

RYSZARD PALACZ

Klasycy
filozofii
polskiej

UNIwersytet Zielonogórski

Klasycy filozofii polskiej

Ryszard Palacz

Klasycy filozofii polskiej



Zielona Góra 2024

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Pieczyński (*przewodniczący*), Andrzej Bisztyga, Bogumiła Burda,
Eugene Feldshtein, Beata Gabryś, Magdalena Gibas-Dorna, Jacek Korentz,
Tatiana Rongińska, Franciszek Runiec (*sekretarz*)



UNIwersytet
Zielonogórski

RECENZJA

Maciej Woźniczka

REDAKCJA

Izabela Bednarz

KOREKTA

Ewa Popiłka

REDAKCJA TECHNICZNA

Elżbieta Kościańska

PROJEKT OKŁADKI

Jacek Papla

Wydanie II poprawione

© Copyright by Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2024

ISBN 978-83-7842-546-5

<https://doi.org/10.59444/2024MONaPal>

OFICyna WYDAWNICZA UNIwersytetu Zielonogórskiego

65-246 Zielona Góra, ul. Podgórna 50, tel. 68 328 78 64

www.ow.uz.zgora.pl, sekretariat@ow.uz.zgora.pl

Wstęp

Obecny tom kontynuuje publikację pt. *Klasyki filozofii*, której już cztery wydania znalazły czytelników. Tytuł niniejszy jest podobny i zbliżone są argumenty przemawiające za jego wyborem. Przedstawiono w nim trzydziestu kilku polskich filozofów, od Witelona do Kotarbińskiego. Niektóre rozdziały były już publikowane, a całość poddawana próbie w toku wykładów z dziejów filozofii polskiej. Słowo „klasyki” jest niewątpliwie wieloznaczne, ale w tym szczególnym przypadku użyte zostało dla oznaczenia filozofa, którego działalność była w dziejach naszej filozofii ważnym wydarzeniem intelektualnym. Chodzi więc o wszystkich, którzy pozostawili po sobie znaczny dorobek i przyczynili się do rozwoju filozofii. Czytelnik może powiedzieć, że poczet przedstawionych w tym tomie filozofów i koncepcji nie wyczerpuje bynajmniej dziejów polskiej filozofii. To prawda. Można wysunąć zarzut, że autor pominął wielu filozofów, których dorobek winien być uwzględniony. Wymieńmy chociaż: J. Lelewela, T. Krępowieckiego, A. Towiańskiego, F. Bochwica, W. Heinricha, L. Flecka, J. Gaweckiego, K. Michalskiego oraz wielu innych nam współczesnych. Jednakże w każdym wyborze nazwiska występujące w tym tomie muszą być ujęte. Filozofów tych należy uwzględniać w każdej historii polskiej myśli. Można podnieść słuszny zarzut, że poszczególne rozdziały nie wyczerpują wszystkich aspektów dorobku danego filozofa. To prawda. Objętość tomu zmuszała do selekcji postaci i materiału. Uważałem, że należy przedstawić jedynie najważniejszych filozofów, a z ich poglądów tylko główne idee. Wybrałem więc z dorobku poszczególnych filozofów jedynie takie dzieła i pomysły, które okazały się trwałe i wzbogaciły dziedzictwo filozofii polskiej.

Jest zrozumiałe, że również sposób przedstawienia dorobku polskich filozofów zależy od założeń metodologicznych historyka. Platon opisywał, w jaki sposób Sokrates doszedł do własnych wniosków i określenia głównych zadań filozofii. Ukazał, jak jego nauczyciel począł analizować poglądy jończyków. Jeden z pierwszych filozofów, Tales z Miletu, powiadał, że osnową materialnej rzeczywistości jest woda, która stanowi ową arche wszechrzeczy. Inny, Heraklit, dowodził natomiast, że jest nią ogień. Ale dwa żywioły, woda i ogień – dodawał Platon – są antyetyczne, przeciwstawne

sobie, nie mogą więc jednocześnie tworzyć owej poszukiwanej zasady rzeczywistości. Twierdzenia powyższe nie mogą być jednocześnie prawdziwe, tzn. nie może być tak, że prawdziwe jest pierwsze wyjaśnienie i jednocześnie prawdziwe jest drugie. Jedno z nich musi być fałszywe. Wynika więc z tego, powiada Platon, że poznanie przyrody, a także jej materialnej przasady jest zgoła niemożliwe. W końcu Sokrates dochodzi do konkluzji, że jedynym pewnym zadaniem filozofa jest poznanie samego siebie. Jeśli przyroda jest niepoznawalna, to pozostaje tylko człowiek. Ale Platon nie dodał, że także twierdzenia filozofów odnoszące się do samego człowieka są podobnie antyteczne. W tej rekonstrukcji wypowiedzi Platona tkwi myśl dla nas ważna. Otóż istota filozofii nie polega na tym, że jej różne systemy głoszą twierdzenia prawdziwe w każdym czasie i warunkach. Takich twierdzeń po prostu nie ma. Błąd tego rozumowania przytoczonego przez Platona polega na absolutyzacji jednego uogólnienia i aspektu naszego poznania. A dalej, takie stanowisko w płaszczyźnie metodologicznej prowadzi do ujmowania historii filozofii jako ciągu twierdzeń sprzecznych i niedostrzegania tego, co stanowi największą zdobycz filozofii jako nauki. Filozofowie bowiem głosili różne zdania, ale nie są one wyłącznie materiałem dla analizy logicznej. Są również siłą napędową naszego poznania. W różnorodności, pluralizmie systemów filozoficznych przejawia się postępowy rozwój naszej wiedzy o świecie i człowieku. Łatwo zauważyć, że w historii filozofii nie ma interpretacji metodologicznie i ideologicznie obojętnych. Zwykle gdy historyk zaklina się, że jego metoda i postawa badawcza jest ideowo neutralna, co w pełnych środowiskach wypełnionych przez plemię Kadłubków ma być oznaką naukowości, to najczęściej mamy do czynienia w tym przypadku albo z oszustwem, albo z niezrozumieniem całej złożoności zagadnienia. Przypomnieć warto w tym miejscu zdanie Hegla, który pisał, że historia świata jest także sądem świata. Jest to ważna myśl, a rzadko zauważana przez historyków. Sąd ten dotyczy nie tylko dziejów świata, ale także historii różnych dyscyplin, w tym również historii filozofii, która zawiera sądy wartościujące w stosunku do całej filozofii.

Historia filozofii nie zapisała samych sukcesów. Jest także historią błędów, które warunkują sformułowanie poprawnych wyjaśnień i uogólnień. Systemy filozoficzne, nawet te, które zostały zweryfikowane, nie giną w mrokach niepamięci, pozostawiają bowiem dziedzictwo pojęciowe, metody, wyniki, które różnymi drogami wchodzą do dziedzictwa filozofii, wzbogacając kulturę. Tę powszechną i tę narodową.

Uważałbym swoje zadanie jako autora tej książki za spełnione, jeśli stanie się ona zachętą dla bliższego poznania dorobku polskiej filozofii. Zależy mi także na tym, aby czytelnik sięgnął również do bibliografii pozycji wykorzystanych w pracy nad tą książką.

*Berlin w listopadzie 1999 r.
Ryszard Palacz*

Obecne wydanie ukazuje się po długiej przerwie spowodowanej załamaniem się rynku wydawniczego. Stało się ono możliwe dzięki zaangażowaniu Jego Magnificencji Rektora Uniwersytetu Zielonogórskiego, prof. dra hab. Wojciecha Strzyżewskiego, który udzielił finansowego wsparcia dla niniejszej publikacji. Jednocześnie podziękowania kieruję w stronę dra hab. Tomasza Mroza, który oczyścił tekst ze zdarzających się niestety literówek, będących zmrą każdego autora. Autor postanowił także udostępnić tekst książki w Internecie bezpłatnie, a wobec ogólnej dostępności Internetu bibliografię zredukowano do wyboru cytowanej literatury.

*Tarczyn k. Warszawy we wrześniu 2023 r.
Ryszard Palacz*

Witelon, czyli początki filozofii na ziemiach polskich

Polska jako państwo królewskie i samodzielne dopiero się kształtowała. O ile Zachód Europy przeżywał rozwój ekonomiczny i kulturalny, to na naszych ziemiach stulecie Witelona było okresem trudnym. Państwo Krzywoustego, rozbite na dziedzictwa, osłabione wewnętrznymi sporami, znalazło się na trakcie najazdów tatarskich pustoszących ziemie polskie. Dotarły one aż pod Bytom i Legnicę. Trwający podział dzielnicowy Bolesławowego dziedzictwa powodował, że „każda dzielnica w innych znajdowała się warunkach, z innym sąsiadowała nieprzyjacielem, innym ulegała wpływom, w inny rozwijała się sposób”. Zapamiętajmy tę opinię Michała Bobrzyńskiego, gdyż wiernie opisuje położenie polityczne rozbitego państwa. Stan ten na stulecie wyznaczył dalszy rozwój kraju. „Najsmutniejszy obraz przedstawiała ziemia śląska, obraz germanizacji” – dodawał historyk¹. Było to jednak nie tylko zjawisko polityczne, ale także kulturowe, cywilizacyjne. Wynikało ono także ze świadomej polityki osadniczej książąt polskich, którzy – rozdrobnieni – musieli szukać sposobów podniesienia poziomu gospodarczego ich dzielnic. Jednym z nich była organizowana akcja osadnicza na ziemiach spustoszonych przez najazdy tatarskie. Na Śląsku osiadali się więc przybysze zza Odry, bliscy mieszkańcy Turynгии, Bawarowie, Flamandowie i Walonowie. Ciśnienie Zachodu przejawiało się nie tylko w postaci stopniowej germanizacji naszych ziem zachodnich, ale również w zjawiskach pozytywnych dla dalszego cywilizacyjnego rozwoju kraju, w przejmowaniu wartości kulturowych, politycznych, a także wzorów życia powstałych poza granicami Polski. W ten sposób kultura zachodniej Europy tego stulecia przenikała do Polski. Była to kultura symboliczna, religijna, przekonana o głęboko sakralnym i mistycznym charakterze świata i doczesności. Jacques le Goff stwierdził, że każdy przedmiot materialny „był uważany za przedstawienie czegoś, co jest odpowiednikiem na planie wyższym i staje się symbolem tamtej rzeczy”. Nawet feudalna struktura społeczeństwa znajdowała

¹ M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, Warszawa 1987, s. 187.

swoje uzasadnienie i odbicie w zależnościach panujących w niebiosach. Porządek i hierarchia tam panująca miała określać złożone zależności na ziemi.

Wiek XII i XIII na Zachodzie Europy to stulecie budowy katedr i rozwijających się miast. W miastach, wokół katedr kwitło życie, powstawały szkoły. Okres ten w dziejach filozofii wypełnia triumf scholastyki będącej nie tylko pewną metodą przekazywania i rozwijania wiedzy, ale także koncepcją filozofii podporządkowanej teologii. *Doctrina sacra*, wiedza święta i nadprzyrodzona, której nauczanie i zgłębianie było określone licznymi uchwałami synodów i soborów, była uprawiana w szkołach przykatedralnych i przykatedralnych. W świeckich szkołach miejskich znalazła swoje miejsce filozofia i sztuki wyzwolone. Filozofia przed XII w. ograniczała się do skromnego dziedzictwa sztuk wyzwolonych, jakie pozostały po Grekach i Rzymianach oraz przekładów kilku pism Arystotelesa. Wiek XII zapoczątkował ożywienie średniowiecznej Europy. Poczęły budzić się do nowego życia miasta, które stały się celem wędrówek ludzi ze wsi, rozwijały się handel i rzemiosło. Bogacili się ludzie i miasta. Zakłęte w kapitelach katedr sceny z życia codziennego wskazują, że było ono w tym czasie jeszcze życiem wiejskim. Nabrało jednak z czasem nowego rytmu. Po okresie zasiewów, jakie uczyniono w poprzednich stuleciach, teraz zbierano żniwa. Kultura łacińska poczęła szerzej korzystać z dziedzictwa po przeszłości.

Wśród tych grodów poczyna przodować Paryż, który powoli staje się pierwszym miastem Europy. Rzym, rozpostarty nad Tybrem, daleki i obcy, z gruzami i resztkami antycznych budowli, które rozbierano dla marmurów i kamieni, z błotem i nędzą na ulicach, ten Rzym niewiele się liczył. Dawna, świetna stolica cesarów upadła pod ciosami barbarzyńców, którzy zwiastowali nową epokę.

Było to także stulecie wiary, która nie miała charakteru intelektualnego. Po wiekach zastoju, na przełomie XII i XIII w., następują szybkie przemiany w kulturze. Powstają szkoły nowego typu: uniwersytety wzorowane na cechach rzemieślniczych. Miały one łączyć magistrów – nauczycieli i studentów – w jedną *universitas*, czyli powszechność. Dopiero później, w XIII w. wykształciły się jego wewnętrzne struktury, wydziały, statuty i stopnie naukowe. Proces ten przypadł na okres szczególny w dziejach rozwoju filozofii: na recepcję pism Arystotelesa i sporów wywołanych tym procesem. Ten prawdziwy pożar, na podobieństwo pożaru prerii, ogarniał stopniowo kolejne ośrodki intelektualne Europy. Zapoczątkowany przez tłumaczy skupionych w szkołach w Salerno i Toledo, przyczynił się do zwiększenia znajomości dziedzictwa antycznego. Z filozofii poznawano głównie pisma Arystotelesa, które poczęto objaśniać z pomocą komentarzy wielkiego filozofa arabskiego Awerroesa. Ta wielka przygoda z Arystotelesem ogarnęła szkoły paryskie już w połowie XII w., a później opanowała także powstające uniwersytety. Wpływowi pism Arystotelesa ulegli nie tylko mistrzowie szkół paryskich i innych, teolodzy, profesorowie uniwersyteccy. Do Arystotelesa sięgali także katarzy, których Kościół zwalczał z pomocą inkwizycji i dominikanów na południu Francji.

Recepcja twórczości Arystotelesa oraz innych filozofów greckich i arabskich powoduje wspaniały rozkwit filozofii w XIII w. Inspiracją były niewątpliwie dzieła Arystotelesa. Znajdowano w nich nowy obraz świata, który rozwija się bez ingerencji stwórczej Boga, jest wieczny i niezniszczalny. Filozofów fascynował ten przyrodniczy obraz świata i człowieka.

W złożonym procesie recepcji dorobku Arystotelesa brali udział fachowi tłumacze i filozofowie. W XII i XIII w. pojawiły się dzieła niezwykle i kontrowersyjni filozofowie. Roger Bacon pozostawił po sobie nie tylko wielkie plany reformy życia umysłowego, których jednych fascynowały, innych zaś przerażały, ale także wartościowe dzieła filozoficzne. Historyk francuski F. Picavet powiada, że „gdyby Kościół poszedł we wskazanym przezeń kierunku, to nie byłoby Odrodzenia i Reformacji”.

Europa w XIII w. znajdowała się jakby na rozstajnych drogach, także w nauczaniu, w filozofii i w kulturze. Do tego grona wielkich umysłów epoki musimy także włączyć Ślązaka Witelona.

Był to także okres bogaty w różnorodne wydarzenia polityczne. Powstają zakony żebracze, a Fryderyk II w czasie piątej wyprawy krzyżowej zostaje na krótki czas królem Jerozolimy. Bliżej Polski, w tym czasie skłóconej i rozbitej, a w związku z tym niezbyt podatnej na przyspieszenie rozwoju cywilizacyjnego, na miejscu dawnych osad słowiańskich zostaje założony w tym czasie Berlin i Köln, a Konrad Mazowiecki sprowadza na nasze ziemie zakon rycerzy Najświętszej Marii Panny, których nasi rozsądni bratankowie wygnali z Węgier. Polska kultura i przyszłe państwo Kazimierza Łokietkowicza dopiero się kształtuje w tym tyglu pełnym różnych wpływów, aspiracji i dążeń.

Witelon jest pierwszym śląskim filozofem, a więc polskim, pisze bowiem o sobie, że jest synem kolonisty pochodzącego z Turyngii i Polki z Dolnego Śląska, „in nostra terra, scilicet Poloniae”, w naszej ziemi, czyli w Polsce. Polska więc była powodem jego dumy, a pisał te słowa jako zawodowy dyplomata, tłumacz, filozof, duchowny, mający już ustalone kontakty ze stolicą papieską w Viterbo, z najwybitniejszymi umysłami tego okresu: Wilhelmem z Moerbecke i Tomaszem z Akwinu.

Urodził się ok. 1230 r. w Legnicy albo w jej okolicach, skończył zapewne szkołę przy parafii św. Piotra, a następnie uczył się we Wrocławiu. Stamtąd po 1250 r. udał się do Paryża, gdzie studiował nie tylko filozofię, ale także nauki przyrodnicze. Wpływ tych studiów przejawiał się szerzej w jego późniejszych zainteresowaniach i twórczości, poznał także doskonale dorobek arabskich uczonych w zakresie astronomii, matematyki i optyki. Jego pobyt nad Sekwaną przypadł na lata sporów doktrynalnych wywołanych recepcją komentarzy arabskich Awerroesa, które dały początek tzw. awerroizmowi łańskiemu. Dyskusje te wciągnęły nie tylko mistrzów teologii, ale także mistrzów świeckich i studentów uniwersytetu. Dotyczyły nowego, filozoficznego obrazu świata i metod jego poznania. W komentarzach Awerroesa i jego paryskich

zwolenników znajdowano nie tylko nową metodę naukową, która akcentowała potrzebę poznawania świata materialnego, ale także zapotrzebowanie na nową metodę badawczą opartą na arystotelesowskiej logice. Odnajdowano w nich nowy obraz świata, który rozwija się bez ingerencji stwórczej Boga, jest wieczny i niezniszczalny. Filozofów fascynował ten przyrodniczy obraz świata i człowieka.

Był to obraz świata odbiegający od koncepcji teologicznych. Świat Arystotelesa był wieczny i podlegał swoim prawom, które rozum ludzki miał zbadać i zgłębić. Pisma Arystotelesa przyrodnika w zetknięciu z panującym, teologicznym obrazem świata musiały doprowadzić do wybuchu. Spotkanie tych dwóch różnych tradycji, biblijnej i przyrodniczej było nie tylko walką dwóch odmiennych wizji świata, ale stanowiło także ożywienie, częściowo stłumionego we wczesnym średniowieczu, sporu filozofii z teologią, rozumu z wiarą. Konflikt ten odnowił się już wcześniej na przełomie XI i XII w. wraz z recepcją logiki Arystotelesa, która zwróciła uwagę na znaczenie i korzyści płynące z zastosowań dialektyki w filozofii i teologii. Nowego znaczenia spór ten nabrał w początkach XIII w. na uczelni paryskiej. Związany z recepcją dorobku Arystotelesa i Awerroesa, spowodował także głębokie przeobrażenia umysłowości tych czasów. Owocem tych sporów były także potępienia z 1277 r. ogłoszone przez biskupa Paryża – Stefana Tempier, które pośrednio przyczyniły się do rozdziału filozofii od teologii i rozwoju nauk przyrodniczych.

Nie wiemy zbyt wiele o udziale Witelona w dyskusjach, jakie odbywały się na uczelni paryskiej. Jednakże z jego pism wynika, że nie był wobec nich obojętny. W Paryżu pisał także mniejsze objętościowo traktaty poświęcone filozofii przyrody i ruchowi ciał niebieskich, które znamy tylko z tytułów. Nad Sekwaną poznał także dorobek naukowy Alhazena, dzieła Platona i komentarze Chalcydiusza, pisma Ptolemeusza i Rogera Bacona, Sigera z Brabancji i Roberta Grosseteste’a.

Po ukończeniu studiów z tytułem magistra filozofii, zjawił się w Wrocławiu i objął jakąś nieznaną nam bliżej plebanię w rejonie Legnicy. Rychło jednak pojawił się w nowej roli. Jesienią 1262 r., jako opiekun i wychowawca Wodzisława, młodego księcia wrocławskiego, syna Henryka Pobożnego, udał się do słonecznej Italii, gdzie młody książę miał studiować prawo kanoniczne. Witelon w czasie pobytu w Padwie wykładał filozofię, a jego wychowanek studiował prawo nieodzowne dla objęcia przyszłego biskupstwa. Witelon pisze również list do magistra Ludwika ze Lwówka Śląskiego pt. *O najważniejszej przyczynie pokuty i o naturze demonów*.

W początkach 1269 r. Witelon pojawił się w Viterbo, gdzie przebywał Wilhelm z Moerbecke, który na jego prośbę przełożył z greki na łacinę niektóre pisma greckie z optyki i astronomii. Młody książę Wodzisław tymczasem, po ukończeniu studiów udał się do Salzburga, aby objąć tamtejsze arcybiskupstwo. Witelon ma natomiast nadzieję na karierę w kurii. Na dworze papieskim spotkał nie tylko kurialistów, ale także uczonych: astronoma Campana z Nawarry, przyrodnika encyklopedystę Henryka Bate

z Malines z Flandrii i tłumacza, Wilhelma z Moerbecke, który współpracował także z Tomaszem z Akwinu. W 1270 r. już w służbie dyplomatycznej czeskiego króla Ottokara II udał się na sobór Lyoński zwołany przez papieża Grzegorza X. Być może już w 1275 r. Witelon powrócił na Śląsk, uzyskując tytuł kanonika kapituły katedralnej we Wrocławiu. Uczył potem w Legnicy, a zmarł ok. 1290 r.

Witelon był synem swojej epoki i przynajmniej w kilku dziedzinach odzwierciedlał to, co było charakterystyczne dla życia umysłowego tego wieku. Ważne miejsce w jego kulturze zajmowała twórczość Arystotelesa, która podlegała kontroli kościelnej. Jeszcze w 1231 r. papież Grzegorz IX utrzymał zakaz nauczania pism przyrodniczych Arystotelesa, dodając w swej bulli, że zakaz ten powinien być utrzymany tak długo, dopóki dzieła te nie zostaną poprawione (*donec corrigantur*). Zaczęto więc zwoływać komisje, które miały za zadanie oczyścić teksty Arystotelesa z błędów doktrynalnych. Gdy zaś zalecenia te nie dawały spodziewanych rezultatów, po prostu zakazano lektur pism Arystotelesa.

Awerrości łączyli podkreślali naturalistyczne aspekty koncepcji Arystotelesa, wieczność świata, wspólność intelektu dla całego rodzaju ludzkiego i tzw. teorię podwójnej prawdy. Konsekwencją głoszonej teorii intelektu było odrzucenie jednego z najważniejszych dogmatów religii chrześcijańskiej, głoszącego nieśmiertelność jednostkowej duszy ludzkiej. Jeśli dusza jest śmiertelna, a nieśmiertelny jest tylko gatunkowy umysł wspólny ludzkości, to niepotrzebny jest Kościół jako zorganizowana instytucja kościelna wskazująca wiernym drogę zbawienia. Nie ma jednak dostatecznych dowodów na to, że filozofowie ci rzeczywiście głosili teorię podwójnej prawdy w takim sformułowaniu, w jakim występuje często w podręcznikach historii filozofii. Niemniej w preambule *Potępienia*, ogłoszonego przez Stefana Tempiera biskupa paryskiego w 1277 r., czytamy, że niektórzy nauczyciele wydziału sztuk Uniwersytetu Paryskiego

Aby jednak nie być posądzonym o głoszenie takich twierdzeń, ukrywają swoje odpowiedzi w taki sposób, że zamiast uniknąć Scylli wpadają w objęcia Charybdy. Powiadają bowiem, że te błędy są prawdziwe w ujęciu filozofii, ale nie są takie w ujęciu wiary, jakby istniały dwie przeciwstawne sobie prawdy i prawdziwe Pisma przeciwstawiły się wypowiedzi potępionych pogan o których czytamy: „mądrość jego myślicieli, a rozum jego mędrców zaniknie” [Iz. 29, 14], bowiem prawdziwa mądrość niszczy fałszywą.

Nie ulega jednak wątpliwości, że postawa niektórych awerroistów łączyli, Sigera z Brabancji i innych, wyrażała istotę tej koncepcji. Jej rdzeniem zaś było oddzielenie twierdzeń filozoficznych od twierdzeń wiary, teologii. Filozofowie ci uznawali za uzasadnione takie sytuacje, w których wypowiadali się na temat pewnych prawd filozofii w formie sprzecznej z porządkiem wiary. Sensowność takich wypowiedzi uzasadniano wskazaniem na istnienie dwóch różnych porządków poznawczych. Domeną filozofii, powiadali, jest prawda i poznanie rozumowe, wiary i teologii zaś tylko przykazania moralne.

Zachowane pisma Witelona wskazują, że znał on te stanowiska, chociaż nie cytuje ich dosłownie, to jednak stosował je praktycznie. Dorobek filozoficzny Witelona nie dotrwał do naszych czasów w całości. Z okresu padewskiego zachował się jedynie wspomniany *List*. Z czasów jego pobytu w Viterbo zachowało się szczęśliwie najważniejsze dzieło pt. *Perspektywa*, która w pierwszym wydaniu z 1534 r. nosi grecki tytuł *Peri optikes* (*O optyce*). Dedykowane Wilhelmowi z Moerbecke powstało zapewne między 1270 a 1273 r. Traktat ten szybko zyskał uznanie w Europie, wykorzystywano go często i chętnie. Dzieło to znał Leonardo da Vinci, Mikołaj Oresme, nasz Mikołaj Kopernik i Piotr Ramus, a Jan Kepler swój traktat poświęcony optyce zatytułował krótko: *Uzupełnienia do Witelona* (1604). Wydanie drukiem, a także liczne kopie świadczą o poczytności tego dzieła.

Witelon wykazuje w *Perspektywie* nie tylko świetną znajomość osiągnięć szkoły angielskiej (pism Roberta Grosseteste'a), ale przede wszystkim uczonych arabskich. Głównym zaś źródłem arabskim były pisma Alhazena, jego dzieło pt. *Perspektywa* znane pod łacińskim tytułem *De aspectibus*. Zawierało wykład nauki o świetle i stanowiło kontynuację wcześniejszych dzieł Ptolemeusza i Damiana. Alhazen rozpoczął swój wykład od doskonałego studium oka ludzkiego, który opierał się na wynikach sekcji. Odrzucił wyjaśnienia Euklidesa i powiadał, że promienie świetlne docierają do oka od obserwowanego przedmiotu. Dostrzegł rolę nerwu wzrokowego i mózgu w procesie widzenia, wyjaśnił przy tym mechanizm widzenia przestrzennego. Zbadał także zjawiska załamывania się światła, które wykorzystano potem przy budowie lunet i mikroskopów. Dokonał wielu odkryć obejmujących zjawiska optyczne zachodzące w zwierciadłach i zjawisko tzw. odchyłeń sferycznych. Zajmował się również zjawiskami atmosferycznymi, określił gęstość atmosfery, wykazał jej wpływ na dokładność i przebieg obserwacji astronomicznych, wyjaśnił mechanizm powstawania zorzy polarnej. Swoimi doświadczeniami wyprzedził nie tylko swój wiek, ale całą epokę. Badał zasady działania ciemni (*camera obscura*), dowiódł, że światło rozchodzi się po linii prostej i ze skończoną prędkością. Skonstruował szlifierkę do soczewek. Jego pomysły podjęli inni astronomowie i optycy muzułmańscy jak Arzachel (Al-Zaqali) i Al-Kwarizmi.

Bóg jest światłem niebios i ziemi, powiada jedna z sur Koranu. Stąd też Arabowie utożsamiali światło z rzeczywistością transcendentalną, czyli boską, prawdziwym źródłem wszelkiego fizycznego światła. Światło odgrywało ważną rolę w dawnych koncepcjach platońskich i neoplatońskich. W wyniku różnorodnych procesów kulturowych, idee te zostały przejęte przez filozofię arabską i – poprzez przekłady – dotarły do świata łacińskiego XIII w. Osobnym torem przekładów dotarły do Zachodu dialogi Platona i komentarze jego zwolenników. Światło odgrywało ważną rolę w koncepcjach metafizycznych jako czynnik współtworzący i kształtujący rzeczywistość. Szczególna rola światła jest widoczna chociażby w architekturze arabskiej. Światło

kształtuje przestrzeń. Jest także źródłem wiedzy, gdyż pojmowane jako iluminacja umysłu oświeca intelekt i przekazuje wiedzę. Światłość i ciemność nie były w tym przypadku jedynie parą materialnych przeciwieństw. Ciemność rozumiana jest jako brak światła. Islam odszedł w ten sposób od manichejskich wyobrażeń, które na gruncie chrześcijańskim zwalczał już Augustyn. Światło to nie tylko blask, ale także chroniące życie ciepło. Pośrednio światło tworzy także ciemność i cień, które stają się realne, a więc widoczne światłu. Tak jak przedmiotem alchemii była przemiana ciepła, tak sztuka arabska przemieniła architekturę budowli w wibrujące światło, a światło w nieruchomy kryształ.

Ta tradycja wpłynęła poprzez dzieła Alhazena, a następnie Witelona na widzenie światła i rozumienie jego roli. Między tradycją muzułmańską a tradycją kształtującą się na Zachodzie istniała zasadnicza różnica w sposobach widzenia przedmiotów.

Nauka zachodnia, począwszy od szkoły w Chartres, zaczęła traktować świat jako obiektywny i niezależny porządek rzeczy, oddzielając od niego wyższy porządek istnienia, który został zarezerwowany dla teologii. U muzułmanów natomiast przeciwnie, symboliczne ujęcie światła powodowało, że w nowym, wyższym wymiarze świat i człowiek łączył się z duchem, z Bogiem. Prawdą jest, że nauka arabska zajmowała się przyrodą, ale badała ją w ścisłym powiązaniu z Bogiem jako swoją przyczyną. Obie nauki, tj. muzułmańska i łacińska, codziennie obserwują wschód Słońca, ale dla muzułmanina wschód Słońca następuje codziennie, gdyż tak chce Stwórcy. Dlatego też badanie tego zjawiska i ruchu Słońca związane jest z odniesieniem się do mądrości bożej. Nauka łacińska dostrzegać natomiast będzie w zjawiskach astronomicznych dowód nie tylko mocy stwórczej Boga, ale także istnienie praw przyrodniczych, które należy zbadać i zgłębić. Istnieje jeszcze różnica między metodami i narzędziami badań. Nauka zachodnia poczyną się coraz silniej opierać na refleksji intelektualnej, analizie i syntezie, akceptując przyrodzone możliwości poznania świata. Nauka arabska robi również użytek z rozumu i zmysłów, ale uzyskane wyniki włącza do całej struktury obejmującej objawienie koraniczne. Intelekt jest głównym motorem rozumu i umożliwia dokonanie analiz wrażeń zmysłowych, nie oddzielając jednak ich od wyższych porządków rzeczywistości. Dlatego też nauka arabska opierała się na poszukiwaniu jedności i związku wszystkich rzeczy z Bogiem, podczas gdy nauka europejska, rozwijająca się pod wpływem nowych impulsów i stopniowo odchodząca od wzorców teologicznych, pragnie poznać rzeczywistość niezależnie od Stwórcy i coraz częściej dąży do wykorzystania zdobytej wiedzy w praktyce.

Witelon znał pisma Alhazena, ale również Galena, który nauczał, że oko składa się z układu soczewek i stąd widzenie zachodzi dzięki załamaniu się światła w jego wnętrzu. Od tego twierdzenia tylko krok nas dzieli od obserwacji astronomicznych, w których mogą zachodzić podobne zjawiska. Koncepcja filozoficzna, która światło określała jako szczególny twór, została spopularyzowana przez pisma Proklosa

przełożone na łacinę w 1260 r. przez Wilhelma z Moerbecke. Między *Perspektywą* Witelona a *Perspektywą* Alhazena istnieje więc ścisła więź.

Zdaniem Witelona świat składa się z dwu rodzajów bytów uporządkowanych hierarchicznie: materialnych i duchowych. Byty niższe, materialne, są podporządkowane bytom wyższym, duchowym, które oddziałują na niższe pewną energią, subtelnym światłem przechodzącym do najniższych regionów. Światło więc, podobnie jak w tradycji neoplatonickiej, przejętej przez myśl arabską, odgrywało w tym przypadku ważną rolę: przenosiło działanie, wpływ ciał niebieskich na człowieka oraz oddziaływanie duchów czystych, czyli inteligencji, na ciała niebieskie. Ciała niebieskie poruszają się ruchem jednostajnym po okręgu, który w opinii przyrodników miał być ruchem idealnym. Stąd też muszą one być poruszane przez idealnych poruszycieli.

Świat taki jest jeden i powstał poprzez mnożenie się światła, które doprowadza do rozrzedzenia materii. Maksymalne jej zagęszczenie występuje w centrum, środku całego świata. W ten sposób na krańcach tej sfery powstały gwiazdy złożone z mieszaniny materii pierwszej i najsubtelniejszego światła. Środek tego układu stanowiła Ziemia.

Traktat *O najważniejszej przyczynie pokuty i O naturze demonów* (*De causa primaria paenitentiae in hominibus et de natura daemonum*) powstał w formie dwuczęściowego listu. Zawierał on wykład antropologii filozoficznej oraz analizę zjawisk związanych z występowaniem demonów. Demony, czyli duchy nieczyste, były przedmiotem wiary różnych wierzeń animistycznych. Średniowiecze również podzielało tę wiarę. W tradycji antycznej przyjmowano, że demon, czyli duch nieczysty, pojawia się człowiekowi najczęściej w czasie jego snu i marzeń sennych. W przekazach był on identyfikowany z duchem zła, księciem ciemności, upadłym aniołem. Zagadnienie to miało jednak liczne podteksty teologiczne.

Tradycja chrześcijańska nawiązała w tym zakresie do tradycji biblijnej, która potępiała samodzielną interpretację snu. Demokratyzacja wyjaśniania marzeń sennych nastąpiła dopiero w XII w., kiedy to poczęto iść śladem wytyczonym wcześniej przez Synezjosa z Kyreny, który w 410 r. przyjął chrześcijaństwo i uważał, że każdy ma prawo wyjaśniać sen, tym bardziej własny. Nie wątpiono jednak, że czart, diabeł, duch zła pojawia się w czasie snu, aby zdobyć tą drogą duszę chrześcijańską. Nawet na północnej ścianie kościoła Panny Marii w Inowrocławiu pochodzącego z XII w. widoczne wizerunki demonów świadczą nie tylko o wpływie wierzeń ludowych, ale wskazują również naocznie, z jakiego to kierunku szatan miał uderzyć w kościół. Strona północna, strona mroku i zimna, miała być zawsze podatniejsza na szturmy ducha ciemności.

Witelon orientuje się w trudności zagadnienia i zaznacza, że pisze, nie zamierzając kwestionować zasad religijnych, a jedynie „w sposób naturalny i w trybie możliwości zbadać naturę demonów”, o której religia naucza, że są to aniołowie należący do hierarchii niebieskiej, co upadli na skutek podstawowego grzechu, jakim jest pycha. A dalej dodaje:

Ponieważ problem ten bada się na płaszczyźnie naturalnej, przeto na tej samej płaszczyźnie sformułuję odpowiedź. Twierdząc więc, że choć greckiemu słowu „demon” odpowiada łacińskie „wiedzący”, to jednak ludzie przez demona rozumieją złego ducha i wobec tego jego właśnie nazywają demonem, to znaczy istotą złośliwą i szpetną, która ukazując się im przybiera postacie odmienne od tych, jakie dostrzegają i znają z wrażeń zmysłowych. Otóż zjaw takich jest wiele.

Analizuje dalej różne sytuacje, w jakich pojawiają się demony, stwierdza, że zjawiają się także ludziom chorym bądź nie zrównoważonym. Zdarzają się bowiem przypadki, w których ludzie widzą „dziwne rzeczy” na jawie, „a dzieje się to na skutek wyjątkowo bujnej wyobraźni, występującej na przykład u ludzi zakochanych, pod wpływem miłości do ubóstwianej kobiety”. Demony pojawiają się również jako zjawy Boga, aniołów i przedmiotów białych o pięknych kształtach głównie ludziom dobrym i zdrowym na wskutek złudzeń wzrokowych.

Do przyjmowania istnienia tych demonów pobudzają ludzi opowiadający o demonach bajki, co jest zwyczajem bardzo rozpowszechnionym; takie opowieści dzieci łatwo przyjmują za prawdziwe, myślą o nich w miejscach odosobnionych i ciemnych i często jawi się im to, co mówiła bajka, toteż należy wstrzymać się od opowiadania takich bajek ludziom głupim. Zróżnicowanie zjaw uzależnione jest więc od rozmaitych pojęć, które silnie wryły się w świadomość i często się powtarzały, od różnorodności obyczajów, a także od różnorodności miejsc, płynów witalnych i chorób. Stąd czasem ukazują się demony i ciemne postacie posiadające dziwaczne i przerażające barwy i kształty, jak to ma miejsce w przypadku melancholików, a także złych ludzi.

Czy istnieje jakiś lek na te wszystkie omamy? Tak – jest nim wiedza, która daje umiejętność naturalnego wyjaśnienia zjawisk branych przez niektórych za cudowne.

Należy więc bardzo cenić matematykę, która ukazuje prawdziwe przyczyny tego rodzaju zjawisk; żadnej bowiem rzeczy nie widzi się w jej właściwej wielkości, ale wielkość każdej zmienia się w zależności od kąta, jaki w oku naszym tworzą linie wychodzące z krańców powierzchni rzeczy: z tej też racji, sąd o wielkości jaki wydaje wzrok, nie jest sądem pewnym.

W drugiej części tego małego traktatu porusza problem teologiczny, ale okazję tę wykorzystuje do przedstawienia własnej koncepcji człowieka. Wypowiada się jako neoplatonik, wykorzystuje więc nie tylko źródła łacińskie, ale także arabskie. Analizuje przyczyny życia grzesznego i samą istotę grzechu, zauważa, że jest ono wynikiem czynności niewegetatywnych, grzech natomiast jest zboczeniem moralnym. Człowiek działający zgodnie z rozumem nie grzeszy „homo agens secundum intellectum non peccat”. Zapewne na tej podstawie można sformułować różne oceny poglądów Witelona, także i tę, że poszukiwania rozumowe nie mogą prowadzić do sprzeczności z wiarą i teologią, wszak rozum ludzki jest także dziełem bożym. W wypowiedzi tej mamy zapewne nie tylko odgłosy sporów doktrynalnych na wydziale filozofii uniwersytetu paryskiego, ale także ślad tradycji sięgającej Piotra Abelarda.

Tytuły pozostałych pism Witelona znamy tylko z jego własnych notatek. Napisał bowiem *O porządku bytów* i traktacik, zapewne logiczny, nt. wnioskowania. Zaginęła

także jego filozofia przyrody (*Philosophia naturalis*) oraz wykład na tematy astronomiczne. Największą sławę jednak przyniosła *Perspektywa*, która stała się głównym podręcznikiem optyki w wiekach średnich. Badanie zjawisk związanych z rozchodzeniem się światła miało istotne znaczenie dla całej fizyki. Sądzono bowiem, że poprzez poznanie natury światła można poznać lepiej prawa całej przyrody. Pogląd ten ułatwił stosowanie metod matematycznych w całej fizyce i późniejsze przejście szkoły oksfordzkiej od fizyki ilościowej do fizyki jakościowej. Były to nowe kierunki rozwoju fizyki nie zawsze zgodne z inspiracjami Arystotelesa.

Lektura *Perspektywy* Witelona wymagała znajomości kilku prostych prawideł geometrycznych. Dzieło odwoływało się do zjawisk, które każdy baczny obserwator mógł z łatwością zweryfikować. Wiele jego pomysłów zadziwia swoją oryginalnością. Pisał, że światło rozchodzi się z szybkością nieskończenie wielką i za arabskimi uczonymi uważał, że to soczewka, a nie siatkówka jest głównym narzędziem wzroku. W dziale poświęconym katoptryce, czyli optyce właściwej, zajął się zjawiskiem odbijania się światła od różnego rodzaju zwierciadeł. W ostatniej księdze *Perspektyw* zajął się natomiast zjawiskiem załamывania się światła przy przechodzeniu z jednego środowiska do drugiego. Był bliski odkrycia prawa, które zostało sformułowane dopiero w XVII w. przez Sneliusa. Oryginalne były także jego obserwacje z zakresu optyki meteorologicznej, gdy analizował różne złudzenia optyczne wywołane zmieniającymi się warunkami atmosferycznymi. Wielkość Ziemi, zdaniem Witelona, w stosunku do jej odległości od gwiazd musi być znikoma, a samo Słońce musi być z kolei nieporównywalnie większe od Ziemi.

Korzystał z narzędzi astronomicznych jak sfera armilarna, astrolabium i kwadrant. Główne zasługi Witelona nie leżą w odkryciu nowych praw przyrody, ale polegają na tym, że swoim dziełem objął całość ówczesnej wiedzy fizycznej, nadając jej pewien porządek, ułatwiając tym samym następnej generacji uczonych uczynienie następnego kroku. Jako matematyk nie popełniał błędów, znał się doskonale na geometrii. Jako filozof i przyrodnik należał do tej niewielkiej grupy badaczy tego stulecia, którzy rozwijali badania przyrodnicze i podjęli wielkie dzieło recepcji dorobku nauki greckiej i arabskiej. Dalszy rozwój nauki filozofii europejskiej wymagał nie tylko znajomości tego dziedzictwa, ale także jego uporządkowania.

Benedykt Hesse z Krakowa i Paweł z Worczyna, czyli panowanie nominalizmu w filozofii polskiej XV w.

Przystoi bowiem Rzeczypospolitej, aby dla utrwalenia swego stanowiska miała męża biegle w prawie znajomością nauk świętne i do rady dojrzałe. Słusznie więc, dla chwalebne go stanu ogółu, jego król powziął decyzję utwierdzić na wieki autentycznym dokumentem, którego postanowienia my rajcy i ławnicy miasta Krakowa pragniemy posłusznie i skutecznie wypełnić, gdy mianowicie Królestwo jego od krajów romańskich a osobliwie od miejsc, w których kwitną studia generalne, zbyt jest oddalone, niewiernym zaś schizmatykom i poganom zbyt pograniczne, za łaskawym zezwoleniem papieża Urbana V założył Studium Generalne z każdym dozwolonym wydziałem w mieście Krakowie i uprzywilejował jego mistrzów i doktorów, scholastyków, którzy by dla nauk w Krakowie zamieszkali, chcąc być dla nich łaskawym i przychylnym Panem,

czytamy w przywileju miasta Krakowa, który poręczając swobody uczelni 12 maja 1364 r., powtarza w dokumencie główne myśli przywileju królewskiego ogłoszonego również tegoż dnia.

Po wymienieniu przywilejów i praw, rajcy miasta przyrzekali dochować wszystkich ustaw, jakie obowiązują w szkołach bolońskich i padewskich, oraz udzielić rektorowi uczelni krakowskiej wszelkiej pomocy w ich wykonaniu. Dokument królewski, który stanowił oparcie dla powyższej uchwały rajców miejskich, zalecał natomiast, aby uczelnia „wydawała męża dojrzałością rady znakomite, ozdobą cnót świętne i w różnych umiejętnościach biegle. Niechże do tego miasta Krakowa – czytamy w nim – zjeżdżają się swobodnie i bezpiecznie wszyscy mieszkańcy, nie tylko Królestwa naszego i krajów przyległych, ale i inni z różnych części świata”.

Wedle Jana Długosza „Roku Pańskiego 1361 tenże Kazimierz, król w mieście Kazimierzu koło Krakowa, między murem miejskim a kościołem św. Wawrzyńca zbudował domy, izby, lektoria z kamiennego muru dla mieszkań i wykładów doktorów i magistrów z nowego uniwersytetu [...] w miejscu obszernym [...] do tysiąca i więcej kroków we wszystkie strony się ciągnącym”. Długosz jednak nie miał racji, uczelnia powstała bowiem trzy lata później, w 1364 r. Nie mylił się jednak, gdy

opisywał miejsce tych pierwszych budynków uniwersyteckich, które leżały zapewne przy ul. Szerokiej¹.

Krakowski uniwersytet wzorował się na Bolonii i Padwie, a nie na Paryżu, który był w tym czasie królestwem teologii, gdzie studenci żyli z beneficjów kościelnych. Powstanie Uniwersytetu stanowiło głęboki przełom w życiu naukowym i kulturze wieków średnich. Przyspieszyło jej rozwój i późniejszy rozkład. W słonecznej Italii panowały odmienne zwyczaje. Tamtejsze uczelnie były uczelniami prawnymi, specjalizowały się głównie w prawie rzymskim, a więc świeckim i cesarskim, studentami zaś byli ludzie dojrzały i potomkowie bogatych rodzin, którzy korzystali z własnych środków. Jako bardziej niezależni płacili za studia, stąd też uczestniczyli w wyborze władz uniwersyteckich, także rektora. Uczelnie włoskie były więc bardziej niezależne od Kościoła.

Powołanie uniwersytetu w Krakowie zgodnie z wzorcami włoskimi wskazuje jednoznacznie na zamiary króla-założyciela, który dążył do umocnienia władzy i centralizacji państwa. Była to istotna różnica, która decydować będzie o obliczu i działalności uczelni Kazimierzowskiej i wpłynie na jej kształt, programy i działalność w następnym stuleciu. Wieki średnie stworzyły nie tylko uniwersytet, ale także pewien typ uczonego, formy i organizację nauczania, częściowo zachowaną do dziś. Filozofię nauczano na wydziale podstawowym, jego ukończenie dawało prawo do studiów na wydziałach wyższych, tj. prawa, medycyny i teologii. Ten ostatni był najbardziej poważany. Cztery wydziały uniwersyteckie porównywano do czterech rzek, które miały wypływać z raju, a Jan Fidanza (św. Bonawentura) powiadał, że wydział filozofii stanowi podstawę budowli uniwersyteckiej, wydziały prawa i medycyny są jej murami, wydział teologii zaś jego dachem, stanowi bowiem uwieńczenie wieloletnich studiów i wykształcenia. Alegoria ta miała jeszcze inne, spekulatywne uzasadnienie. Teologia była dyscypliną wyjątkową ze względu na swój przedmiot, zajmowała się Bogiem, była podstawą wiary, uczyła o ludzkim zbawieniu. Już z tej racji powiadano, że musi być dyscypliną naczelną, godnością swoją przewyższa dyscypliny świeckie. Stąd też dyscypliny świeckie były jej podporządkowane. Decydowała także o ich poprawności doktrynalnej, wyrokowała i określała przebieg wąskiej granicy między wiarą a herezją. Dla człowieka XIV i XV w. kultura stanowiła jedność. Jest wątpliwe, czy ludzie tego okresu byli zdolni do samodzielnego wyodrębnienia z własnej kultury poszczególnych sfer swojej działalności intelektualnej. Jedynie nieliczni filozofowie i teologowie dostrzegali konflikt filozofii z teologią, rozumem i wiary. Jacques le Goff, a ostatnio Aron Gurewicz dostarczyli w swoich monografiach wiele dowodów przemawiających za tym, że dla ówczesnego człowieka wszystko, co istniało, a także sama przyroda, miało względną wartość. Jedynie Bóg i dusza jednostkowa miała wartość absolutną.

¹ M. Kozera, *Kazimierz – miasto zapomniane*, „Problemy” 1987, nr 10 (495), s. 37-41.

Przypomnijmy w tym miejscu słowa wielkiego autorytetu wieków średnich, Aureliusza Augustyna, który tak określał cel swoich wysiłków: „Pragnę poznać Boga i duszę. Czy nic więcej? Nic zgoła!”. Słowa te stały się nakazem, wyznaczały zakres ludzkiego poznania, w każdym razie tego dozwolonego. Jeśli przyroda nie służyła poznaniu Boga, to była w ogóle pozbawiona wartości, jeżeli zaś przeszkadzała w zbliżeniu się do niego, to widziano w niej zło, przejaw diabelskich sił. Świat bowiem jako całość również był przeżywany religijnie, sama zaś natura była symbolem niewidzialnego świata. Droga poznania wiodła więc od świata widzialnego do niewidzialnego i nic też dziwnego, że przewodnikiem człowieka w tej wędrówce była teologia i ci, co ją uprawiali. W tym tkwiło źródło panowania Kościoła nad wykształceniem i kulturą średniowieczną, a teologii w uczelni.

Studiowanie filozofii było wstępem do dalszych studiów. Ale kończyło ten wydział niewielu. Jak udowodniono, ok. 20% studentów uzyskiwało tytuł bakałarza, a z tej grupy, w najlepszym okresie rozkwitu uczelni krakowskiej, jedynie ok. 5% stopień magistra. Z tej liczby pochodzili kandydaci na inne wydziały. Na teologii było ich niewielu, jeśli wydział teologii Uniwersytetu Krakowskiego zdołał w XV w. wykształcić tylko 78 doktorów teologii. Z danych tych jednak wynika kilka ważnych wniosków.

Przede wszystkim to właśnie wydział filozofii, zwany wydziałem sztuk (*artium*), stanowił podstawę tego nauczania nie tylko dlatego, że zeń rekrutowali się kandydaci na dalsze studia, ale ze względu na oddziaływanie tych wszystkich, którzy „z różnych względów” studiów nie kończyli. Nie ginęli przecież w szarym tłumie, ale pracowali w administracji państwowej, zajmowali miejsce w różnych szkołach, podnosili tym samym poziom kulturalny społeczeństwa. Nie dziwi nas to, że właśnie na tym wydziale dochodziło do sporów doktrynalnych. Tak było na uczelni paryskiej w XIII w., tak będzie na każdym innym uniwersytecie. Oto dlaczego biskup krakowski, który już na początku XV w. przejął obowiązki kanclerza uczelni, tak pieczołowicie wykonywał zadania opiekuna życia umysłowego uczelni krakowskiej. Nauczanie filozofii nie było wszak oderwane do problematyki światopoglądowej. Stąd oczywista kontrola nie tylko kanclerza-biskupa krakowskiego, ale również samego wydziału teologii.

Zachowało się wiele świadectw mistrzów wydziału filozofii, którzy skarżyli się, że nie mogą swobodnie wykładać problematyki filozoficznej, aby nie wywoływać zarzutów doktorów teologii. Ci bowiem powiadali, że filozofowie wchodzą na obce sobie tereny. Uniwersytet Krakowski nie miał początkowo wydziału teologii. Powstał on ok. 1400 r. dzięki inicjatywie pary królewskiej Jadwigi i Jagiełły, którzy przyczynili się waleń do materialnego odrodzenia uczelni. Ten drugi akt odnowienia działalności uczelni wiązał się ze zmianą orientacji filozoficznej mistrzów krakowskich i przyczynił się do ukształtowania się nowego typu uczelni wzorowanego już na modelu wszechniczy paryskiej. Nastąpiły także istotne zmiany w programach nauczania, głównie na wydziale filozofii, a po inkorporacji studium dominikańskiego do wydziału teologii, co

nastąpiło po śmierci Benedykta Hessego z Krakowa, wielkiego nominalisty i rektora, wzrosły znacznie jego funkcje kontrolne i przewaga elementów konserwatywnych na uczelni. Zmiany programowe, jakie nastąpiły w tych pierwszych latach odrodzenia uczelni krakowskiej, ukształtowały także główne tendencje doktrynalne filozofii polskiej tego wieku.

Swoistością polskiej filozofii pierwszej połowy XV w. nie był jednak zbyt często przez badaczy podkreślany praktycyzm zainteresowań, głównie idący w kierunku problematyki prawno-politycznej, ta bowiem przeważała w poprzednim stuleciu, ale recepcja nominalizmu w formie, jaką nadał mu uczony paryski, filozof i logik Jan Buridan. Po pracach ks. K. Michalskiego, których konkluzje zostały pogłębione przez badaczy ostatnich lat, możemy więc powiedzieć o obecności i roli tego kierunku doktrynalnego na uczelni krakowskiej. Nominalizm bowiem doprowadził do wspólnego rozkwitu nie tylko problematyki społeczno-politycznej, ale również dyscyplin matematyczno-przyrodniczych. Dotykamy tym samym ważnego zagadnienia, którego wyjaśnienie pozwoli na rekonstrukcję roli Benedykta Hessego z Krakowa i Pawła z Worczyna w dziejach nominalizmu krakowskiego.

Po śmierci Kazimierza zwanego Wielkim, wielkie dzieło powołania Uniwersytetu upadało, głównie z powodu braku środków finansowych. Zła sytuacja materialna powodowała, że studenci i mistrzowie krakowscy często emigrowali na obce uczelnie, głównie jednak do pobliskiej Pragi, która w tym czasie przeżywała rozkwit. Nie stanowił przeszkody język, nauczano po łacinie. Uniwersytet praski stał się miejscem sporów narodowościowych, które znalazły swój wyraz w podziałach filozoficznych. W pewnym momencie, gdy sporom tym przewodził Jan Hus, doszło do eksplozji niezadowolenia społecznego kanalizowanego dotychczas przez reformatorów. Kazania Husa nie tylko nawoływały do reformy Kościoła, skierowane były także przeciwko wpływom nacji niemieckiej, która panowała na uczelni i w urzędach praskich. Osobliwością podtekstów filozoficznych działalności Husa było to, że nawiązywał on do skrajnie realistycznych koncepcji angielskiego reformatora Johna Wiklefa. Szczególną popularnością cieszyły się jego pisma: *De Ecclesia* i traktat pt. *De universalibus*, poświęcony pojęciom ogólnym. Wiklef przyjmował, że pojęcia ogólne, podobnie jak pojęcia jednostkowe, mają realnie istniejący desygnat, czyli obiekt oznaczany przez daną nazwę. A więc takie pojęcia jak Dobro czy Sprawiedliwość muszą posiadać rzeczywisty desygnat, będący dobrem i sprawiedliwością. Antytetyczne stanowisko zajęli nominaliści prasy, którzy wskazywali, że pojęcie ogólne jako takie realnie nie istnieje i nie oznacza żadnego realnego desygnatu, jest tylko słowem znaczącym, pewnym sposobem wypowiedzania się. Wedle ich interpretacji istnieć miały wyłącznie nazwy jednostkowe, gdyż istnieją jedynie przedmioty jednostkowe. Jak łatwo zauważyć, w tych sformułowaniach objawiła się walka dwóch postaw poznawczych i wiedzotwórczych. Mówiąc bardziej nowoczesnym językiem, pojawiało się pytanie:

czy cały świat można opisać wyłącznie w zdaniach zawierających pojęcia jednostkowe, czy też dla tego opisu nieodzowne są pojęcia ogólne? Osobliwością tego sporu było, że nowe prądy intelektualne i filozoficzne, a więc humanizm, akcentowały bardziej nominalistyczne rozwiązania tego pytania. Chociaż nie było to regułą.

Mozaikę prądów filozoficznych tego okresu można przedstawić w postaci dwóch jego odłamów. Pierwszy skupiał kierunki realistyczne, drugi natomiast kierunki nominalistyczne. Kierunek realistyczny miał już w starożytności znamienitych przedstawicieli: Platona i Arystotelesa i zwany był również *via antiqua*, starą drogą. Do realizmu umiarkowanego nawiązali wielcy filozofowie wieków średnich: Tomasz z Akwinu, Albert Wielki, Duns Szkot. Nowy kierunek, obejmujący filozofię nominalistyczną zwaną *via moderna*, czyli nową drogą, nie był nowością w XIX w. Nowością było zastosowanie jego zasad metodologicznych, sformułowanych już w XII w. przez Piotra Abelarda, do dyscyplin pozalogicznych. Nominalizm zyskał dwóch wielkich zwolenników w osobach Wilhelma Ockhama (zm. w 1349) oraz jego ucznia Jana Buridana (zm. 1365). System filozoficzny, jaki głosili, przyjął tezy wyjściowe odmienne od realistów, początkowo bowiem ograniczał się on do ważnego problemu, jakim było pochodzenie pojęć ogólnych i istnienie ich desygnatów. Arystoteles był twórcą umiarkowanej postaci realizmu, który przyjmował, że pojęcie ogólne istnieje, ale w postaci cech ogólnych w każdym desygnacie, czyli pojęcie takie jak człowiek istnieje w postaci właściwych tylko człowiekowi cech ogólnych przejawiających się w każdej jednostce. Nie ma jednak człowieka jako takiego, będącego bytem ogólnym, w oderwaniu do jednostek. Istnieją tylko rzeczy jednostkowe, a pojęcie ogólne jest z tymi pojęciami integralnie związane. Arystotelesowski ideał nauki akcentujący poznanie substancjalne i istoty badanego przedmiotu stał się jednak w XIV w. hamulcem rozwoju nauk ścisłych. W tej sytuacji krytyka dziedzictwa arystotelesowskiego oznaczała także odrzucenie realistycznych interpretacji jego zasad. Metodologia nominalistyczna zaczęła zwracać baczniejszą uwagę na rzeczy jednostkowe. Nominaliści uważali, że istnieją wyłącznie rzeczy jednostkowe, a pojęcia ogólne stanowią „powiew słowa” w istocie, realnie nie istnieją, są tylko pewnym sposobem orzekania o rzeczach. William Ockham w walce z realistycznymi konsekwencjami tego sporu sformułował zasadę metodologiczną znaną jako „brzytwa Ockhama”, zalecającą unikania tworzenia pojęć ogólnych „ponad potrzebę”. Zasada ta kierowała zainteresowanie filozofów ku rzeczywistym problemom, a nie pozornym hipostazom. Tym samym nominalizm stał się narzędziem głębokich przemian w metodologii i problematyce filozoficznej, przyczynił się waleń do reorientacji filozofii tego okresu i do rozkładu filozofii scholastycznej. Losy nominalizmu w wersji, jaką nadał jej Ockham i Buridan, o tyle są istotne dla naszych rozważań, że ich dzieła różnymi drogami, ale głównie poprzez Heidelberg i Pragę, przybyły do Krakowa. Burydanizm był w tym czasie kierunkiem, który ze względu na polityczne powiązania jego zwolenników, był przedmiotem prześladowania na

uczelni paryskiej. W wyniku akcji politycznej uniwersytet ten opowiedział się za realizmem filozoficznym. Burydanizm zmuszony do ucieczki znalazł życzliwe przyjęcie w Pradze, a także w Krakowie. Konsekwencje tego procesu okazały się głębokie i ważne, przyspieszają rozwój nauk przyrodniczych i matematycznych, problematyki etycznej i społeczno-politycznej.

W Pradze czeskiej spór o sposób istnienia desygnatów pojęć ogólnych podzielił całą społeczność uniwersytecką, za rozwiązaniami nominalistycznymi opowiedziała się nacja niemiecka, do której dołączyli się także w większości Polacy przebywający nad Wełtawą. Czesi natomiast opowiedzieli się jednoznacznie za realizmem skrajnym. Dalszy przebieg tych sporów doprowadził do kilku fal emigracji studentów i profesorów praskich, którzy przybywali do Krakowa i przyczyniali się do początków uczelni w Erfurcie i Lipsku. Szczęśliwie się złożyło, że wypadki powyższe, a więc emigracja Polaków i częściowo Czechów przypadła na próby odrodzenia działalności uczelni krakowskiej przez Jagiełłę. Jak widzimy, starania te znalazły poparcie u różnych sił, w tym także wśród profesury polskiej przybyłej z Pragi i rzeszy studentów. Odrodzeniem uczelni zainteresowany był także Kościół polski, który potrzebował wykształconych teologów i misjonarzy dla działalności misyjnej na Litwie.

W Krakowie zjawia się Hieronim z Pragi, który został spowiednikiem królewskim, Jan Szczekna i Mateusz z Krakowa, obydwaj znakomici profesorowie prasy. Przybywają prawnicy: Paweł z Włódkowic i Stanisław ze Skarbimierza, a także teolodzy: Jan Isner, późniejszy rektor uczelni Mikołaj z Gorzkowa, Jan Wygand, Bartłomiej z Jasła i wielu innych. Odnowienie działalności Uniwersytetu Krakowskiego wiązało się nie tylko z nowymi nadaniami królewskimi, które zdecydowanie poprawiały jego sytuację materialną, ale także z reformą programową. Uczelnia powiększyła się o wydział teologii i wzorowała się tym samym na wzorcu paryskim. Zmieniała się również rola profesorów i studentów krakowskich, zmianie uległ skład socjalny studentów. Wszystkie te przemiany wiązały się również z widocznym wpływem wydziału teologii i Kościoła. Kanclerzem uczelni został biskup krakowski, wprowadzono kolegia dla profesorów i bursy dla studentów, w których panowały rygory klasztorne. Poprzez własne beneficja Kościół wpływał na personalne obsadzanie katedr i realizację programów nauczania. Kanclerz nadawał także stopnie naukowe doktora teologii. Przybysze z Pragi przywieźli ze sobą nie tylko biblioteki, ale także wzorce programów nauczania. Nie wyjaśnia to jednak do końca pojawienia się nominalizmu nad Wisłą. Zdecydowały bowiem o tym względy doktrynalne.

Wedle Stanisława ze Skarbimierza, rektora uczelni krakowskiej, istnieją trzy dyscypliny, które stanowić mają podstawę nauczania. Spośród tych dziedzin, teologia i prawo leczą duszę i choroby społeczne, służą bowiem człowiekowi tak, jak służy medycyna, która leczy ciało i choroby. W ujęciu zadań filozofii i teologii widoczne jest typowe dla tego okresu dążenie do redukcji obowiązków religii do walki

z grzechem ludzkim w sferze moralnej, podczas gdy pozostałe dyscypliny miały zwalczać występki w życiu społecznym i wszelkie braki wynikające z niedostatków samej natury ludzkiej. *Artes liberales*, sztuki wolne, filozofia, której nauczano oprócz sztuk na wydziale filozofii, miały więc charakter przygotowawczy ze względów zasadniczych. Filozofia jednak cieszyła się szczególnym uznaniem. Stanisław ze Skarbimierza pisał, że

nauka ta jest cudowna, pożyteczna i chwalebna. Zawiera *trivium* i *quadrivium*, obejmuje bowiem ortografię, etymologię, składnię i prozodię, posługuje się retoryką. Monastyką, by uczyć żyć cnotliwie w stosunku do samego siebie. Posługuje się dalej ekonomiką bowiem skłania się by drugiemu zła nie czynić i zakazuje tego; wkracza również na teren polityki, bowiem naucza oddawać każdemu to, co mu z prawa się należy. Uczy również geometrii i arytmetyki, astronomii, zajmuje się również od strony praktycznej muzyką, korzysta także z medycyny.

Jeśli nauki wyzwolone są chwalebne i godne szacunku, to nie mniejszym szacunkiem trzeba darzyć mistrzów tego wydziału.

Cóż nam tedy rzec o samych mistrzach wydziału nauk wyzwolonych? Gramatyka, którą uprawiają stanowi fundament wiedzy, retoryka jest jej ozdobą, logika uczy jak odróżnić prawdę od fałszu; geometria wskazuje, jak mierzyć ziemię i niebo, arytmetyka uczy obliczeń trudnych i godnych podziwu, muzyka wskazuje na tony zgodne ze sobą i harmonijne, metafizyka uczy dociekań tajemnic boskich zaś astronomia rozważać tory gwiazd, wschody i zachody konstelacji, budowę sfer i wpływ planet. Naukom zaliczonym do *artes liberales*, a przede wszystkim samej filozofii należy się w końcu cześć i uwielbienie, albo to przez nie pomnażają się zaszczyty Kościoła i pożytków doznaje Królestwo Polskie, one także wzbogacają ciało, zaś duszom przydają szlachetności oraz uświetniają sam majestat królewski.

Ostatnie badania, jakie przeprowadzono nad filozofią polską w XV w., wskazują, że lata panowania nominalizmu krakowskiego dają się uporządkować w trzy wyraźne okresy. Pierwszy to lata 1390-1415, w którym panowała bierna recepcja pism Buridana i Ockhama wypierających z nauczania dzieła pisane w duchu realistycznym. Trzon słowny stanowiły dzieła Buridana, jego komentarze do pism Arystotelesa, do *Fizyki*, *Etyki nikomachejskiej* i pozostałych mniejszych pism przyrodniczych. Pismom Buridana towarzyszyły komentarze nominalistów Marsyliusza z Inghen i Wawrzyńca Londoriusa, które preferowano w zakresie logiki. Drugi okres przypadł na lata 1415-1440. Charakteryzuje się wyraźną samodzielnością mistrzów krakowskich, którzy odchodzą od importowanych wzorów. W grupie tej przewodzi Benedykt Hesse z Krakowa oraz Paweł z Worczyna. Okres trzeci trwał do 1456 r., tzn. do śmierci Benedykta Hessego. Był to okres powolnego wyhamowywania wpływów nominalizmu. W nauczaniu filozofii pojawiają się nowe prądy, następuje powrót do *via antiqua*: albertyzmu, tomizmu i szkotyizmu. Kształtuje się koncepcja eklektyczna filozofii, która łączy różne szkoły, nominalizm w filozofii przyrody i naukach przyrodniczych i dawne kierunki, które poczęły skutecznie hamować pojawiające się wpływy humanizmu. Oczywiście jest, że

jak poprzednio zadecydowały o tym procesie czynniki zewnętrzne, wielka reforma studiów, jaką przeprowadzono na uniwersytecie paryskim.

Benedykt Hesse z Krakowa był synem mieszczańskiej rodziny i na uczelni pojawił się w 1407 r., dość szybko uzyskując tytuły naukowe, bakałarzem został w 1411 r., magistrem filozofii w 1415 r., a doktorem teologii w 1431 r. Był również doktorem praw, dwukrotnie wybierano go dziekanem wydziału filozofii (1421, 1424-1425) i sześciokrotnie rektorem uniwersytetu. Zgodnie z programem, Benedykt Hesse komentował dzieła Arystotelesa. Wykład dawał mu jednak możliwości własnego komentarza. Z okresu 1416-1429 zachowało się kilka komentarzy tego filozofa do *Kategorii*, *Isagogi* i *Peri hermeneias* Arystotelesa. Komentarze Benedykta były wykorzystywane w nauczaniu logiki w duchu nominalistycznym przynajmniej do końca pierwszej połowy XV w. Świadczą o tym zachowane liczne kopie tych pism i przeróbki. Ale oprócz oryginalnych komentarzy z zakresu logiki powstaje samodzielny komentarz krakowskiego filozofa Andrzeja Wężyka do *Fizyki* Arystotelesa. Tym tropem idzie następnie Andrzej z Kokorzyna i Benedykt Hesse z Krakowa, którzy piszą własne podręczniki fizyki, gdyż tak na pewno można nazwać ówczesne komentarze do *Fizyki* Arystotelesa. Paweł z Worczyna pisze komentarz do *De generatione et corruptione* Arystotelesa, Jan ze Słupczy do *De caelo*, a Piotr ze Sienna do *Meteorów*. Wpływ nominalizmu widoczny jest także w zakresie etyki i antropologii filozoficznej. Do *Etyki nikomachejskiej* komentarz pisze Paweł z Worczyna w 1424 r. – druga wybitna postać tego okresu. Pochodził być może z okolic Lipska, a w Krakowie pojawił się po studiach w Pradze i Lipsku, w 1426 r. uzyskał magisterium teologii i nadal nauczał na wydziale filozofii. Paweł z Worczyna był związany ze środowiskiem krakowskim i z Benedyktem Hessem łączyła go nie tylko wspólna postawa praktycystyczna, ale także dążenie do wyswobodzenia uprawianych dyscyplin od wpływów realistycznej metafizyki, a filozofii od teologii. O osobliwości stanowiska Benedykta świadczy chociażby jego ujęcie relacji filozofii do teologii. W zachowanych kwestiach do *De anima* Benedykt Hesse wyróżniał filozofię nadprzyrodzoną, czyli teologię od filozofii przyrodzonej, czyli ludzkiej, którą dzielił na część praktyczną i teoretyczną. Filozofia teoretyczna natomiast obejmowała dyscypliny abstrakcyjne jak matematykę i metafizykę oraz nieabstrakcyjne, czyli filozofię i medycynę. Do filozofii praktycznej włączył natomiast etykę, politykę i ekonomikę oraz dyscypliny wytwórcze obejmujące siedem sztuk wyzwolonych i siedem sztuk mechanicznych. Istotą i nowością tej klasyfikacji było to, że obejmowała ona nie tylko nauki filozoficzne, ale również teologię i medycynę. W ten sposób teologia stawała się częścią filozofii. Takie stanowisko było niewątpliwie nowością w Krakowie i oznaczało zerwanie z tradycją augustyńską lub tomistyczną, która filozofię podporządkowywała teologii. Ale ważne było także wyodrębnienie filozofii przyrody i medycyny z zakresu nauk teoretycznych. W komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa Benedykt Hesse pisał:

Filozofia naturalna nie jest bardziej teoretyczna niż filozofia moralna. Jednakże filozofia moralna nie jest teoretyczna. A zatem również filozofia naturalna nie jest teoretyczna [...]. A ponadto trzeba zauważyć, że celem filozofii moralnej jest działanie, zatem filozofia naturalna jest nauką praktyczną [...], filozofia naturalna podporządkowana jest więc w sposób ostateczny działaniu, jest ono jej właściwym celem.

Nominaliści krakowscy również oryginalnie rozwiązali relacje filozofii do teologii. Opowiedzieli się za całkowitym ich rozdziałem. Była to nowa koncepcja metodologiczna i po raz pierwszy została przedstawiona przez Pawła z Worczyna w jego komentarzu do *De anima* Arystotelesa z 1417 r. Filozof ten wyróżnił w nim trojkie kryterium prawdy: istnieją jego zdaniem prawdy wiary (*ratio fidei*), prawdy filozofii (*ratio philosophorum*) oraz prawdy wynikające z poznania rozumowego (*ratio naturalis, lumen naturale*). Prawdy wiary są ostoją wiary i teologii, prawdy wiary to stanowisko tradycji arystotelesowskiej. Ale filozofia nie może się opierać wyłącznie na autorytecie Filozofa, tak bowiem zwano Arystotelesa. Zdaniem Pawła z Worczyna również Arystoteles błędził. Jedyną pewną podstawą poznania jest rozum ludzki, który jest zdolny do weryfikacji twierdzeń różnych filozofów i wyników konkretnego poznania. Czyniąc więc z filozofii dyscyplinę samodzielną, dawał jednak pierwszeństwo argumentacji rozumowej. Przyznając, że jest rzeczą niemożliwą udowodnienie drogą rozumową pewnych twierdzeń wiary, np. nieśmiertelności jednostkowej duszy ludzkiej, powiadał, że dowodzenie prawdziwości tych dogmatów powinno być obowiązkiem teologów, a nie filozofów. Poglądy Pawła z Worczyna w tym zakresie były więc radykalne. Odrzucał bowiem nie tylko autorytet Arystotelesa, którego twierdzenia miały – jego zdaniem – różną siłę dowodową. Falsyfikację twierdzeń Arystotelesa można przeprowadzić jedynie na drodze rozumowej.

Jest godne uwagi, że poglądy takie nie były odosobnione. Podobne stanowisko zajęł Benedykt Hesse w *Quaestiones* do *De anima* Arystotelesa w latach 1415-1430. Powiada w nich, że istnieją trzy niezależne od siebie sfery poznania, którym odpowiadają prawdy wiary. Prawdy rozumu naturalnego i prawdy filozofii. W rozróżnieniu tym filozofowie krakowscy szli niewątpliwie tropem Jana Buridana i opowiadali się za samodzielnością filozofii przyrody, wykorzystując znane już nam wątki awerroistyczne. Autorytety nie mają wielkiej wartości poznawczej. Prawdy zdobyte przez rozum naturalny natomiast wynikają z poznania oczywistego, z poznania pierwszych zasad bądź też zostały zdobyte poprzez dowodzenie. Poznanie takie jest więc pewniejsze od wyników uzyskanych inną drogą. Stanowisko takie było rzadkim głosem sprzeciwu wobec autorytetu Arystotelesa, którego opinie identyfikowano z Prawdą. Jest wielce prawdopodobne, że poglądy tych krakowskich filozofów zmierzały do uznania twierdzeń Arystotelesa za produkt historyczny, jego autorytet wszak nie mógł zastąpić koniecznego badania przyrody. Była to ważna i cenna zasada metodologiczna, której praktyczne wykorzystanie musiało doprowadzić do rozwoju nauk przyrodniczych i zmiany istniejących poglądów.

Paweł z Worczyna jest autorem cennego, eklektycznego komentarza do *Etyki niko-machejskiej* Arystotelesa, który służył kilku pokoleniom mistrzów krakowskich jako podręcznik. Filozofia moralna w nim wykładana miała kształtować postawę moralną jednostek i ułatwiać poznanie zasad działania moralnego. Pierwszy cel narzucał dyscyplinie pewien praktycyzm, drugi zaś czynił z tej nauki dyscyplinę teoretyczną. Nie była to myśl nowa, ale takiej nauczano w Krakowie. Już Buridan powiadała, że filozofia moralna powinna uczyć człowieka, jak winien żyć i działać. Przedmiotem filozofii moralnej nie jest cnota, jak uważali stoicy, ani abstrakcyjne dobro człowieka, nie jest także człowiek ujmowany w abstrakcyjnych relacjach do Boga, ale człowiek konkretny, żyjący *hic et nunc*, ujmowany jako istota społeczna mogąca osiągnąć rzeczywiste szczęście. Jeśli bowiem człowiek chce być szczęśliwy, to musi działać w konkretnych warunkach na rzecz dobra wspólnego. Na tej podstawie wnioskowano, że jeśli istnieją dwa różne porządki, jeden typowy dla filozofii, a drugi dla teologii, to muszą istnieć także dwie różne perspektywy spraw moralnych. Była to więc etyka nominalistyczna. Praktycyzm jego koncepcji wyrażał się także w ujęciu filozofii moralnej jako dyscypliny wyższej od nauk spekulatywnych. Jeśli bowiem filozofia moralna ma prowadzić człowieka do szczęścia, to jest niewątpliwie w każdym porządku dyscypliną wyższą od dyscyplin teoretycznych, które zajmują się tylko poznaniem. Komentując jeden z fragmentów tekstów Arystotelesa, napisze: „zastanawiamy się bowiem nad sprawnością nie dla samego poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi, bo w przeciwnym przypadku nie mielibyśmy żadnego pożytku z tych rozważań”.

Mistrzowie Uniwersytetu Krakowskiego korzystali z tych inspiracji w nauczaniu filozofii. Uczelnia natomiast stała się dzięki ich twórczości i działalności nauczycielskiej uznanym w skali międzynarodowej ośrodkiem studiów filozoficzno-przyrodniczych.

Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza, czyli krakowska szkoła prawna w obronie polskiej racji stanu

Działalność Pawła Włodkowica i Stanisława ze Skarbimierza jest ściśle związana z Uniwersytetem Krakowskim i jego szkołą prawniczą. W swoim dziele mieli oni poprzedników, a wśród nich teologa i reformatora Mateusza z Krakowa oraz filozofa Pawła z Worczyna. Działali w atmosferze intelektualnej, jaka na uczelni ukształtowała się po odrodzeniu jej działalności dzięki inicjatywie króla Jagiełły i królowej Jadwigi. Lata następne tworzą w dziejach politycznych i kulturalnych okres wyjątkowy. W przemiany, jakim podlegało królestwo, włączyła się również Akademia Krakowska, a szczególnie jej wydział prawa. Wśród problemów żywo rozważanych znalazły się zagadnienia prawne związane z działalnością państwa i jego urzędów, reprezentacją monarchy i interesów państwa za granicą na dworach papieskich i władców europejskich, naprawą Kościoła i rozwiązaniem zagrożenia krzyżackiego. Szczególnie dwa ostatnie zagadnienia miały liczne podteksty prawne.

Pierwszy z tej grupy polskich uczonych, Mateusz z Krakowa, był profesorem uczelni krakowskiej tylko kilka lat, swoją karierę teologiczną natomiast zakończył jako biskup Heidelbergu. Wpłynął jednak w tym krótkim okresie na kształt doktrynalny nauczania. Wcześniej działał na uniwersytecie praskim, skąd nad Wisłę przybył na zaproszenie króla polskiego wraz z innymi profesorami i studentami przebywającymi w tym czasie nad Wełtawą. Praga przeżywała wówczas ożywienie polityczne i narodowe, które znalazły oparcie w dysputach filozoficznych na uczelni oraz w żądaniu reformy Kościoła. Żądaniom tym przewodził sławny teolog, kaznodzieja Kaplicy Betlejemskiej, Jan Hus, który wraz ze Stanisławem ze Znojma i Stefanem Paleczem doprowadził do zwycięstwa żywiołu narodowego, czeskiego na uczelni praskiej, oraz realizmu skrajnego w nauczaniu filozofii. Zwycięstwo tej orientacji filozoficznej jednak spowodowało, że nominaliści, którzy wcześniej pojawili się nad Wełtawą, musieli szukać nowego miejsca działania. Szczęśliwie wypadki w Pradze zbiegły się z próbą reformy uczelni krakowskiej, która potrzebowała nowych sił nauczycielskich. W ten sposób nominalizm pojawił się nad Wisłą.

Ten nowy duch filozofii, nawiązujący do tez Wilhelma Okchama i Jana Buridana, przejawiał się przede wszystkim w metodologii badań, w której odchodzono od rozważań bytów intencjonalnych szkotystów czy też badań złożonych zależności formy substancjalnej od materii prowadzonych głównie przez tomistów. Nominaliści zwracali uwagę na konkret, jednostkę i w każdej nieomal dziedzinie filozofii postulowali potrzebę zmiany przedmiotu badań. Badania ostatnich lat dowiodły, że głównymi dziedzinami wpływów tej nowej metodologii była filozofia przyrody i etyka. Głównym zaś przedstawicielem tej nowej postawy był m.in. Mateusz z Krakowa, który nie tylko przeniósł na grunt polski szersze zainteresowanie paryskimi prądami doktrynalnymi, ale także zainteresował teologów krakowskich programem reformy Kościoła i bardziej praktycystycznym ujęciem problematyki teologicznej. Teologia XIV w. przeżywała kryzys, głównie z powodu zbyt głębokiego powiązania ze spekulacją i oderwaniem od życia praktycznego. Mateusz był nominalistą i w swoich pismach wskazywał, że teologia jest wiedzą, ale tylko prawdopodobną, gdyż jej głównym celem jest moralne uformowanie człowieka i w tym zakresie przyznawał, że ma znaczenie ważniejsze od takiej np. medycyny. Życie moralne, zgodne z duchem Ewangelii, powinno być głównym przedmiotem zainteresowania teologii. Stąd też rozważania teologiczne i antropologia filozoficzna Mateusza z Krakowa mają akcenty wyraźnie praktyczne. Ale nie tylko. Mateusz podkreślał, że również rzeczy zewnętrzne mają swoją wartość dla człowieka, gdyż są warunkiem osiągnięcia szczęścia.

Postawa taka nawiązywała do haseł nominalistycznych, także w zakresie problematyki społecznej i kościelnej. Ta nowa optyka problematyki filozoficznej i etycznej musiała wpłynąć niewątpliwie na rozwiązania szczegółowe. Dlatego także indywidualum staje się przedmiotem analizy psychologicznej w jego twórczości z zakresu tzw. teologii pastoralnej. Nowe ujęcie zadań teologii opiera się przede wszystkim na znajomości rzeczywistych potrzeb człowieka i na rozumieniu wskazań ewangelicznych, nie polega zaś jedynie na przestrzeganiu praktyk i przepisów, które w swym sformalizowanym kształcie stanowią zaprzeczenie autentycznej tradycji ewangelicznej. Człowiek to nie tylko członek świeckiego królestwa, a więc poddany władzy świeckiej, to człowiek wierzący, religijny i jako taki właśnie jest on członkiem społeczności Kościoła i powinien mieć prawo wypowiedzania się w jego sprawach. Wynika z tego nowa wizja soborów i udziału w nich wiernych. Reforma Kościoła musi się więc rozpocząć od społeczności wiernych, stanowiących jego podstawę. Kościół bowiem, wskazywał Mateusz z Krakowa, nie składa się tylko z duchownych, ale także z wiernych, których reprezentanci tworzą sobór i sprawują tym samym najwyższą władzę w Kościele. Była to niewątpliwie idea, która w swych zarysach nawiązywała do poglądów Ockhama i jego komentatorów, wskazywała także na potrzebę decentralizacji władzy kościelnej i odrzucenie władzy papieskiej na korzyść pozycji soboru jako zbiorowego reprezentanta wszystkich wiernych.

Idee Mateusza z Krakowa zostały podjęte i pogłębione przez innych mistrzów krakowskich. Wśród tych mistrzów na naszą uwagę zasługuje działalność i twórczość dwóch najwybitniejszych przedstawicieli krakowskiej szkoły prawnej, Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica.

Stanisław ze Skarbimierza zasłynął równocześnie z Mateuszem z Krakowa. Wykształcenie prawnicze uzyskał w uczelni praskiej i dał się poznać krakowskiej uczelni jako znakomity legista już w czasie otwarcia roku akademickiego w 1400 r., gdy – zgodnie z obyczajem – wygłosił kazanie inauguracyjne zawierające również pewien program działania nowo reaktywowanej uczelni. Motywem tego kazania jest wizja tronu Bożego otoczonego czterema zwierzętami zaczerpnięta z Apokalipsy św. Jana. Tekst Janowego dzieła jest podstawą czytelnej alegorezy, która identyfikuje zwierzęta z czterema wydziałami uniwersytetu, wspierającymi cały gmach nauk. Kazanie zawiera pochwałę nauk, a w szczególności prawa, które w jego ujęciu staje się wiedzą najcenniejszą, gdyż także praktyczną. Pozostałe nauki uprawiane na wydziałach uczestniczą pośrednio w tej laudacji prawa. Kazanie powyższe potwierdza jednak istniejący pogląd, że odnowa uniwersytetu nie zmieniła oblicza zarówno samej uczelni – która zachowała świecki i państwowy charakter – jak i społecznej i nauczycielskiej roli mistrzów. Uniwersytet miał przekazywać pewną wiedzę, która mieściła się w tradycyjnych ramach nauczania i mogła być społecznie użyteczna, a od samodzielności oraz indywidualności mistrza zależało, ile w niej było nowych akcentów czy też programowych nowinek. Ta powolna ewolucja jest łatwa do prześledzenia na podstawie istniejących programów studiów, z których dwa co najmniej należałoby wziąć pod uwagę: uchwalony w kwietniu 1406 r. oraz w 1449 r. Okazuje się, że ten drugi program uwzględnia już wpływy wczesnego humanizmu, który najwyraźniej przejawiał się w nowych przedmiotach i podręcznikach, a także w wyborze miejsca wykładów. W pewnych bowiem przypadkach prowadzono je poza murami i salami uczelni, na terenie prywatnym. Z twórczości ściśle uniwersyteckiej Stanisława ze Skarbimierza niewiele pozostało. Jedyny traktat naukowy z teologii jest poświęcony Wklefowi oraz Husowi i jako *Determinatio* powstał już po soborze w Konstancji. Pozostawił on jednak zbiór prawie pięciuset kazań i mów uniwersyteckich na różne tematy uczelniane i społeczne. Poruszał w nich tematy ważne i mniej istotne. Kilka jednak zagadnień przewijało się jak *cantus firmus* w tym zbiorze. Najważniejsze było niewątpliwie zagadnienie sprawiedliwości i dobra wspólnego oraz wojny sprawiedliwej. Jako prawnik cenił prawo stanowione, ale przyznawał, że musi się ono opierać na wartościach najcenniejszych, także na sprawiedliwości i równości. Wartości te nadają temu prawu nieodzowny kształt moralny. Bez sprawiedliwości bowiem w rządach państwo staje się terenem walk zbójców – oto główna myśl, w której rozpoznać łatwo wpływ *De civitate Dei* Augustyna. Szczególna w tym dziele zachowania siły i potęgi państwa jest rolą mądrości, która warunkuje pragmatyczną stronę działania prawa. Stąd też wyjątkowa

rola ludzi mądrych, czyli mędrców, ale nie są nimi dawni filozofowie, tylko powinien być nim władca, który jednak korzysta z pomocy innych ludzi rozważnych i świątłych. W ten sposób życie staje się dążeniem do wspólnego pożytku. Inną problematykę porusza Stanisław w kazaniu 30. ze zbioru *Sermones sapientiales*, które znane jest pt. *O wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej*. Temat główny kazania był pod względem publicystycznym bardzo aktualny ze względu na liczne zatargi Polski z Zakonem Rycerskim Najświętszej Marii Panny. Prawo rzymskie znało pojęcie zbrojnej przemocy określanej jako wojna i dzieliło ją na *bellum iustum*, co oznaczało wojnę prawdziwą, prowadzoną przez suwerenne państwa oraz na *bellum servile*, która już nie była wojną prawdziwą. Prowadzono ją przeciwko wrogowi wewnętrznemu, np. buntującym się niewolnikom lub przeciwnikom niecywilizowanym. Teraz, pod wpływem potrzeby i sytuacji politycznej, kształtuje się nowe ujęcie wojny sprawiedliwej. Mamy więc w tym kazaniu wykład zasad ogólnych, ale także ważne stwierdzenia odnoszące się do wojny prowadzonej przez chrześcijańskiego władcę w sojuszu z „niewiernymi”. Jest zrozumiałe, że chodziło tu o konkretną, aktualną sytuację, w której wojska Jagiełły korzystały z sił litewskich i innych w walce z Zakonem. Dla dalszego wykładu jest nieodzowne przypomnienie dziejów sporu polsko-krzyżackiego.

Przypomnijmy w tym miejscu krótko, że zakon ten powstał na terenie Jerozolimy podczas trzeciej wyprawy krzyżowej w latach 1189-1190 i spełniał początkowo posługi szpitalne. Około 1230 r. pojawił się na ziemi chełmińskiej na zaproszenie ks. Konrada Mazowieckiego po krótkim pobycie na ziemi węgierskiej. Był niewielki i pod rządami mistrza zakonu Henryka z Salzy liczył ok. 20 zakonników. A losy jego przebiegały następująco: przeniesiony po zakończeniu wyprawy krzyżowej do Wenecji, znalazł się w trudnej sytuacji, gdyż bez środków materialnych i nowych celów. Był uwikłany także w złożoną sytuację polityczną układów między papieżem a cesarzem, która nie zapewniała przyszłości zakonu. Cesarz Fryderyk II bowiem prowadził walkę z papieżem na terenie Italii. Z Wenecji zakonnicy udali się na Węgry, dokąd zostali zaproszeni w 1211 r. przez króla węgierskiego. Przyznano im ziemie Siedmiogrodu z prawem prowadzenia wolnego handlu i częściowe zwolnienie z podatków. Krzyżacy zaś za wszystkie dobrodziejstwa mieli pilnować południowej granicy kraju. Tymczasem zakonnicy, wbrew zawartym umowom, dążyli tajemnymi drogami do stworzenia samodzielnego państwa niezależnego od króla węgierskiego. Budowali nowe osady i zamki, sprowadzali także niemieckich kolonistów. Byli aktywni także w Rzymie, gdzie własnymi drogami otrzymali od papieża zatwierdzenie darowizny węgierskiej. W ten sposób uzyskali również kanoniczną opiekę Kościoła. Trudności pojawiły się z chwilą, gdy Henryk z Salzy wszczął tajemne starania, aby całkowicie uniezależnić się od króla węgierskiego i przejść pod zwierzchnictwo Rzymu. Znowu papież Honoriusz II poparł starania zakonu i dzięki jego decyzji Krzyżacy uzyskali trwałe, tj. zgodne z prawem kanonicznym, prawne podstawy organizacji własnego państwa na terenie Węgier.

Węgrzy jednak zareagowali nadzwyczaj roztropnie, niezwłocznie odwołali swoją darowiznę i zażądali od zakonników, aby ci opuścili kraj. W końcu w 1225 r. mądry król Andrzej II usunął siłą zakonników z Węgier, widząc w ich obecności na swoich ziemiach i działalności zagrożenie dla losów państwa. To, co się nie udało Krzyżakom na terenie Siedmiogrodu, udało się im jednak na terenie ziemi chełmińskiej.

Prusy już od czasów Chrobrego były celem wysiłków zdobywczych i działalności specjalnie utworzonego biskupstwa misyjnego. Nieudolność polskich książąt, brak z ich strony dbałości o perspektywiczne interesy księstw i państwa jako całości, brak scentralizowanej władzy w okresie Polski dzielnicowej doprowadziły do nowych napięć na granicach Mazowsza z Prusami. W tej sytuacji Konrad Mazowiecki, książę Mazowsza, szukając pomocy, zwrócił się do Krzyżaków, proponując użytkowanie ziemi chełmińskiej w zamian za pomoc w nawracaniu Prusów na chrześcijaństwo i opanowanie Prus. Konrad jednak niewiele miał pewnych informacji o wypadkach węgierskich i rzeczywistych celach polityki zakonu. Popełnił wiele błędów w polityce wewnętrznej księstwa. Podjął fatalne w skutkach decyzje polityczne, wyrażając zgodę na przenosiny zakonu z Węgier na ziemię chełmińską.

Krzyżacy w nowym miejscu, podobnie jak na Węgrzech, działali wieloma kanałami. Tym nieoficjalnym, bez zgody księcia Mazowieckiego, uzyskali od cesarza Fryderyka II już w lutym 1226 r. nadanie Prus. Prawa do Prus zostały potwierdzone przez cesarza, który nadał zakonowi prawa książąt Rzeszy. Umocniony w swoich dążeniach, przede wszystkim dzięki proniemieckiej polityce papieży i cesarza, zakon szybko rósł w potęgę ekonomiczną, wzmacniały się także jego wpływy polityczne.

W stosunku do Prusów zakon prowadził politykę eksterminacyjną. Krzyżacy stworzyli bowiem państwo zakonne oparte na przemocy i byli zniechęceni przez rdzennych Prusów. Krzyżacy opanowali także handel i lichwę, która stała się źródłem ich bogactwa.

Połączenie Polski z Litwą, jakie nastąpiło wskutek małżeństwa Jadwigi z Jagiełłą, stanowiło zagrożenie dla planów zakonu, chrzest Litwy przekreślał bowiem oficjalnie ich własne plany misyjne, którzy swoją akcją przeciwko Litwie uzasadniali koniecznością nawrócenia pogańskich Litwinów na prawdziwą wiarę. W tej sytuacji było oczywiste, że koncepcje polityczne ujawniały się pod przykryciem haseł religijnych. Litwa pogańska była więc potrzebna Krzyżakom, Litwa chrześcijańska i w dodatku złączona unią z Polską stanowiła zaporę dla realizacji ich politycznych planów.

Jagiełło porzucił plan swego ojca dążącego do stworzenia litewsko-ruskiego państwa, w którego granicach miała się znajdować stolica Kościoła wschodniego. Ojciec Władysław, Olgierd, poślubił księżniczkę ruską i przyjął prawosławie, podobnie jego bracia. Kultura ruska przenikała niewątpliwie na Litwę, język ruski był jednym z oficjalnych języków kancelarii wielkksiężęcej w Wilnie. Krzyżacy tymczasem rozszerzali swoje panowanie, powołując się na otrzymane przywileje papieskie i cesarskie,

przyznając im ziemie zdobyte na poganach, do których zaliczali wyznawców kościoła wschodniego i heretyków. Przy pomocy rycerstwa europejskiego i pomocy książąt niemieckich budowali własne państwo u ujścia Wisły, opanowując tym samym główną rzekę komunikacyjną i handlową Polski. Państwo zakonne ciągnęło się od Łeby po Kłajpedę pasem wzdłuż Bałtyku i wchodziło prawie 150 km w głąb Polski. Dwa razy w roku podejmowali Krzyżacy zorganizowane wyprawy przeciwko Litwie, Żmudzi i Kurlandii, tj. 2 lutego, w dniu Matki Boskiej Gromnicznej i 15 sierpnia, w dniu Wniebowstąpienia Matki Boskiej, czyniąc z tych wypraw najważniejsze zadanie misyjne. Zakon swoje akcje zbrojne uzasadniał doktryną prawną, której autorem był Henryk z Suzy (zw. *Hostiensis*), dekretalista XIII w. Uważał on, że prawo świeckie powinno wzorować się na prawie kanonicznym, poganie zaś, czyli innowiercy, stoją rzeczywiście poza wszelkim prawem, a więc wojna przeciwko nim jest nie tylko dozwolona, ale i sprawiedliwa. Uzasadnione jest więc szerzenie wiary siłą i zagarnianie ziem podbitych społeczności. Jest zrozumiałe, że ekspansja Krzyżaków i walka ze zjednoczonym frontem polsko-litewskim musiała doprowadzić do podziału opinii europejskich dworów, a także do powstania przekonującej argumentacji prawnej broniącej polityki Polski.

Nie tylko polityka Polski była przeciwstawna krzyżackiej, ale także cała otoczka ideologiczna, w tym oczywiście również argumentacja prawna. Krzyżacy bowiem przedstawiali zwycięstwo pod Grunwaldem jako zwycięstwo barbarzyńców i pogan nad chrześcijaństwem i przystąpili do ataków na Jagiełłę na soborze w Konstancji. Sobór ten został przygotowany przez wcześniejsze zgromadzenie, jakie odbyło się w Pizie w marcu 1409 r., na którym zastosowano praktycznie zasadę koncyliarystyczną i postanowiono wypowiedzieć się na temat władzy dwóch urzędujących papieży. To była sprawa najważniejsza.

Punktem wyjścia rozważań Stanisława ze Skarbimierza stało się pojęcie wojny sprawiedliwej autorstwa legisty hiszpańskiego Rajmunda de Peñaforte. Wymienia więc krakowski kanonista warunki prowadzenia wojny sprawiedliwej. Wskazuje wśród nich, że wojnami sprawiedliwymi, moralnie akceptowanymi są jedynie wojny obronne. Tylko ten rodzaj działań zbrojnych usprawiedliwia zawieranie sojuszy nawet z innowiercami. Napadnięty bowiem kraj znajduje się w stanie nieuniknionej konieczności i dlatego ma prawo korzystać ze wszystkich dozwolonych środków w celu organizowania swojej obrony. Wojna sprawiedliwa to obrona ojczyzny, walka o zwrot zrabowanych ziem czy też środek zmierzający do narzucenia pokoju. Główną motywacją takich działań jest wyłącznie obrona. Walka zbrojna z niegodziwymi chrześcijanami, gdyż i tacy przecież się zdarzają, jest uzasadniona i sojusze z innowiercami w tym przypadku mają cel nadrzędny. Kaznodzieja zwracał także uwagę na obowiązek moralny obrony ojczyzny i nakaz posłuszeństwa oraz karność wojowników walczących w jej obronie. Powiada dalej kanonista, że wojna sprawiedliwa nie

może być prowadzona przez osoby świeckie, jej motywy zaś nie mogą być moralnie niskie, lecz szlachetne. Wojna sprawiedliwa powinna być oparta na prawie Bożym i poczuciu sprawiedliwości. Zrozumiały był adresat tych uwag prawnych. Podstawą ich jest jednak ogólniejsza zasada, wynikająca z prawa natury, która zaleca „zachowanie siebie w istnieniu”. Nikt bowiem nie godzi się na unicestwienie siłą własnej egzystencji. Jest to więc prawo powszechnie, obowiązuje także ludy niecywilizowane. A dalej kanonista krakowski porusza wiele ważnych problemów etycznych: jak dalece jest uzasadnione stosowanie określonych środków dla uzyskania pewnych celów? Pojawia się problem wagi nie tylko dla etyki tego okresu: godzenia celów pragmatycznych i wartościowania etycznego.

Nadal jednak pozostaje pytanie główne: Czy władca chrześcijański może korzystać z pomocy „pogan” w czasie wojny? Jest zrozumiałe, że musi on w toku działań wojennych korzystać z różnych środków, które warunkują zwycięstwo. Niektóre z nich są złe, takim jest niewątpliwie pomoc „pogan”. W tej jednak szczególnej sytuacji wybór właściwych narzędzi staje się zagadnieniem teoretycznym, a nawet moralnie obojętnym.

A ponieważ, gdy ktoś podejmuje sprawiedliwą wojnę, jest dla sprawiedliwości obojętne, czy walczy otwarcie, czy z zasadzki, przeto wolno rozumieć, że co się tyczy sprawiedliwości, nie ma żadnej różnicy, czy czyni to tylko z pomocą chrześcijan sprzymierzonych z poganami, którymi władcy chrześcijańscy mogą się posłużyć tak, jak się posługują zasadzką czy podstępem. Zresztą jeśli władcy ci mogą się posługiwać w wojnach sprawiedliwych procarzami, machinami, armatami i tym podobnym sprzętem, to tym bardziej jeszcze mogą się posłużyć dla stłumienia niesprawiedliwości jakimkolwiek ludźmi. Każdy człowiek bowiem jest najgodniejszym ze stworzeń świata.

Sojusze z „poganami” wynikają więc nie tylko z określonej sytuacji politycznej, ale także z samego prawa natury. Jest ono jednakowe dla wszystkich i decyduje o słuszności wojny jako takiej. Narody „pogańskie” prędzej czy później staną się członkami Kościoła Bożego, o ile tylko postępują zgodnie z prawami natury. W takiej sytuacji nic nie stoi na przeszkodzie, aby władcy mogli korzystać z ich pomocy w wyprawie wojennej.

Niech monarcha i rycerz katolicki rozróżnia między sprawiedliwą a niesprawiedliwą wojną i tylko z upoważnienia prawa lub człowieka niech bierze miecz. A jeśli to ktoś, kto nie ma żadnego zwierzchnika, czy by to był król, czy cesarz, może z własnej mocy, jeśli zachodzi sprawiedliwa przyczyna, rozpocząć wojnę tak przeciwko poddanym, jak przeciwko obcym (*Kazanie de bello iusto*, tł. L. Ehrlicha).

Była to śmiała i nowa doktryna, która zrywała z tradycyjną koncepcją nieustannej walki chrześcijan z niewiernymi, wprowadzała bowiem ograniczenia i istotne rozróżnienia wojny sprawiedliwej od zaborczej, niesprawiedliwej. W kazaniu *De bello iusto* Stanisław ze Skarbimierza nie tylko uzasadniał potrzebę stworzenia wspólnej akcji przeciwko Krzyżakom, ale również sformułował doktrynę mającą poważne konsekwencje praktyczne. Powiadał bowiem, że wojna, jaką Jagiełło prowadzi przeciwko

Krzyżakom, jest moralnie sprawiedliwa. Ważne to stwierdzenie, gdyż uzasadniało politykę Polski na płaszczyźnie prawa kanonicznego.

Teoretyczną osnową odnowicielskich koncepcji wyższości soboru nad innymi władzami Kościoła była idea konsyliaryzmu. Pojawiła się ona na Uniwersytecie Paryskim sformułowana przez jego dwóch profesorów Konrada z Gelnhausen oraz Henryka z Langensteinu. Początkowo ograniczała się do uzasadnienia potrzeby zwołania soboru w celu zlikwidowania istniejącej dwuwładzy w Kościele, w Avinionie bowiem panował Klemens VII, a nad Tybrem Urban VI. Kiedy jednak próby pogodzenia dwóch równoległe później rządzących papieży, tj. Grzegorza XII w Rzymie i Benedykta XIII w Awignonie, nie dały rezultatu, biskupi i kardynałowie wymówili im posłuszeństwo i na zwołanym soborze w Pizie w 1409 r. wybrali nowego papieża, który przybrał imię Aleksandra V. Jego następcą, były pirat morski i handlarz Bartłomiej Cossa, który przybrał imię Jana XXIII, również nie zyskał poparcia powszechnego. Kościół miał więc trzech papieży. Kolejny sobór zwołany w 1414 r. do Konstancji miał zająć się tą ważną sprawą oraz reformatorem czeskim Hussem, któremu cesarz wystawił gjejt bezpieczeństwa. Wśród dalszych spraw wymieniano także spór polsko-krzyżacki.

Próby reformy podjęto już na wcześniejszym soborze pizańskim. W soborze tym wziął udział kanclerz Uniwersytetu, biskup Piotr Wysz z nielicznym orszakiem. Sobór pizański nie rozwiązał sprawy schizmy, wybrał trzeciego papieża Aleksandra III i spraw polskich nie poruszał. Dopiero włączenie się do działań cesarza Zygmunta Luksemburskiego doprowadziło do zwołania soboru powszechnego w Konstancji, na który przybyła również w styczniu 1415 r. delegacja polska z podkanclerzym królewskim Mikołajem Trąbą na czele. Oprócz tego znakomitego prawnika i hierarchy był obecny także równie sławny prawnik i świetny mówca Andrzej Łaskarz i Paweł Włodkowic. To Andrzej Łaskarz przeczytał na soborze w imieniu kardynała Zabarelli z Florencji w kwietniu 1415 r. dekret, w którym stwierdzano uroczyście, że sobór ma władzę zwierzchnią w Kościele, której podlegają wszyscy wierni i papież. Wystąpił także w sprawie zatargu Polski z Krzyżakami o Żmudź, wygłaszając w grudniu 1415 r. kazanie w katedrze konstancjeńskiej, w którym wskazywał, że „przychodzą do Kościoła i kłaniają się mu poganie Litwy i Żmudzi, nawróceni do wiary chrześcijańskiej nie pod wpływem gróźb i gwałtów, lecz z własnej woli oraz zasługą króla polskiego Jagiełły i księcia litewskiego Witolda [...]. Czyż będzie można twierdzić, iż po apostołach kto tyle zdziałał dla chrześcijaństwa, co ci dwaj władcy”. Pod wpływem tego wystąpienia sobór uznał Żmudź za teren działalności apostołstwa polsko-litewskiego. W poselstwie polskim był także Paweł Włodkowic. Był on młodszy od Stanisława ze Skarbimierza o jakieś dziesięć lat. Urodził się ok. 1370 r. w Brudzeniu nad Skrwą niedaleko Płocka. Studiował początkowo w Pradze, gdzie uzyskał stopień bakałarza filozofii w 1389 r., a cztery lata później tytuł magistra filozofii. Następnie podjął studia na wydziale prawa, na którym zdobył stopień licencjata

w 1408 r., a doktora praw w 1412 r. W Pradze spotkał się z Mateuszem z Krakowa i Andrzejem Łaskarzem, późniejszym biskupem poznańskim i polskim delegatem na sobór w Konstancji. Studia prawa zakończył zdobyciem stopnia bakałarza w 1396 r. Okres pobytu w Pradze tego filozofa jest bardzo ważny w jego biografii naukowej, gdyż nad Wełtawą właśnie Paweł Włodkowiec spotkał Andrzeja Łaskarza i Stanisława ze Skarbimierza. Wyświęcony na duchownego w 1398 r. z Pragi czeskiej udał się do Padwy, gdzie kontynuując zaczęte nad Wełtawą studia, uzyskał w 1408 r. licencjat prawa i nawiązał bliższe stosunki z Franciszkiem Zabarellą, późniejszym kardynałem florenckim, znakomitym prawnikiem i nauczycielem uniwersyteckim. Chyba przed 1411 r. powrócił ostatecznie do kraju, uzyskując za papieskim zezwoleniem doktorat prawa. Otrzymał kustodię i kanonię krakowskiej katedry, włączono go także do służby dyplomatycznej. Początkowo reprezentował interesy księcia Janusza Mazowieckiego i działał w Budzie w procesie przed Zygmuntem Luksemburskim jako rozjemca w sprawie Polski przeciwko Krzyżakom. Był autorem dzieła ogłoszonego w lipcu 1415 r. pt. *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium (O władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych)*. Dalsze losy tego wybitnego prawnika krakowskiego po powrocie z Konstancji do Polski nie są pewne, jedne źródła wskazują, że ok. 1432 r. przebywał jeszcze w Padwie i być może wstąpił do klasztoru benedyktynów w słonecznej Italii, inne natomiast dowodzą, że powrócił do Polski i zamieszkał u kanoników regularnych w Kłodawie, gdzie tamtejszy kościół św. Idziego stanowią jego prebendę. Zmarł natomiast po 1436 r., a przed 5 października 1443 r.

Na soborze w Konstancji ponosił główną odpowiedzialność w polskiej delegacji za prowadzenie rozpraw przeciwko Krzyżakom. Spór ten stanowił jeden z przedmiotów obrad soboru, który po wielkiej bitwie pod Grunwaldem zakończoną klęską sił Zakonu miał rozstrzygnąć ostatecznie wszystkie sporne sprawy prawne z tym związane. Zadania polskiego poselstwa nie były jednak łatwe, gdyż Krzyżacy głosili wszędzie, że Polska, stosując swoją zaborczą politykę, przeszkodziła zakonowi w chrystianizacji Litwy i dążyła, przy pomocy pogańskiego narodu, do zagarnięcia dóbr ziemskich zakonowi w Prusach. Początkowo sprawa ta miała być rozważana przez tzw. nację germańską, grupującą przedstawicieli soborowych narodów Europy Centralnej i Północnej, w której jednak poważne wpływy mieli Niemcy. Zastugą Pawła Włodkowica, pełniącego funkcje prokuratora polskiego poselstwa, było przeniesienie sprawy polskiej z płaszczyzny prawnej na płaszczyznę doktrynalną, a ta należała już do kompetencji całego soboru. W ten sposób spór między królem dalekiego królestwa a Zakonem stał się fragmentem szerszych rozważań dotyczących zasad prawa i moralności. Paweł jawi się tu więc jako rzecznik szerszej sprawy, a nie adwokat jednej z zaangażowanych stron procesowych. Wyraźnie pisał o takim podejściu już w lipcu 1415 r., kiedy ogłosił traktat pt. *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium (O władzy papieża i cesarza w stosunku do niewiernych)*: „Nie działałem dla czyjeś nagany, lecz

w tym jedynie celu, aby błąd był usunięty przez to święte Zgromadzenie, jak dalece jest błędem. Nie działałem tu jako ambasador, lecz jako uczony”.

W swoich licznych pismach, które w całości są już dostępne w dobrych wydaniach krytycznych, a nawet w przekładach na język polski, Paweł Włodkowic wypowiada się na temat wolności sumienia i warunków, jakie musi spełniać misja chrześcijańska. Podejmuje także wcześniejszy wątek kazań Stanisława ze Skarbimierza dotyczący pojęcia wojny sprawiedliwej, które mniej jest rozważane *in abstracto*, a bardziej konkretnie, gdyż wprost związane jest ze sprawą sporu polsko-litewskiego z Zakonem Krzyżackim.

Dla rozstrzygnięcia sporu formułuje bardziej ogólną doktrynę tolerancji religijnej, która chociaż opierała się na kanonicznych źródłach mu współczesnych i dawniejszych, to jednak stanowiła zapowiedź bardziej nowożytnych ujęć tego zagadnienia. Istotny jest jednak inny aspekt jego argumentacji, a mianowicie jej konkretność i historyczność. Wiadomo bowiem, że historyczne rozumienie przeszłości stało się dopiero zasługą historiozoficznych koncepcji odrodzenia. Główną tezę tych wywodów jest twierdzenie, że nie należy nawracać „pogan” siłą. Prawo narodów obowiązuje bowiem także „pogan” i w stosunkach z nimi należy powodować się miłością, a nie gniewem. „Poganie”, ze względu na swoje stworzenie, należą także do owczarni Jezusa, stąd też jego namiestnik, czyli papież, ma obowiązek bronienia ich przed krzywdą, w tym również przed stosowaniem przymusu w nawracaniu na wiarę chrześcijańską. Muszą sami współdziałać w zdobyciu wiary, a nie wolno im wbrew ich woli jej narzucać siłą. „Niewierni”, „poganie” posiadają także wynikające z prawa naturalnego i boskiego prawa do własności, państwa, jurysdykcji oraz czci i dlatego przywileje, na które powołuje się Zakon, są nieważne. Podobna tolerancja powinna towarzyszyć Żydom, gdyż z pomocą Starego Testamentu chrześcijaństwo dowodzi własnych prawd. Najazdy Krzyżaków na ziemiach spokojnych „pogan” trzeba więc uznać za sprzeczne z pojęciem wojny sprawiedliwej, a to, że Krzyżacy organizują swoje „rajzy” w święta katolickie, świadczy jednoznacznie o spaczonym rozumieniu przez nich ich posłannictwa. Konkluzją było stwierdzenie, że władca chrześcijański, gdy go do tego zmusza potrzeba, w obronie własnego kraju może użyć pomocy „pogan” nie tylko mu podległych, ale również innych, i to bez narażania się na jakikolwiek grzech. Jako kanonista zajął się także analizą podstaw prawnych istnienia Zakonu Krzyżackiego, który w istniejącej formie nie miał wiele wspólnego z Zakonem Braci Szpitalników, powstałym w czasie wypraw krzyżowych na terenie Jerozolimy. Wszystkie nadania, jakie Zakon otrzymał, są nieważne, z tego zaś powodu, że Zakon ten za swoje szczególne zadanie uważa prowadzenie wojny, należy uznać go za sektę heretycką. Wypowiada się także na temat stosunku władzy cesarskiej i papieża do problemu chrztu Litwy. Notuje w swoich pismach wiele ważnych uwag, które dowodzą, że jego zdaniem władza polityczna nie ma charakteru naturalnego, jej źródła tkwią w społeczności ludzkiej. Prawo natury przejawia się jedynie w porządku moralnym, a z tego wynika, że wszyscy podlegają

temu prawu, gdyż dla wszystkich jest ono wspólne. Władza polityczna zależy więc od decyzji społeczności, stąd idea państwa również zależna jest od wyboru. Państwo nie może narzucać innemu swoich idei, a Państwo i Kościół stanowią struktury niezależne od siebie. Podobnie jak Mateusz z Krakowa, odrzucał ideę supremacji władzy papieskiej i Kościoła nad światem, papież bowiem jest jedynie reprezentantem władzy, którą w pełni posiadają jedynie sobór, a więc wszyscy wierni. Ich najwyższym reprezentantem jest bowiem sobór. Papież nie może więc narzucać swojej władzy Kościołowi, podobnie jak większość wiernych nie może narzucać swoich poglądów mniejszości, która ich nie akceptuje.

Pisma Pawła wywołały atak propagandystów zakonnych, m.in. dominikanina Jana Falkenberga. Sobór nie zajął oficjalnego stanowiska, jedyne zwycięstwo strony polskiej wyrażało się w uzyskaniu wyroku papieskiego, który potępił *Satyry* Falkenberga, a jej autora nakazywał wtrącić do więzienia klasztorne i zmuszał do odwołania kalumni.

Paweł Włodkowiec należy do grona tych nielicznych polskich myślicieli i polityków, którzy dostrzegali konsekwencje polityczne pogłębiających się związków Zakonu z Rzeszą Niemiecką. Późniejsza historia jedynie jego wnioski potwierdziła.

Grzegorz z Sanoka i Filip Kallimach, czyli początki humanizmu w Polsce

Kraków jest tą szczególną stolicą Królestwa, w której kwitnie szkoła sztuk wyzwolonych”, pisał sienieńczyk, Eneasz Sylwiusz Piccolomini w dziele pt. *De Europa* z 1458 r. w pobliskim Wiedniu, gdzie przebywał jako dyplomata i sekretarz cesarski. Późniejszy papież znany był w całej Europie jako humanista i znakomity stylista, jego listy czytano, smakując nie tylko wykwintną formę, ale także dyskutowano ich subtelne treści. Był jednak wrogiem politycznych interesów Polski i jako orędownik Krzyżaków i interesów Habsburgów został w 1457 r. zatwierdzony na tron biskupi Warmii, chociaż część kanoników, w porozumieniu z Kazimierzem Jagiellończykiem, na tron biskupi, który był także urzędem państwowym, wybrała podkanclerza i dyplomata Jana Lutka z Brzezin. Wybuchł więc konflikt, który częściowo został rozładowany wyborem nominata na tron papieski. Nowy papież nie zapomniał jednak despektu, jakiego doznał ze strony polskiego króla. Jako papież Pius II wyznaczył na urząd biskupi Warmii pruskiego kurialistę.

Jak widzimy, autor pochwały Krakowa i jego uczelni nie był życzliwy Polsce, wyśmienie jednak orientował się w sytuacji panującej w stolicach królestw europejskich, jak i w uczelniach. Nawet jeśli opinię purpurata przyjmiemy *cum grano salis*, to jednak zmusza ona do zastanowienia.

Gdy Zbigniew Oleśnicki jesienią 1494 r. otrzymał długo wyczekiwany kapelusz kardynalski, który przywiózł z Rzymu Jan Długosz, Eneasz Sylwiusz, jako wytrawny dyplomata, pośpieszył z gratulacjami. Kontakty tych dwóch prałatów, którzy czerpali dukaty z tej samej kasy Habsburgów, znacznie się ożywiły. Już wcześniej Oleśnicki zwracał się do sławnego poety z prośbą o kopię zbioru jego listów, które w różnych odpisach krążyły po Europie. Listy humanistyczne w tym czasie były nowym zjawiskiem kulturowym, gdyż nowa epistolografia, całkowicie odrębna od średniowiecznej, stała się wielką sztuką wymagającą talentu i doskonałej znajomości łaciny. Popularyzowała ona również nowe idee humanistyczne. Była także zaprzeczeniem tradycji średniowiecznej, w której autorzy kryli się skromnie w kolofonach rękopisów. Do listu Oleśnickiego było dołączone bogate futro sobolowe, które musiało być miłym

podarkiem dla ciągle narzekającego na zimno i cierpiącego na artretyzm Piccolominięgo. Być może ta właśnie przesyłka zniewoliła cesarskiego sekretarza i biskupa do szybkiej odpowiedzi i przesłania kodeksu, który już w 1450 r. był w Krakowie. Usprawiedliwiając się z opóźnienia, Eneaszy Sylwiusz pisał:

Niemniejszym zaiste jest, od wystowienia Włochów, Polaków wystowienie. Pod niebiosy wynosić mi ten naród, co odgraniczony od Italii Niemcami i Węgrami, wyprzedził tamtych i dostał się do źródeł. Niechętnie tylko przygotowuję zbiór moich listów, bo nie dość zgrabny i na twój sposób wygładzony się wydaje. Ujrzysz, że większa moja sława niż jest ona istotnie, zapytasz więc dlaczego piszę? Choruję na wspólny grzech. Wszyscy uczeni i nieuczeni piszemy.

Biskupów tych łączyły nie tylko więzy polityczne i uprzejmość wytrawnych dyplomatów. Eneaszy Polaków i Czechów jednak nie lubił, o pochodzeniu Polaków pisał zresztą różne bzdury i zaślizgane plotki, przeciwko którym protestował w Rzymie Jan Łaski, a nieco później Maciej z Miechowa, znakomity historyk w traktacie *O Dwóch Sarmacjach*. Jednakże w całej tej korespondencji jest ważne to, że potwierdza ona kontakty polskiej inteligencji z humanizmem włoskim. Były one wczesne i zróżnicowane. Polacy już w XIII w. studiowali na uczelniach włoskich, głównie prawo i medycynę. Brali udział w europejskim życiu politycznym, w soborach w Konstancji i Bazylei. „Kolebki humanizmu szukać należy tam, gdzie kolebka i ognisko naszej cywilizacji. Z Włoch poszedł humanizm na cały świat”, pisał znakomity historyk Józef Szujski, który wpływy jednak humanizmu włoskiego na dalszy rozwój naszej kultury oceniał negatywnie. W okresie przeduniwersyteckim kontakty Polaków z Italią były na tyle bogate, że można mówić o wyprawach naukowych nad Tybr. Tam studiował mistrz Wincenty Kadłubek, którego *Historię* jednak Grzegorz z Sanoka będzie wyśmiewał jako bajdę. Tam też studiowali Jakub ze Skaryszewa i Mikołaj z Polski, który w 1271 r. został wybrany rektorem uniwersytetu w Padwie. Na południu przebywał Ślęzak Witełlon. W następnym stuleciu dużą grupę polskich studentów uczących się na uczelniach Italii ozdabia Jarosław Bogoria Skotnicki, rektor uczelni w Bolonii, o czym informuje dzisiaj zachowana tablica na jej murach.

Niewątpliwy wpływ humanizmu na życie duchowe i kulturalne Polski XV w. potęgowały przeobrażenia, jakie występowały w kulturze narodu za rządów Jagiełły, a więc odnowienie działalności uczelni krakowskiej, silna pozycja międzynarodowa Polski, która staje się potęgą liczącą się w Europie. Uniwersytet w Krakowie i jego profesorowie są świadomi tego narodowego zaplecza i występują – przez swoich delegatów na zwoływanych soborach – jako pełnoprawni partnerzy innych narodów i uczelni. Jego przedstawiciele także licznie i energicznie występują w sporach z Krzyżakami w obronie polskiej racji stanu. W 1412 r. przybył do Krakowa, na krótko zresztą, jako poseł Republiki Weneckiej, znakomity filozof, Paweł z Wenecji, a nieco później w 1421 r., na kolejny ślub podstarzałego Jagiełły pojawił się Jan Filelfo, hu-

manista i neoplatonik. Skutkiem tych kontaktów było m.in. bogacenie się księżnicy Kolegium Większego na wydziale filozofii uczelni krakowskiej, wzbogacają się także biblioteki prywatne profesorów krakowskich, coraz częściej pojawiają się w nich kodeksy z pismami Guarina, Pier Paolo Vergerio, Filelfa, Petrarcki i Leonardo Bruni. Jan z Dąbrówki, rektor krakowskiej uczelni, który będzie otaczał życzliwą opieką Grzegorz z Sanoka, posiada już w swoich zbiorach listy Petrarcki – duchowego ojca odrodzenia. Paweł Włodkowic, znakomity prawnik i duma uczelni krakowskiej oraz Andrzej Łaskarz z pobytu na soborze w Konstancji, na którym – mimo ostrych protestów polskiej delegacji – spalono Jana Husa na stosie, przywieźli do Krakowa wiele nowych tekstów humanistycznych i antycznych, które stopniowo wchodziły do obiegu społecznego. Podobnie było na soborze w Bazylei w 1431 r., na którym pisarzem był wspomniany już Eneaszy Sylwiusz. Również z Bazylei Polacy przywieźli pierwsze kodeksy zawierające pisma Cyserona, Petrarcki, Lukiana, Bocaccia, a także autorów średniowiecznych, jak Jana Gersona, Piotra z Ailly i innych teologów paryskich. Był to ważny proces o dużym znaczeniu kulturowym, którego znaczenia nie dostrzegł Jan Długosz, narzekający jedynie na fatalne obyczaje soborowe, rozpustę i nowe stroje przywożone w tłumokach polskich posłów.

Już w 1449 r. na wniosek konserwatywnego Jana z Dąbrówki, który komentował na uczelni nie tylko *Historię* mistrza Wincentego, ale również pisma Cyserona, założono Kolegium Mniejsze. Miało ono podołać nowym programom nauczania i objąć swoim zasięgiem mistrzów i studentów, dla których nie starczało miejsca w istniejącym kolegium zwanym większym. Nowe kolegium otrzymało kilka ważnych kolegiatur, czyli uposażeń, najczęściej osób prywatnych, które dzięki własnym środkom umożliwiały opłacanie profesorów określonych przedmiotów. Do istniejącego rejestru wykładów włączono nowe przedmioty, gdyż oprócz wykładu na temat pism Boecjusza czy Waleriusza Maksymiusza przewidziano w nowym programie wykłady nt. poezji Owidiusza, Wergiliusza, Horacego i Terencjusza. Byli to poeci łacińscy najwyższej próby, których dzieła poczęto także wydawać drukiem. Druk natomiast rozpoczął nową rewolucję – otworzył przed społeczeństwem nieznaną galaktykę Gutenberga, której panowanie zdaje się kończyć na naszych oczach. W 1462 r. jednakże stwierdzono, że Kolegium Mniejsze jest zbyt ciasne dla studentów i nowy rektor uczelni krakowskiej, Mikołaj z Kalisza, zezwolił na wykłady w nowym kolegium przy ul. św. Franciszka.

Humanizm, jaki pojawił się na uniwersytecie krakowskim, niósł ze sobą nową antropologię, głównie orientacji neoplatonickiej i szersze zainteresowania wynikające z poznania dzieł nieznanych przedtem. Uczelnia krakowska natomiast od początków swej odnowy znajdowała się pod wyraźnym wpływem nominalizmu, który był importem z Pragi. Nie wiemy jeszcze, w jaki sposób nominalizm wpłynął na rozwój nauk przyrodniczych na uczelni krakowskiej, ale zwracając uwagę na badanie rzeczy materialnych i pojęć, nominaliści odkrywali szerzej nowe tereny refleksji. W każdym

razie wskazując, że filozofia przyrody bada ciała znajdujące się w ruchu głównie jako terminy, a więc nie jako substancje, ale jako ruchy i pojęcia, nominaliści krakowscy oswobowadzali tę dyscyplinę z zależności od metafizyki. Nominalizm wytyczał w ten sposób główne kierunki nauczania na uczelni w pierwszej połowie XV w. Niezależnie jednak od nowych inspiracji, które ze swej istoty należały jeszcze do epoki mijającej, nauczyciele uniwersyteccy byli konserwatystami w tym sensie, że w zakresie nauczania tekst Arystotelesa stanowił podstawę nauczania. Jeśli więc mistrzowie ci napotykali na prądy humanistyczne, które również opowiadały się za określoną filozofią przyrody mającą jednak źródła platońskie, to widzieli w tych propozycjach głównie rywala, a w przybywających humanistach konkurentów do podziału i tak miernych środków materialnych, jakimi dysponowano na uposażenie kolegiatur. Tradycyjne formy nauczania, wykład i ćwiczenia, również nie sprzyjały przenikaniu nowych idei. Zajęcia bowiem odbywano w budynkach uczelnianych i pod kontrolą władz, które dbały o pilność mistrzów i studentów. Na przeszkodzie szerszym wpływom humanizmu w programach nauczania – oprócz względów doktrynalnych – stały także obawy przed niesprawdzonymi nowinkami zagranicznymi. Stąd pierwsze ataki humanistów szły przeciwko istniejącym programom nauczania i wykładom obowiązkowym. Szukając rozmaitych sposobów naprawy, poczęto wykłady nadobowiązkowe prowadzić poza murami uczelni.

Los zetknął Grzegorza z Sanoka z Filipem Kallimachem Bounaccorsi, który już w Rzymie był uczniem humanisty kalabryjczyka Pomponiusza Leto i przyjacielem Bartłomieja Platiny. Ten ostatni był także założycielem pierwszej renesansowej akademii. Zgromadzenie to jednak zajmowało się nie tylko uczonymi dysputami, posądzani bowiem o przygotowanie restauracji ustroju republikańskiego nad Tybrem, zostali zdradzeni i na polecenie papieża Pawła II wtrąceni do więzienia mieszczącego się w wielkiej bryle budowli znanej pod nazwą zamku św. Anioła.

Największą osobowością w tym ruchu był członek kolegium papieskiego Platina. W dziele pt. *De vita Pontificorum Romanorum* swego prześladowcę przedstawił w negatywnym świetle. Jakob Burckhardt uważa, że portret papieża jest złośliwy i został podyktowany chęcią zemsty. Nielicznym, w tym także Kallimachowi, udało się zbiec, a pozostali uwięzieni przyjaciele właśnie na Kallimacha zrzucali całą odpowiedzialność. Zresztą w tym towarzystwie, w którym zasady lojalności kończyły się przed kratą, o Kallimachu nie miano dobrego zdania. Leto zwał go przed sądem inkwizycji oszustem i pijakiem. Kallimach zbiegł na wyspy greckie, a potem do Konstantynopola, gdzie przebywał zapewne już jako wcześniej zwerbowany agent wenecki i przeszedł na służbę turecką. Jego późniejsza podróż do Polski i działalność polityczna, różnorakie starania, których celem było dotarcie na dwór królewski, projekty polityczne, które proponował polskiemu władcy, nabierają – w świetle jego trwałych i finansowych kontaktów z Wielką Portą w Stambule – zupełnie nowego znaczenia.

W 1470 r. dotarł jednak do Lwowa, licząc na pomoc i schronienie u krewnych Thebaldich, mających w Polsce dzierżawę żup solnych. Być może to głównie dzięki ich pośrednictwu, młody i energiczny Italczyk zetknął się z arcybiskupem lwowskim, który zaprosił Kallimacha na zamek w Dunajowie.

Grzegorz jawi się w *Biografii* napisanej przez Kallimacha jako wzór człowieka i filozofa, głęboko zainteresowanego dyskusjami filozoficznymi i literackimi, które trwały przy sutym stole i w towarzystwie pięknych dziewcząt. Lektura tej *Biografii* dowodzi, że przybysza i purpurata lwowskiego wiele łączyło. Nie tylko poglądy filozoficzne. Polityczne koneksje Kallimacha musiały być jednak co najmniej podejrzone, jeżeli uważano go za szpiega tureckiego i weneckiego. Kiedy po stuleciach ujawniono archiwa weneckie, okazało się, że Kallimach rzeczywiście przesyłał szyfrowane wiadomości do Wenecji. Tych powiązań się domyślano, jeśli po 1487 r. wycofano Kallimacha z dyplomacji. Zresztą poeta umiejętnie budował swoją sławę jako znawcy od spraw tureckich. Na tym polu wykazywał aktywność rzadką, projektował sojusze, także z Turcją przeciwko Maciejowi Korwinowi, chociaż w tym samym czasie organizował sojusz antyturecki. Był także poszukiwany przez inkwizycję, która domagała się od sejmu wydania zbiega. Kallimach jednak cieszył się poparciem potężnego Derśława z Rytwian, starosty sandomierskiego i tej części szlachty polskiej, która za Ostrorogiem niechętna była uległości wobec Rzymu. Kazimierz Jagiellończyk nie wydał więc Kallimacha nuncjuszowi Aleksandrowi z Forli. Kallimach pozostał wdzięczny nowej ojczyźnie za gościnność. W wierszu do Świętochny, która umilała mu pobyt w Uniejowie, pisał: „Odtąd już będzie to moja ziemia rodzinna i kiedyś niech moje znużone ciało spocznie pod głazem sarmackim, kiedy nić jego żywota Jedna z trzech siostr w końcu zerwie i wiek swój liczby dokona” (przekł. J. Jeżewskiej). Jego osiągnięcia na polu dyplomatycznym są dzisiaj oceniane jako mierne i wątpliwe, jedyną jego zasługą było wprowadzenie łaciny humanistycznej do kancelarii królewskiej¹. Po krótkich pobytach na uniejowskim zamku, Kallimach przebywał w Krakowie, gdzie szybko awansował na dworze, został nawet wychowawcą synów królewskich, zastępując w tej roli kostycznego Jana Długosza. Kallimacha interesowała nie tylko polityka i dyplomacja. W Uniejowie słaWił Świętochnę, w Krakowie wpadł w objęcia Fani, którą w wierszu zwie poetycko Drusilą. Z zachowanej poezji jawi się jednak odmienny obraz poety, który porzucał i zdradzał swoje kochanki, a te odpłacały mu tym samym. Razem z nim piękność krakowskich dziewcząt słaWi Konrad Celtis, który nad Wisłą opiewać będzie Haslinę. Kallimach jako pisarz polityczny był tendencyjny. Pozostawił po sobie *Historię o królu Władysławie*, *Historię zabiegów dyplomatycznych Wenecji przeciw Turkom*, *Mowę do Innocentego VIII* wygłoszoną w czasie poselstwa w Rzymie oraz *Księgę o obyczajach tatarskich*, która zaginęła. Ważne są jednak jego biografie.

¹ Zob. M. Biskup, K. Górski, *Kazimierz Jagiellończyk*, Warszawa 1987.

Pierwsza poświęcona była Grzegorzowi z Sanoka, dwie następne Zbigniewowi Oleśnickiemu i Janowi Długoszowi, którego nawet chwalił za styl i wytrwałe dążenie do wiedzy. Marcin Bielski, do którego doszły różne plotki o podwójnej roli Kallimacha, pisał w swojej *Kronice polskiej*, że był to „człek uczony i chytry, poeta i orator dobry”. Być może nad Wisłą napisał *Retorykę*, dzieło niedokończone, które „wypożyczone” ze zbiorów Biblioteki Kórnickiej przez niemieckiego historyka Richarda Roepfela znalazło się w Bibliotece Gimnazjum w Wałbrzychu i w 1947 r. zostało odnalezione przez Kazimierza Kumanieckiego i wydane krytycznie (Biblioteka Meandra, Warszawa 1950). Tekst *Retoryki* powstał w 1476 r. i zapewne przeznaczony był jako podręcznik dla synów królewskich, mógł być też wykorzystywany przez Kallimacha w jego wykładach na uczelni krakowskiej.

Biografia Grzegorza z Sanoka stanowi cenne źródło wiedzy zarówno o arcybiskupie lwowskim, jak i o początkach humanizmu w Polsce. Był starszy od Kallimacha, już w 1428 r. podjął w Krakowie studia, a następnie udał się w wędrowkę po Europie. W 1433 r. nauczał już w Krakowie, komentował *Bukoliki* Wergiliusza i wykładem tym zwiastował już nowe prądy humanistyczne. Nieco później został wychowawcą Jana z Tarnowa i synów Jagiełły. Po krótkim pobycie w Italii towarzyszył królowi Władysławowi w nieszczęsnej wyprawie warneńskiej. Na Węgrzech także, przed fatalną bitwą miał spór z legatem papieskim Cesarinim, który skutecznie skłonił Władysława do zerwania pokoju z Turkami i zdradzieckiej na nich napaści. Po przegranej bitwie udał się na dwór arcybiskupa Gazy, który nadał mu kanonię. Do Polski powrócił po dziesięciu latach jako poseł i w 1451 r., głównie dzięki poparciu królewskiemu, został wyświęcony na arcybiskupa lwowskiego przez Zbigniewa Oleśnickiego. Zmarł ok. 1477 r., być może otruty. Jan Długosz, famulus i powiernik Oleśnickiego, patrzył niechętnie na jego działalność i otoczenie. Mimo swego krytycyzmu, gdyż Grzegorz należał do stronnictwa królewskiego, odnotował, że „był to człowiek wielce uczony, osobiście wykształcony w naukach humanistycznych, wielki miłośnik muz, godny pamięci z powodu pełnej polotu prozy, poezji i wymowy”.

Biografia Grzegorza z Sanoka pióra Kallimacha jest pod wieloma względami dziełem pionierskim na polskim gruncie. Jest to już dzieło humanistyczne, pisane wedle wzorów włoskich i nie bez osobistego zaangażowania uczuciowego autora, który w swym starszym przyjacielu widział wzór także doskonałego filozofa. Badacze od lat spierają się, w jakim stopniu można przyjmować pochwały Kallimacha za prawdziwe. Odnotujmy jednak, że *Biografia* nie wywołała protestów u współczesnych, przeciwnie – jak wiemy, opinia Kallimacha znalazła potwierdzenie nawet u Długosza.

W Grzegorzu, pisał Kallimach, była jakaś naturalna swoboda nie ulegająca ani żadnym strachom, ani pożądaniam, lecz zdążająca ku rzeczom szlachetnym, odwracająca się ze wstrętem od rzeczy haniebnych; nie wynosił się w chwilach powodzenia, nie załamywał się jak niewiasta

w nieszczęściu; poza cnotą wreszcie wszystkie inne uważał za rzeczy bez wartości. Nie dbał zupełnie o sen ani pożywienie, nie miał odpowiednich sprzętów ani zastawy².

Wiele z tego opisu powstało być może pod wpływem przyjaźni, stwierdzono już, że niektóre paralele powstały jednak pod wpływem podobnych biografii literackich, ale jest niewątpliwe, że Grzegorz z Sanoka był osobowością nieprzeciętną.

Na pewno nie cenił scholastycznych zawłości. Jego słowa skierowane przeciwko profesorom uczelni krakowskiej, zapatrzonym w Arystotelesa, są niewątpliwie ostre, nie pozostawiają jednak wątpliwości, że był wrogiem spekulacji gramatycznych, do których doprowadził panujący w logice nominalizm.

Z dialektykami rzadko się spotykał uważając, że przesadne kształcenie ludzi w tej umiejętności nie przynosi pożytku prawdziwej nauce; należy się nią – jego zdaniem – o tyle tylko zajmować, o ile przedmiotem jej jest prawdziwe poznanie rzeczywistości, poza tym trzeba ją odrzucić, nic bowiem prócz samego bredzenia na jawie nie zawiera.

Była to postawa humanistyczna. Humanści bowiem sprzeciwiali się redukowaniu wszelkich zadań filozofii do badania samych pojęć, którymi zajmowała się spekulatywna gramatyka operująca teorią supozycji. A więc powrót do rzeczy, gdyż słowo nie istnieje samodzielnie, oznacza bowiem w końcu tylko rzecz, desygnat, a z samych rzeczy składa się cały nasz świat. Filozof bada pojęcia, to prawda, ale te z kolei oznaczają rzeczy.

Uważał, że ponad wszystkie nauki stawiać należy medycynę i szanować ją jakby drugą naturę. Pierwsza bowiem natura, rodzicielka wszystkich, jedynie stwarza ciało, ta zaś ochrania je i skoro tylko pierwsza zacznie gdzieś niedomagać, druga jest w pogotowiu i naprawia uszkodzenie; no i wreszcie medycyna wspierając słabość tamtej zapewnia długie trwanie wielu ciałom, które, jeśli chodzi o ich naturę, uległy już zagładzie. I naprawdę, gdyby nie sądził, że owa dziedzina niezbyt przystoi jego stanowi, byłby – porzucając inne nauki – poświęcił się wyłącznie medycynie. O tych, którzy czytali nowych gramatyków, pomijając dawnych, powiadał, że podobni do ludzi chorych, którzy stroniąc od wszystkiego, co im zdrowie przywrócić może, zwracają się ku rzeczom szkodliwym i za nimi w trop podążają. Poza tym wskazówki Aleksandra (*De Villa Dei*) dla uczących nazywał labiryntem, do którego jeśli ktoś się raz zapuścił, pierwej posiwieje ze starości, nim klucząc i krążąc po rozlicznych drogach, stąpając wiele razy wśród zakrętów po własnych śladach, znajdzie sposób, by się stamtąd wydostać. Mawiał też, że czytanie poetów jest tak potrzebne młodzieży jak pożywienie.

Oczywiście chodzi tu o poetów antycznych: Owidiusza, Wergiliusza, Horacego i Plauta. Słowa Grzegorza należy rozumieć jako krytykę panującej filozofii.

Zainteresowanie problematyką logiczną, pogłębione recepcją komentarzy Marsyliusza z Inghen, Wawrzyńca z Londoris i Jana Buridana, a także unikanie tradycyjnych problemów metafizycznych wyraziły się w tej szkole rozwojem problematyki

² *De Vita VII*, przekł. I. Lichońskiej.

semantycznej. Skutkiem tej postawy było wzmocnienie roli dialektyki w programach nauczania. Rozwój logiki, filozofii języka prowadził także do uwydatnienia rozumowania dialektycznego, czyli prawdopodobnego na niekorzyść pozostałych form rozumowania, czyli niezawodnego i sofistycznego. W końcu dialektyce, dyscyplinie w logice najważniejszej, filozofowie krakowscy podporządkowali sofistykę, która jako najbliższa retoryce cieszyła się szczególnym uznaniem wśród humanistów ceniących wartość pięknego słowa i stylu. Retoryka w ich ujęciu zajmowała bowiem pierwsze miejsce wśród dyscyplin filozoficznych. Na wydziale filozofii natomiast dialektyka zajmowała wyróżnione pierwsze miejsce, a z tym humaniści krakowscy nie mogli się pogodzić.

Kiedy w skwarne lata Grzegorz z Sanoka wycofywał się na zamek w Dunajowie, wiódł tam żywot humanistycznego prałata i uczonego, wypełniając czas rozmowami i biesiadami z przyjaciółmi, lekturą i pisaniem wierszy. Kallimach zauważa także, że w stosunku do panującej religii cechowała filozofa postawa dość szczególna, chociaż nie obca humanistom włoskim:

Do religii odnosił z ogromnym szacunkiem, przeto mówił o niej w sposób bardzo poważny i surowy, uważał, że rozprawić o sprawach boskich należy rzadko i tylko z ludźmi mądrymi. Lud z tym większym nabożeństwem słuchać będzie przykazań boskich, im więcej w religii znajdzie sobie rzeczy nieznanych i tajemniczych. Nie ma bowiem tajemnicy religijnej a natury tak świętej i czcigodnej, która mogłaby bez osłony obrzędowych ceremonii uchronić się przed pewnego rodzaju popolitowaniem.

Ale dodajmy, że arcybiskup lwowski atakował także zabobony, a szczególnie nadmierną wiarę w przepowiednie astrologiczne, którymi parali się mistrzowie wydziału filozofii uczelni krakowskiej. Nikt zaś bardziej nie szkodzi niż ci ludzie, powiadał, którzy sami nie odkrywając, pochłonięci są obroną cudzych przekonań, a szczególnie Arystotelesa. Właśnie o tej filozofii „tyle już tomów napisano, że dziwną rzeczą wydawać się może, że ludzie nie widzą, ile fałszu kryje się w tych dawnych naukach, które tyloma wyjaśnienia należy podpierać, aby nie upadły, podczas gdy to, co jest prawdą, na swych własnych siłach się wspiera i znacznie skuteczniej narzuca się naszemu poznaniu niż to, co trzeba tyloma dowodami umacniać” (*De vita XLV*).

Jako filozof reprezentował stanowisko zgoła nieteologiczne i obce duchowi realistycznej filozofii.

Ilekcjo przy czytaniu, czy w czasie dysputy odrywał się od teologii i przechodził do poglądów filozoficznych, wówczas w sprawie etyki trzymał się stoików. W naukach fizycznych i tych, które mówią o celu ostatecznym, wyżej stawiał Epikura. Z książek zaś obalających poglądy owego filozofa dla niewielu miał uznanie, a za pustą gadaninę uważał dowodzenie tych, którzy się sprawą zajmowali, jak gdyby łatwo było dowieść, że głoszone przez niego poglądy są sprzeczne z rozumem, albo jakby takie dowodzenie było rzeczą konieczną, że niby w wypadku utrzymania się jego teorii musiałyby upaść teorie innych uczonych, choć przecież obie te sprawy przedstawiają

się zupełnie inaczej; jeśli bowiem założy się śmiertelność duszy, nie można ani wypowiedzieć, ani znaleźć żadnego przekonywującego argumentu przeciw dowodzeniu Epikura; jeśli zaś się jej zaprzeczy, wówczas nie tyle obala się jego poglądy, ile w ogóle przekreśla się i usuwa, jako te, które o czym innym mówiły i do czego innego zmierzały. I dlatego ani nie można zwalczać na gruncie jego założenia, ani też jego przekonania nie odnoszą się do innego założenia; jak bowiem dusza i ciało różnią się między sobą, tak też odmienne są ich racje i jest rzeczą zgoła niemożliwą, aby cele i zamierzenia różnych natur były takie same; Epikur zaś zajmował się ciałem, innych interesowała dusza (*De vita XLVI*).

Jego biograf, jak czytamy, notował, że Grzegorz szedł za Epikurem w kwestiach przyrodniczych i w ujęciu celowości w przyrodzie. Była to niebezpieczna pochwała. Poglądy Epikura poznał Grzegorz z Sanoka poprzez Lukrecjusza, którego poemat przywiózł lub otrzymał Kallimach w Krakowie. Włoch jednak pisze nader ostrożnie o epikureizmie swego opiekuna, nie chciał mu zaszkodzić, tym bardziej że na dworze w Uniejowie „żadnego nie cierpiał niedostatku”, a gospodarz ujmował się za nim w portrecie, „tak, jak gdyby chodziło o jego własną sprawę”. Epikureizm w świadomości powszechnej był uważany za synonim bezbożnictwa i jest oczywiste, że przyznanie jawnej sympatii dla tej postawy mogło być niebezpieczne. Już Wawrzyniec Valla dowiódł, że epikureizm niewiele miał wspólnego z obrazem, jaki przedstawił św. Hieronim. Wbrew poglądom rozgłaszanym przez teologów, epikureizm nie był wyłącznie umiłowaniem dóbr materialnych, gonitwą za rozkoszą cielesną i odrzuceniem nieśmiertelności duszy jednostkowej. Humanści włoscy dostrzegli inny obraz Epikura, obrońcy ideału moralnego życia wolnego od lęku przed śmiercią i zrównoważonego, dalekiego od zarzutów, jakie mu stawiano³. Niewątpliwie bardziej ryzykowne było ujęcie celowości istniejącej w świecie, która pojmowana zgodnie z intencją Epikura była zaprzeczeniem opatrności bożej.

Epikureizm Grzegorza z Sanoka wynikał z jego lektur Lukrecjusza, którego poemat został po raz pierwszy wydany drukiem przez Fernanda z Bresci w 1473 r. Jest wielce możliwe, że przez Kallimacha wydanie to dotarło do Uniejowa. Grzegorz podzielał w tym przypadku świecką etykę Epikura, odrzucał chrześcijańską eschatologię, chociaż dbał o to, aby lud wierzył w dogmaty. Ale i ta myśl nie była nowa. Widać ją, jak wyraźnym duktem biegnie przez dzieła filozofów greckich, którzy powiadali, że religia jako taka jest potrzebna państwu z tych samych przyczyn, dla których Grzegorz z Sanoka, arcybiskup Lwowa widział pożytek wiary prostego ludu⁴.

Po okresie 1491-1493 następuje w nauczaniu filozofii na Akademii Krakowskiej ważny zwrot wywołany zwiększającą się przewagą w programach nauczania kierunków synkretycznych o przewadze orientacji realistycznej, głównie tomizmu, albertyzmu

³ Już T. Sinko zauważył, że wielu teologów tym czasie podobnie wyjaśniało zjawiska naturalne. Zob. T. Sinko, *Polski Anty-Lukrecjusz*, Kraków 1911, s. 5 i nn.

⁴ Zob. Platon, *Państwo*, 389D.

i szkotyizmu. Kierunki te, tradycyjnie zachowawcze, przystąpiły do obrony realistycznego dziedzictwa i ataku na pojawiający się humanizm. Wydatnie także zahamowały wpływ nowych postaw i orientacji, podjęto bowiem nie tylko ich krytykę, ale właściwe kroki organizacyjne. Za rządów trzykrotnego rektora uczelni, Jana z Oświęcimia, znikają resztki swobód, jakie mieli tzw. docenci, czyli *extranei*, którzy nauczali dotychczas poza bursami i kolegiami uniwersyteckimi, a więc w mieszkaniach prywatnych. Teraz docentom, czyli wszystkim napływowym humanistom, zabroniono prowadzenia takiego nauczania, które postanowiono wtłoczyć w ramy dawnych przepisów i skierować do burs i kolegiów. Studentom nakazano także powrót do uregulowanego życia w bursach, gdzie byli poddani kontroli. Stąd nowe swary i niezadowolenia. Jedynie synowie magnaterii mogli jeszcze wynajmować stancje poza budynkami uczelni.

Na końcowe lata XV w. przypada także krótki pobyt w Krakowie niemieckiego humanisty Konrada Celtisa, który nad Wisłą pojawił się w 1490 r. Był już sławny i to nie tylko wśród własnych rodaków. W 1487 został nagrodzony wieńcem jako poeta cesarski przez Fryderyka III we Wiedniu. Wcześniej tego zaszczytu dopiął, jak wiemy, Eneaszy Sylwiusz Piccolomini. Celtis przybył do Krakowa zaproszony zapewne przez Kallimacha do przeprowadzenia reformy nauczania na wydziale filozofii uczelni krakowskiej. Mimo że zapisał się także jako student uczelni, nie odegrał żadnej większej roli w życiu uniwersytetu. Próbował więc działać poza jej murami, w bursach. Od Jana Heydeckego (1467-1535), notariusza miejskiego i zdomowionego w Krakowie Sakończyka, który użyczył mu gościny, uczył się „pijaństwem poznawać sarmackich ziem obyczaje”. Do Polaków i Włochów nie odnosił się życzliwie, traktował ich z wyższością. Pozostawił jednak po sobie rzecz wyjątkową: Nadwiślańskie Towarzystwo Naukowe. O działalności tego zgromadzenia, które było zaczątkiem Akademii, wiemy jednak niewiele. Do grona jego członków należeli Wojciech z Brudzewa, astronom, sławny Blar, Kallimach, wielbiony przez Celtisa, który jednak w 1494 r. przeniósł się do Torunia, a dalej Maciej Drzewiecki, późniejszy podkanclerzy królewski, Jan Ber (*Ursinus*), Jan Sommerfeld Starszy, Jan Sommerfeld Młodszy, *Aesticampianus* (1470-1521), Wawrzyniec Rabe (*Corvinus*), Wincenty Longinus z Koźuchowa (*Eleutherius*) i Zygmunt z Wrocławia (*Fusilius*). Jedną z dysput, jaka odbyła się w ogrodzie domu mieszczanina krakowskiego Jana Heydeckego (*Miryki*), opisuje Kallimach w *Przedmowie* do *Sennika* Leona Toskańczyka, którą z talentem spolszczył A. Kempfi. Towarzystwo to było aktywne tak długo, jak długo nad Wisłą przebywał Celtis, ale ten główny motor stowarzyszenia, rozszalony na „obrzydły kraj Sarmatów”, „tyrana-króla”, błoto leżące na ulicach Krakowa, zmartwiony na koniec kradzieżą swoich książek, schorowany, udał się do Wiednia, gdzie udało mu się dokonać tego, czego nie dokonał na uczelni krakowskiej: przeprowadził reformę nauczania na uczelni wiedeńskiej.

W ten sposób zakończyła się jedna z piękniejszych kart dziejów polskiej filozofii XV w. Nie jest zapewne przypadkiem, że młody Mikołaj z Torunia zapisuje się w 1491 r.

właśnie na uczelnię krakowską, aby pięć lat później udać się w wędrówkę do Italii, tego jedyne w tedy źródła humanizmu. W tym samym roku, 1 listopada zmarł w Krakowie Kallimach. Kończyła się jedna epoka.

Grzegorz z Sanoka i Filip Kallimach, którego postać widnieje na płaskorzeźbie wykonanej przez G. Vischera wedle projektu Wita Stwosza i wita każdego turystę w kościele dominikanów w Krakowie, pozostają tedy największymi reprezentantami nowego prądu na uczelni krakowskiej w XV w.

Mikołaj Kopernik, czyli nowa wizja świata przeciwko tradycyjnej filozofii

W liście datowanym w 1541 r. matematyk belgijski, Gemma Frisius, zainteresowany pracami Kopernika, tak pisał o ojczyźnie astronoma:

Wydaje się pewne, że jakimś zrzędzeniem losu muzy po opuszczeniu źródeł Pegaza zawędrowały do Sarmacji przywabione nie wiadomo czym, czy powabem ziemi, czy też raczej geniuszem jej mieszkańców [...] i że milczą o innych, sama Urania utwierdziła tu swoje siedziby i nowych pobudziła czcicieli, którzy nową nam przynieśli ziemię, nowego Feba, nowe gwiazdy, a nawet cały inny świat.

W słowach tych, napisanych w typowym dla tego wieku stylu, uchwycona została jedna z najistotniejszych cech epoki, w której działał Mikołaj Kopernik.

Żył w latach 1473-1543, a więc w okresie naszego złotego wieku, w którym powstały najpiękniejsze dzieła polskiego renesansu. Jednym z elementów współtworzących klimat naukowy w krakowskiej uczelni, a tym samym w ówczesnej intelektualnej Polsce, była działalność naukowa i pedagogiczna kilku co najmniej pokoleń mistrzów i profesorów tego uniwersytetu. Nauczyciele ci w początkach XV w. nie tylko reaktywowali działalność uczelni, ale wspólnym wysiłkiem nadali jej wysoki poziom w zakresie nauczania dyscyplin filozoficznych i matematyczno-przyrodniczych. Kopernik był jednym z dziedziców tego ożywienia naukowego, jakie przeżywała polska kultura, swoim dorobkiem zaś nawiązał bezpośrednio do istniejącej tradycji naukowej, której ostatecznym dziełem będzie nowe wyjaśnienie obrotu ciał niebieskich.

Do sformułowania idei heliocentrycznej, która spowodowała rewolucję w sposobach myślenia ówczesnego człowieka i zapoczątkowała odrzucenie dogmatów filozofii średniowiecznej, predestynowały Kopernika nie tylko rzadkie cechy charakteru, wielka wytrwałość w poszukiwaniach i wybitne walory intelektualne, ale także to, że studiował na uniwersytecie krakowskim. Uczelnia ta słusznie szczyliła się wówczas sławą poważnego zakładu naukowego, w którym rozkwitały szczególnie nauki zaliczane do tradycyjnego programu sztuk wyzwolonych, a zwłaszcza dyscypliny matematyczno-przyrodnicze. Odnotował to już Eneasz Sylwiusz Piccolomini, późniejszy papież Pius II, który w tym czasie jako sekretarz cesarski przebywał w pobliskim

Wiedniu. W 1458 r. pisał on, że „Kraków jest tym szczególnym miastem królestwa, w którym kwitną sztuki wyzwolone”. Uwagę uczonego i humanisty przyciągały więc nie studia prawnicze czy też teologia, ale wydział sztuk wyzwolonych. Kiedy w 1491 r. Kopernik przybył do Krakowa i wpisał się w *Album Studiosorum* jako Mikołaj z Torunia, wzorem wielu generacji studentów podjął się studiów filozofii Arystotelesowskiej, która obejmowała również nauki matematyczno-przyrodnicze. W pierwszym okresie student musiał wysłuchać jedenastu wykładów, w których główny nacisk kładziono na znajomość pism Arystotelesa. Oprócz dzieł ściśle filozoficznych studiowano m.in. *Teorię ruchu planet* i *Perspektywę*. Pozostałe pisma przewidziane programem poznawano w drugim okresie nauczania na tym wydziale, które kończyło się uzyskaniem stopnia magisterskiego. Dopiero wówczas student mógł podjąć naukę na wyższych wydziałach, tj. na prawie, medycynie bądź teologii.

Dzieła Arystotelesa już od kilku wieków co najmniej zajmowały szczególne miejsce w nauczaniu uniwersyteckim. Większość filozofów tego okresu uważała, że Arystoteles był jedynym myślicielem starożytności, który poznał prawdę. Szczególnie wielkim autorytetem cieszyły się dzieła Arystotelesa poświęcone problematyce przyrodniczej. Widoczny był w nich nie tylko jego wielki talent obserwatora i przyrodnika, ale przede wszystkim nowy obraz świata, który rozwijał się dzięki własnym wewnętrznym siłom. Dziełom Arystotelesa towarzyszyły komentarze, które lepszym siłom naukowym dawały okazję do samodzielnego przedstawienia własnej interpretacji tradycyjnych zagadnień. Komentarze te będą określać późniejsze nauczanie i staną się jednym z głównych źródeł wiedzy uniwersyteckiej.

W drugiej połowie XV w. na skutek zwiększonego naporu na uczelnię młodzieży pochodzenia nieszlacheckiego, a także niewątpliwego wpływu idei humanistycznych na realizowane programy uniwersyteckie, zaszły dość istotne zmiany w ujmowaniu samych sztuk wyzwolonych. Wydział *artium*, który dotychczas w strukturze uczelni był traktowany jako wydział wstępny, przygotowujący do nauki na wyższych wydziałach, zaczynał współzawodniczyć w godnościach i znaczeniu z pozostałymi fakultetami. Jan z Głogowa, Michał Falkener z Wrocławia czy też Wojciech z Brudzewa nie interesują się już tylko karierą na wydziale teologii, ale przez całe życie pozostaną filozofami, których celem głównym będzie encyklopedyczne opanowanie dyscyplin filozoficznych. Ten nowy pęd do perfekcjonizmu naukowego wyraża się zarówno w zwiększeniu liczby wykładanych przedmiotów, w sięganiu do nowinek, jak i w metodzie prezentacji znanego materiału naukowego. Dla mistrzów krakowskich właściwa była postawa tolerancyjna, która zmuszała studentów do większej samodzielności i krytycyzmu.

W rejestrze wykładowców z okresu studiów Kopernika występują najświetniejsze imiona ówczesnych polskich uczonych, których zasługą było stworzenie wysokiego poziomu naukowego. Młody Kopernik miał do wyboru kilkanaście prelekcji filozoficznych i wykładów na tematy przyrodnicze. Wśród obowiązkowych wykładów

znalazł się także wykład nt. *De Sphaera* według Jana Sacrobosco, traktowany zwykle jako wstęp do bardziej złożonej problematyki astronomicznej. Wykład ten odbył się w 1491 r. W następnym roku Kopernik wysłuchał wykładu Bartłomieja z Lipnicy nt. *Geometrii* Euklidesa, a w 1493 r. – wykładu Szymona z Sierpca o *Teorykach ruchu planet*, w nowym ujęciu krakowskiego mistrza, przedstawiciela astronomii matematycznej, Wojciecha z Brudzewa. Dodajmy, że w tych latach słuchał jeszcze wykładów Bernarda z Biskupiego, Michała Falkenera z Wrocławia i Marcina Biema z Olkusza na tematy astronomiczne i astrologiczne. Do rejestru prelekcji dodać należy wykład Wojciecha z Szamotuł poświęcony astronomii praktycznej. Wśród wyżej wyliczonych, na nasze szczególne wyróżnienie zasługuje wykład Szymona z Sierpca, który opierał się na komentarzu do *Teoryk nowych*, napisanych przez wspomnianego Wojciecha z Brudzewa. Być może Kopernik zetknął się z potężną indywidualnością tego profesora także poza murami uczelni, w czasie wykładów prywatnych. Istnieją bowiem dowody, że Wojciech z Brudzewa prowadził takie prelekcje w ogrodzie mieszczanina krakowskiego Miryki. W każdym razie w latach 1491-1495, w których Kopernik studiował, profesor ten nie wykładał astronomii w murach uczelni. Chociaż bezpośrednie kontakty Wojciecha z Brudzewa i Kopernika nie są potwierdzone przez źródła, jest niewątpliwe, że młody student czytał jego dzieła i znał komentarz sławnego mistrza. W czasie studiów krakowskich Kopernika teorię planet w zastępstwie Wojciecha z Brudzewa wykładał w semestrze letnim 1493 r. Szymon z Sierpca. Brudzewczyk komentował natomiast pisma Arystotelesa, które chociaż były już znane Kopernikowi, gdyż wysłuchał wykładów tych wcześniej pod kierunkiem innych mistrzów, to jednak dawały niejedną okazję do krytycznego omówienia systemu sfer homocentrycznych.

Po ostatnich badaniach wiemy już więcej o atmosferze naukowej panującej na Uniwersytecie Krakowskim na przełomie pierwszej i drugiej połowy XV w. Lata studiów Kopernika przypadają bowiem na okres zwiększającego się wpływu orientacji realistycznych, co znalazło swoje odbicie w programach nauczania. Ale zanim do tego doszło, Uniwersytet skłaniał się ku nominalizmowi, który przybył do Krakowa wraz z księżniczami mistrzów studiujących pod koniec XIV w. w Pradze. Główne miejsce wśród filozofów należących do tej orientacji zajmował Wilhelm Ockham, a później jego uczniowie bądź następcy, jak Jan Buridan, Marsyliusz z Inghen i Albert z Saksonii.

Wpływ nominalizmu widoczny jest we wszystkich dziełach filozoficznych, najbardziej jednak twórcze oddziaływanie tego kierunku, przypadające na pierwsze trzydzieści lat XV w., dotyczyło logiki i filozofii przyrody. Zaczynają także powstawać dzieła samodzielne, które powoli odchodzą od wzorów komentarzy importowanych z Pragi. Świadczą one niewątpliwe o dużej samodzielności teoretycznej środowiska krakowskiego. Ta nowa filozofia, głoszona w wersji, jaką nadał jej Jan Buridan, znalazła licznych zwolenników również wśród astronomów i przyrodników krakowskich. Za autorytetami nominalistycznymi mistrzowie ci dążyli do niezależności filozofii od

teologii i prawa, podkreślali przy tym autonomię poznania, akcentując jednocześnie znaczenie praktycznych aspektów zagadnień moralnych i społecznych. Zgodnie z nominalistyczną koncepcją wiedzy burydaniści krakowscy dążyli do rozwiązań prawdopodobnych, które w praktyce nauczycielskiej dawały możliwości szerszej i głębszej krytyki filozofii Arystotelesowskiej. Z dzieł, które cieszyły się szczególnym uznaniem w tym środowisku, wymienić należy pisma przyrodnicze Arystotelesa i komentarze Jana Buridana do tych traktatów. Nie jest więc przypadkiem, że wśród krakowskich uczonych „nowa fizyka” zyskała sobie wielu zwolenników. Fizyka Arystotelesowska zwracała bowiem główną uwagę na analizę przyczyn i przebiegu ruchu, który wyjaśniano przenoszeniem pewnej siły przez powietrze. Siła ta miała utrzymywać ciało w ciągłym ruchu. Buridan wprowadził znacznie prostsze wyjaśnienie, według którego ruch wymuszony ciała miał być skutkiem działania siły nadanej ciału w postaci impetu. Siła ta zanika na skutek oporu środowiska. Również ciałom niebieskim, zdaniem Buridana, został nadany pewien impet, który utrzymuje je w wiecznym i niezmiennym ruchu. Znikła także, potwierdzona autorytetem Arystotelesa, przepaść między ruchem ciał ziemskich i ciał niebieskich, a więc planet i gwiazd. Okazywało się, że do analizy ruchów ciał obserwowanych na nieboskłonie należy stosować nie tylko te same techniki badawcze, ale również identyczne zasady.

Postulaty metodologiczne i badawcze nowej filozofii były znane Kopernikowi. Drugim ważnym elementem, który oprócz recepcji filozofii nominalistycznej, a później naturalistycznie zorientowanych kierunków realistycznych, zdeterminował doktrynalną treść wniosków Kopernika, był rozwój nauk ścisłych, głównie jednak astronomii teoretycznej. Niemały wpływ na losy tej dyscypliny na Uniwersytecie Krakowskim miało ufundowanie kilku katedr matematyki i astronomii, które umożliwiły specjalizację profesorom tego wydziału. W rejestrze jego nauczycieli znajdujemy Jana z Głogowa i Michała Falkenera z Wrocławia, którzy wykładali geometrię, fizykę, optykę i astronomię. Astronomowie ci wykorzystali także praktycznie wiele własnych pomysłów, m.in. opracowali *Uzupełnienia do tablic Alfonsyńskich*. Tablice te podawały położenia kątowe ciał niebieskich, ale obliczone były dla dalekiego Toledo. Krakowscy mistrzowie wprowadzili własne tablice, które podawały wspomniane wartości według południka krakowskiego. Miały one decydujące znaczenie dla weryfikacji dalszych obserwacji astronomicznych. Z tablic krakowskich korzystał także Kopernik.

Jak widzimy, Kopernik otrzymał w Krakowie nie tylko doskonałe wykształcenie filozoficzne, ale także znakomite przygotowanie w dyscyplinach przyrodniczych. Na podstawie solidnej wiedzy, a także nowej metody badawczej, mógł własnym krytycznym osądem wyrokować o prawdziwości mniemań filozofów. „Myśli uczonego – zauważa Kopernik w przedmowie do swego głównego dzieła – są niezależne od sądu ogółu, ponieważ dążeniem uczonego, o ile tylko ludzkiemu rozumowi pozwala na to Bóg, jest szukanie we wszystkim prawdy. Dlatego też należy studiować dzieła uczonych

dawniejszych”. W korespondencji zaś ze swoim przyjacielem Bernardem Wapowskim Kopernik przypomniał słowa Arystotelesa: „Należy być wdzięcznym nie tylko takim filozofom, którzy trafnie mówili, ale również takim, którzy mówili rzeczy niesłuszne, gdyż także i znajomość bezdroży niemało i nierzadko przydała się tym, co pragnęli iść po właściwej drodze”.

Lektura pism filozoficznych wespół z krytycznym komentarzem nauczycieli mogła zachęcić młodego studenta do krytyki systemu epicykli Ptolemeusza. Wspomnieć tu należy imię Wojciecha z Brudzewa, który w swym dziele zebrał niemało argumentów skierowanych przeciwko systemowi Ptolemeusza. Liczne ślady zapożyczeń z dzieła Wojciecha znajdują się w *De revolutionibus*. Wskazują one, że komentarz tego mistrza odegrał poważną rolę w procesie kształtowania się teorii heliocentrycznej. Ten sam mistrz krakowski umożliwił zapewne Kopernikowi pierwszy kontakt z dziełami Awerroesa, którego krytykę skierowaną przeciwko Arystotelesowskiej koncepcji próżni i Ptolemeuszowskiej teorii epicykli Wojciech z Brudzewa zebrał w swoim dziele. Wyjeżdżając zatem do Italii, Kopernik nie tylko doskonale orientował się w trudnych problemach astronomicznych, ale miał już także wyraźny pogląd na potrzebę reformy samej astronomii. Lektura późniejszych pism Kopernika wskazuje także na ogromne jego odczytanie w dziełach filozoficznych. Oprócz prac Platona, Arystotelesa i innych Greków znał także twórczość filozofów włoskich, m.in. Lorenza Valli, którego pisma staną się zachętą dla Erazma z Rotterdamu i Marsyliusza Ficina, tłumacza dialogów Platońskich. Z pism tego ostatniego zapewne Kopernik zaczerpnął piękne i poetyckie określenie Słońca królującego między gwiazdami na podobieństwo widzialnego Boga, jakie znajdujemy w *De revolutionibus*.

Pobył Kopernika na ziemi włoskiej (1495-1501) miał być przeznaczony na studia prawa kanonicznego. Większe jednak zainteresowanie młody scholar przejawiał w stosunku do nauk astronomicznych i nowych obserwacji. Świadczy to niewątpliwie, że do Italii udał się młodzieniec o ukształtowanych poglądach naukowych i planach. W Italii Kopernik poznał bolończyka, Dominika Novarrę, który według świadectwa ucznia Kopernika, Retyka, miał pomagać astronomowi w jego obserwacjach. Studia swoje Kopernik pogłębiał nie tylko w Bolonii, ale także w Padwie, gdzie skrzętnie gromadził wszystkie napotkane w dziełach autorów greckich i łacińskich wiadomości dotyczące prawdziwych obrotów sfer niebieskich. W tym czasie oddaje się także lekturom pism humanistów, wspomnianego Valli i kardynała Bessariona.

Po powrocie do ojczyzny Kopernik włączył się do działalności publicznej i obywatelskiej, znalazł jednak czas, aby złożyć do druku łaciński przekład fikcyjnych *Listów obyczajowych, sielskich i erotycznych* Teofilakta z Symokatty, które są świadectwem, że wielki astronom miał także zainteresowania literackie. W listach mowa jest o walce człowieka z „przeciwnościami losu i fortuny”. Teofilakt nawołuje bowiem do walki z takimi przeciwnościami ludzkiej egzystencji, jak „bieda, ten zjadliwy i obmierzły

potwór, co jak wrzód zwykła przylgnąć do człowieka”. Musiały się w tych listach znaleźć myśli bliskie Kopernikowi, jeśli czytamy w nich, że jedynie „niewiedza czyni nas bojaźliwymi, gdyż to, o czym nie ma się zgoła pojęcia, najłatwiej także się oskarża”. Potwierdzeniem poglądu Kopernika zdaje się także wypowiedź Tiedemana Giesego, który w liście do Retyka zauważa, że Kopernik był „zawsze mniej uważny na wszystko, co nie zawierało w sobie treści filozoficznej”.

Mówiąc tedy o początkach formowania się poglądów heliocentrycznych, musimy wskazać na Uniwersytet Krakowski jako na miejsce i główne źródła przyszłych poglądów reformatorskich Mikołaja z Torunia. Badania prowadzone nad tymi problemami w ostatnich latach nie pozostawiają w tym względzie żadnych wątpliwości. Kopernik utrzymywał przez cały czas żywe kontakty z Uniwersytetem Krakowskim i, jak wykazał polski historyk nauki, Mieczysław Markowski, jego główne dzieło *De revolutionibus* było przedmiotem żywego zainteresowania w Krakowie już w trakcie powstawania. Odnotujemy jednak i głos przeciwny, którego autorem był niemiecki uczony Leopold Prowe. W swoich erudycyjnych rozprawach wydawanych pod koniec XIX w. stwierdził on apodyktycznie, że Kopernik nie otrzymał żadnych inspiracji do swoich idei w czasie wykładów Brudzewczyka, „nawet gdyby takich wykładów słuchał”. Tak to nieznamość rzeczy i argumenty pozanaukowe wpływają na powstanie fałszywego obrazu.

Interesuje nas jednak teraz Kopernik jako filozof i w tym zakresie ważne jest, abyśmy uświadomili sobie główne elementy jego poglądów filozoficznych. Wiemy przecież, że był sługą Kościoła i kanonikiem fromborskim, stąd też swoje myśli wielokrotnie wyrażał w języku i alegoriach typowych dla tej epoki, w uwikłaniu terminologii teologicznej. Ale w postawie Kopernika jako filozofa dochodziły do głosu myśli, będące zapowiedzią nowych prądów. Był przecież głęboko przekonany, że „celem uczonego jest poszukiwanie prawdy”, nawet wbrew przyjętym i uznanym poglądom tych wszystkich, którzy – jak powiada – „z niewiedzy po prostu bredzą”. Zasadą tą kierował się przez całe swoje życie.

Poczawszy od studiów na Uniwersytecie Krakowskim, walczył o swobodę komentowania pism Arystotelesa. Pojawienie się w Krakowie realistycznej interpretacji pism tego myśliciela, jak wiemy konserwatywnej i zachowawczej, zmusiło Kopernika do opuszczenia stolicy nad Wisłą i udania się do źródła humanizmu, czyli do Italii. Odmienne spojrzenie na samą przyrodę, jakie niósł ze sobą nominalizm krakowski w pierwszej połowie XV w., powodowało, że w środowisku tym inaczej patrzono również na dziedzictwo Arystotelesa. Już nie szukano dogodniejszych interpretacji Stagiryty, chociaż i takie próby są widoczne, ale coraz częściej zaczynano umiejscawiać Arystotelesa w dziejach dość odległych i dostrzegać zarówno jego osobę, jak i dorobek w historycznej perspektywie.

W wyniku takiej postawy badawczej następowało nie tylko odchodzenie od rozwiązań Arystotelesowskiej filozofii przyrody, ale również od poglądów będących

kamieniem węgielnym średniowiecznego nauczania, a głoszących m.in. nieomylność Stagiryty. Zerwanie z autorytetem tego uczonego, a szerzej, z przemożnym kultem autorytetów średniowiecznych, było jednym z ważniejszych osiągnięć filozofii humanistycznej oraz działalności Kopernika. Jest bowiem oczywiste, że bez takiej postawy Kopernik nie mógłby przeprowadzać konsekwentnie swojej krytyki. Zrywając tedy z tradycyjnym myśleniem, podszedł do badania zjawisk przyrodniczych według nowej metody, która prowadziła nie tylko do doskonalszego poznania zjawisk, ale utwierdzała przekonanie, że nauki przyrodnicze są dyscyplinami szlachetniejszymi, gdyż opierają się nie na autorytecie, lecz na obserwacji.

Konsekwencje tych poglądów dostrzec można również w sferze rozważań etycznych. Kopernik zauważa bowiem, że szlachetność samego człowieka powinna być wiązana bardziej z jego wiedzą niż z jego działalnością. „Uprawiać zaś naukę – powiada astronom w *De revolutionibus* – może tylko człowiek wolny w duchu, a więc niezależny od jakichkolwiek autorytetów. A zadaniem wszystkich nauk jest odciążać człowieka od wszelkiego zła, kierować umysł ku większej doskonałości”.

Słowa te wskazują na bezpośrednie powiązanie myśli Kopernika z humanizmem, który troskę o poznanie przyrody łączył z moralnym kształtowaniem człowieka i poznaniem piękna. Głosząc zatem głęboko przemyślaną koncepcję wolności poznawczej człowieka, Kopernik stworzył tym samym szersze podstawy metodologii badawczej nowożytnych nauk przyrodniczych.

Te i inne jeszcze wątki wskazują, że Kopernik jako filozof łączył w jedną całość różne elementy filozoficzne i doktrynalne. Chociaż u podłoża jego głównego dzieła legła krytyka filozofii Arystotelesowskiej i astronomii Ptolemeuszowej, trzeba zauważyć, że krytyka ta oparta była na wieloletnich studiach tradycji filozoficznej i pogłębiona własnymi przemyśleniami. Przekazując zaś w 1532 r. *De revolutionibus* do druku, umieścił w nim i takie zdanie:

Nie wątpię, że niektórzy uczeni rozszerzoną wieścią o nowości hipotezy tego dzieła, że Ziemia biegowi podlega, a Słońce w środku świata nieporuszone stoi, mocno są obrażeni i utrzymują, że nauk wyzwolonych, gruntownie już od dawna ustalonych, odmieniać się nie godzi. Wszakże jeśli ci uczeni ściśle rzecz tę rozważyć zechcą, poznają, że autor tego dzieła nie zrobił nic takiego, co by na naganę zasługiwało. Jest bowiem zwyczajem astronomów opis ciał niebieskich pod ścisły i umiętny rozbiór poddawać.

Dzieło Kopernika zostało wydane drukiem w 1543 r., być może w nakładzie tysiąca egzemplarzy. Piąta część nakładu zachowała się do dzisiaj i stanowi ozdobę wielu bibliotek. Wydawcy norymberscy dali dziełu tytuł: *Nicolai Copernici Torinensis De Revolutionibus Orbium Coelestium, Libri VI*, czyli w przekładzie: *Mikołaja Kopernika Toruńczyka O Obrotach kręgów niebieskich ksiąg sześć*. Jest wielce możliwe, że właściwy tytuł dzieła brzmiał: *De revolutionibus sphaerarum mundim*, czyli *O obrotach sfer wszechświata*, gdyż taki tytuł występuje w liście dedykacyjnym.

Otóż w ten sposób ja, przyjąwszy ruchy, które poniżej w dziele tym przypisuję Ziemi, po wielu długoletnich obserwacjach, przekonałem się wreszcie, że jeżeli ruchy pozostałych planet odniesie się do krążenia Ziemi i ujmie w liczby w stosunku do obiegu każdej oddzielnej planety, to stąd nie tylko dadzą się wywieść ich zjawiska, lecz nadto porządek i rozmiary, odnoszące się do wszystkich planet i ich sfer (*De rev., Przedmowa*).

W dalszej części listu dedykacyjnego Kopernik pisze, że do sformułowania nowej teorii budowy świata skłoniły go liczne sprzeczności i niejasności, jakie pojawiały się w geocentrycznym ujęciu ruchu planet, związane z koniecznością przyjmowania ruchu planet po kołach mimośrodkowych, a nie po kole. Uznanie takiego ruchu było bowiem sprzeczne z inną zasadą ówczesnej fizyki, która przyjmowała, że planety poruszają się ruchem jednostajnym. Koncepcja ekwantów burzyła harmonię świata. Kiedy w księdze pierwszej dzieła podejmuje temat: Ruch ciał niebieskich jest jednostajny i kolisty, nieustanny, lub z ruchów kolistych złożony, znajduje miejsce na taki komentarz:

Przeto musi się przyznać, że te ruchy odbywają się po kołach albo są złożone z większej ilości kół, mianowicie dlatego, że w tego rodzaju nieregularnościach zachowują określoną prawidłowość i stałe okresy powrotu, co nie miałyby miejsca, gdyby nie były koliste. Jedynie bowiem koło ma tę właściwość, że może na nowo przywracać przebyty stan rzeczy, jak np. Słońce złożonym ruchem kół przywraca nam nierówność dni i nocy oraz cztery pory roku, w czym upatrujemy większą ilość ruchów, ponieważ niemożliwą jest rzeczą, żeby jednolite ciało niebieskie poruszało się po jednej orbicie ruchem niejednostajnym. Musiałoby to bowiem zachodzić albo na skutek niestałości przyczyny poruszającej, albo z powodu zmienności krążącego ciała. Ponieważ jednak przed jednym jak i przed drugim wzdryga się rozum – i istotnie nie byłoby rzeczą godziwą przypuszczać coś takiego u tych twórców, których ustrój cechuje się najlepszym porządkiem – musimy się zgodzić na to, że jednostajne ich ruchy przedstawiają się jako niejednostajne bądź z powodu równego położenia biegunów owych kół, bądź też dlatego, że Ziemia nie leży w środku kół, po których tamte ciała krążą, a nam, obserwującym z Ziemi przebiegi tych planet, wydają się one przypadkowe, tj. z powodu niejednakowych odległości, większe wówczas, gdy są bliższe, niż wówczas, gdy są dalsze.

Niewątpliwie przeniesienie środka układu planetarnego do Słońca i obdarzenie Ziemi kilkoma ruchami stanowiło najtrwalszy wkład Kopernika do nauki. Zarówno filozofia przyrody, jak i astronomia tego okresu jednoznacznie rozdzielała zjawiska zachodzące w przestrzeni ograniczonej sferą podksiężycową od zjawisk mających miejsce poza tą sferą. Zjawiskami tymi miały rządzić różne prawa. Ciała istniejące w pierwszym świecie składać się miały z czterech żywiołów i dlatego poruszać się miały ku środkowi świata, czyli do środka Ziemi. Świat drugi był niezniszczalny, wieczny, w którym panowały ruchy kołowe ciał niebieskich zbudowanych z materii doskonałej, gdyż niepodlegającej zniszczeniu i przemianie.

A dalej uważano, że świat ziemski jest skończony i jak powiadano, niebo znajduje się na odległość wyciągniętej ręki! Geocentryczny obraz świata był również systemem

antropocentrycznym. Świat został bowiem stworzony dla człowieka. Nowa teoria heliocentryczna Kopernika przekreśliła te wyjaśnienia. Odrzucony został antropocentryzm związany z zamkniętym i ograniczonym przestrzennie światem, a skoro ruch obrotowy Ziemi z zachodu na wschód wyjaśnia ruch dzienny sfery niebieskiej, to niepotrzebne okazywało się przyjmowanie istnienia sfery gwiazd stałych, które miały znajdować się w niewielkiej odległości od Ziemi. Na miejsce ograniczonej przestrzeni zjawia się przestrzeń nieograniczona, w której poruszają się dalekie gwiazdy. Nie wszystkie wnioski, jakie przedstawiliśmy wyżej, były dziełem Kopernika, ale istotne jest, że istniały dla nich ważne przesłanki.

Pełne konkluzje z jego założeń, dotyczące jednak nieskończoności wszechświata, wyprowadził dopiero Giordano Bruno, którego spalono w 1600 r. na placu Flory w Rzymie. Drugim ważnym osiągnięciem filozoficznym było stwierdzenie, że zadaniem głównym uczonego jest szukanie prawdziwego obrazu świata. Kopernik podkreślał, że jest to zadanie najważniejsze uczonych. Była to niewątpliwie krytyka ówczesnych postaw badaczy, którzy uważali, że zadaniem ich jest formułowanie hipotez. Te zaś powinny być jedynie prawdopodobne.

Chociaż światopogląd Kopernika nie był wolny od uwikłań teologicznych, to trzeba jednak dostrzec w nim elementy trwałe, które szybko zauważyli zarówno jego zwolennicy, jak i przeciwnicy. Do pierwszych i najbliższych zaliczyć trzeba oprócz Giordana Bruna także Galileusza. Ten ostatni, jak wiadomo, po wielu świetnych wystąpieniach i odkryciach, które potwierdzały słuszność heliocentryzmu i umacniały sławę Kopernika, został w 1633 r. zmuszony przez inkwizycję rzymską do odwołania swoich poglądów. Kopernik miał bowiem potężnego przeciwnika – Kościół, który jego dzieła włączył w 1616 r. do *Indeksu ksiąg zakazanych*.

Ale nie tylko Kościół rzymskokatolicki prześladował zwolenników heliocentryzmu, czynili to także protestanci, głównie Marcin Luter i Filip Melanchton. Myśli wyłożone w *De revolutionibus* usiłował zafałszować również autor anonimowo wydanej przedmowy do tego dzieła, jak się potem okazało, pastor protestancki, Osjander. Podkreślał w niej, że hipotezy nie muszą być prawdziwe, a nawet prawdopodobne, wystarczy tylko, aby wyniki obliczeń były zgodne z poczynionymi obserwacjami.

Kopernik jednak nie traktował własnej teorii jako hipotezy, uważał, że jest poprawną interpretacją obserwowanych zjawisk astronomicznych. I pod tym względem zapowiadał nową epokę. Wraz z jego wystąpieniem znikać zaczęły z nauki typowy dla średniowiecznego myślenia antropocentryzm, mający swoje uzasadnienie w przesłankach teologicznych.

Dalszy los teorii Kopernika łączy się z obserwacjami Tychona de Brahe, pracami teoretycznymi Jana Keplera i Izaaka Newtona. W filozofii zaś do jego zasad nawiązał Kartezjusz. Ale to już była nowa epoka.

Andrzej Frycz Modrzewski, czyli filozofia w walce o nowoczesne państwo i prawa

Jakkolwiek sędzę, że Jędrzej Frycz Polak, byłby i ci bez mego zalecenia miłym bardzo gościem (znam bowiem twoją gotowość w udzielaniu rad i pomocy), dałem jednakże jadącemu do ciebie list ten, ażebyś mu pomocy, którą i tak z własnej woli wyświadczysz, przez wzgląd na mnie tym chętniej udzielił. Trzechletni przeszedł z nim pobyt, był mi miłym i pożądanym, nie tyle z tego powodu, że zamiłowany jest w naukach, które i my kochamy, ile że mnie często w trudnych razach radą wspomagał, w przykrych okolicznościach wymową krzepił i uspokajał. Udaje się on do Norymbergi, dla wydoskonalenia w języku niemieckim; miejsce zaś wybrał to dlatego, że znajdzie tam wiele zabytków sztuki i że może korzystać z towarzystwa twojego i innych wielu tamtejszych uczonych. Miasto wasze uważa za ognisko światła w Niemczech i dlatego zamierza jakiś czas w nim zabawić. Uczynisz mi łaskę, jeżeli tego uczonego i prawego męża, względami swymi zaszczycisz

– pisał wielki reformator niemiecki, Filip Melanchton, do swego przyjaciela, Wita Dietericha. Wiele niewątpliwie młodego Modrzewskiego z wielkim reformatorem niemieckim łączyło. Kilka idei podzielali wspólnie.

Modrzewski pojechał do Wittenbergi, gdzie mieszkał reformator niemiecki, nie tylko dla studiów, które przerwał w Krakowie. Miał do wykonania kilka misji dyplomatycznych, a przede wszystkim chciał poznać drogi naprawy państwa. Biegła ona poprzez naprawę Kościoła. Ta zaś musiała się zacząć od wielkiej naprawy moralności, w niej bowiem tkwiło źródło polepszenia. Stąd problematyka polityczno-społeczna wiązała się z zagadnieniami teologicznymi i prawno-kościelnymi oraz olbrzymim splotem zagadnień moralnych.

Był jednak filozofem „politycznym”, który poglądy filozoficzne i społeczne formował, nie tylko opierając się na lekturach pisarzy greckich i rzymskich, ale także na analizie rzeczywistości politycznej kraju. „Nic bowiem nie mówię i nie piszę dla ambicji, nic z pochopności dla nowinek, ale wszystko z oddania dla Rzeczypospolitej” – pisał w księdze *O obyczajach*¹.

¹ A.F. Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1953, s. 95.

Rozwój kultury i nauki, rozwój wewnętrzny kraju biegł jednak innym torem niż w minionym stuleciu. Osobliwością sytuacji politycznej Polski jest rozwój demokracji szlacheckiej. W Polsce mieszczaństwo było słabe, chociaż w miastach żyło już 23% społeczeństwa, najczęściej obce i stąd też ten argument, często akcentowany, był przesadnie wykorzystywany w walce szlachty z mieszczaństwem. W walce tej kształtują się bardzo wygodne w instrumentalnej walce politycznej zbitki pojęciowe: Polaka i katolika, obcego, a więc Niemca i luteranina lub kalwina. Nieliczna grupa szlachty średniej nawiązywała do zdobyczy humanizmu, a następnie reformacji. Pod wpływem tych inspiracji widziała potrzebę naprawy Rzeczypospolitej w zakresie skarbu, sądownictwa, prawodawstwa, oświaty, egzekucji dóbr, zjednoczenia i centralizacji państwa. Wszystkie te dążenia znajdowały swój wyraz w twórczości pisarskiej tego okresu. Pierwsze dwudziestolecie od 1552 r. do pierwszej wolnej elekcji jest wypełnione sporami. Ukazują się dialogi i pisma polityczne Modrzewskiego, Orzechowskiego, Augustyna Rotundusa Mieleckiego, Jana Solikowskiego, Piotra Mycielskiego i innych. Były to procesy, o których w 1524 r. Andrzej Górka w liście do biskupa Tomickiego pisze, że „wielu naszych w tym kierunku działa i tego pragnie, aby dobra zostały kościołowi odebrane; dążą do tego ci zwłaszcza, którzy w sercu ciążą do błędów Lutra”.

Kościół katolicki stanowił ostoję porządku feudalnego, stąd wszelka krytyka tego porządku musiała dotyczyć spraw teologii i wiary. Religia uświęcała istniejący porządek społeczny, nic dziwnego więc, że popierała struktury społeczne i gospodarcze konserwatywne. Siła gospodarcza Kościoła opierała się na ogromnym bogactwie. Przypomnijmy, że arcybiskupstwo gnieźnieńskie posiadało w 1512 r. 2929 wsi osiedlonych, 6 części wsi i 13 miast, a zakon benedyktynów w Tyńcu dysponował 44 wsiami i 5 miastami. Kościół bogacił się z dziesięcin i nie płacił podatków. Jego natomiast siła moralna wspomagana była amboną, konfeksjonalem, sądami biskupimi, cenzurą i inkwizycją. O sile rzeczywistej Kościoła rozstrzygała jego moralna i gospodarcza potęga. Aby zmienić i naprawić Rzeczypospolitą, trzeba było wpięrow uderzyć w tę podporę systemu feudalnego, jaką był Kościół. Zadanie to podjął ruch reformacyjny. Jego hasła stały się szybko wygodne i korzystne dla szlachty w jej starciu z możnowładztwem duchownym i świeckim.

Zgoła odmienna sytuacja panowała na uczelni krakowskiej. Humanizm, jaki się pojawił w programach uczelni już w pierwszej połowie XV w., zgodnie ze swoimi włoskimi inspiracjami, miał stanowić „odkrycie świata i człowieka” (J. Burckhardt) i był antyscholastyczny. Podniety swoje czerpał głównie z tradycji antycznej, walczył o kulturę świecką z dziedzictwem feudalnym i konserwatywnymi wpływami Kościoła. Humanizm jako kierunek intelektualny wyszedł jednak z wąskich i ciemnych sal uczelni krakowskiej i znalazł szerszą recepcję na dworze królewskim i wśród światlejszej szlachty oraz mieszczan. Szerzy się i umacnia humanizm za rządów Zygmunta Staroego i Bony. Po 1523 r. aktywne staje się koło skupione wokół Jana Łaskiego, prymasa

i kanclerza. Około 1523 r. ośrodkiem zainteresowań humanistycznych staje się krąg humanistów skupionych wokół Justusa Ludwika Decjusza, historyka, sekretarza króla Zygmunta Augusta, zarządcy mennic.

Polska reformacja, a w związku z tym odnowienie nauczania na Uniwersytecie Krakowskim, uległa załamaniu. Kościół bowiem po soborze trydenckim przystąpił do przeciwnatarcia. Dwaj nuncjusze papiescy, Alojzy Lippomani, a potem Giovanni Commendoni, wspólnie z Hozjuszem podejmują szeroką akcję kontrreformacyjną. Hozjusz w 1564 r. sprowadza jezuitów, którzy szybko opanowują wychowanie i nauczanie. Także na Uniwersytecie Jagiellońskim, z którym walczą w sporach kompetencyjnych. Atak uderza także w innowierców. W 1573 r. sejm konwokacyjny uznał równouprawnienie wszystkich wyznań i ogłosił wolność sumienia, ale tylko szlachty. Ugrupowanie religijne Braci polskich staje się przedmiotem ostrych ataków za swój radykalizm społeczny i hasła równościowe. Pod koniec XVI w. zgoda sandomierska praktycznie jednak już nie obowiązywała. Andrzej Frycz Modrzewski tkwił w tych sporach dotyczących dzieła naprawy państwa, które musiały przyjąć charakter teologiczny, moralny i reformacyjny.

Urodził się ok. 1503 r. w Wolborzu w sieradzkim, gdzie jego ojciec, chociaż szlachcic herbu Jastrzębiec, sprawował urząd wójta. W 1517 r. wstąpił na wydział filozofii Uniwersytetu Krakowskiego, gdzie w 1521 r. uzyskał stopień bakałarza. Tytułu magistra nie otrzymał, chociaż słuchał wykładów jeszcze w roku 1522. Potem uczęszczał na wykłady na wydziale teologii, zaliczanego do wydziału wyższego. Studia na tym wydziale wymagały jednak wcześniejszego uzyskania tytułu magistra filozofii. O swoich wysiłkach na tym wydziale po latach pisał: „Wszystkiego raczej innego nauczyliśmy się wówczas aniżeli teologii”. A były to lata pierwszych wystąpień Lutra i początków reformacji. Zapewne pod wpływem tych idei zniechęcony do dalszego pobytu na uczelni, która coraz wyraźniej odcinała się od wpływów nowych prądów, przeszedł na dwór prymasa i kanclerza koronnego Jana Łaskiego, później zaś jako notariusz na dwór biskupa poznańskiego Jana Latańskiego (1525-1529). Wokół kanclerza koronnego i prymasa Jana Łaskiego skupiło się bowiem stronnictwo, które dążyło do zmniejszenia roli politycznej wielkich rodów, zakazu łączenia stanowisk i urzędów w jednym ręku oraz kontroli administracji państwowej. W służbie administracyjnej kanclerza Modrzewski miał uczyć się prawa. Zapewne w tym samym okresie, a być może nawet wcześniej, w Krakowie został klerykiem, przyjmując niższe święcenia.

Pracując w kancelarii kanclerza, Modrzewski podzielał ideały obozu reformatorskiego. Oprócz tego obozu istniało jeszcze drugie ugrupowanie, mniej zorganizowane, ale wyrażające swoje hasła w bardziej emocjonalnej i bezpośredniej formie: szlacheckie stronnictwo egzekucyjne. Prowadziło ono walkę z duchowieństwem i to co najmniej z dwóch powodów. Pierwszy związany był z utrzymaniem hegemonii w państwie przez szlachtę, której politycznym interesom zagrażało możliwe duchowieństwo mające

wielkie majątki ziemskie. Było ono praktycznie niezależne od państwa. Miało ono także do swej dyspozycji sądy kościelne, przed które mogło pozwać każdego szlachcica. Dlatego szlachta żąda, aby wyższy kler również ponosił ciężary związane z podatkami na cele publiczne i zniesienia sądów kościelnych nad osobami świeckimi oraz ograniczenia przywilejów kleru. Szlachta więc popierała plany reformy, tym bardziej że ich świadomość stanowa podbudowana była niewątpliwie obroną własnych interesów ekonomicznych i politycznych. Dodatkowym argumentem wykorzystywanym w krytyce kleru wyższego były jego powiązania z Rzymem. Na to nie mogła się godzić silnie rozbudzona świadomość narodowa polskiej szlachty. Stąd protesty przed wysyłaniem danin do Rzymu, żądania zniesienia wszelkiej zależności kościoła polskiego od Rzymu i próby stworzenia kościoła narodowego.

Na dworze Latałskiego Modrzewski poznał bratanka prymasa, wówczas już dziekana gnieźnieńskiego, humanistę, Jana Łaskiego, który był w przyjacielskich stosunkach z Erazmem z Rotterdamu. Łascy zaangażowani byli w wielką politykę tworzenia ligi antyhabsburskiej i sojuszy z Turkami. Protekcja tego możnego rodu umożliwiła Modrzewskiemu dalsze studia w Wittenberdze (1532-1535), a także włączenie się w sprawy państwowe. W tym też celu Łascy wysłali Modrzewskiego w 1531 r. do Niemiec, aby w Wittenberdze, pod opieką Melanchtona, kontynuował swoje studia przerwane w Krakowie. Poznał Lutra i zaprzyjaźnił się z Melanchtonem, w którego domu krótko mieszkał. Liczne podróże na polecenie Łaskich, a także wyjazd do Bazylei w 1536 r. po księgozbiór Erazma zakupiony przez Łaskich, przerywają pracę naukową. Podróżował po Europie i w 1537 r. był w Paryżu. W 1541 r. powrócił do kraju i zamieszkał w Brzezinach pod Łowiczem, gdzie otrzymał probostwo. Prebendę jednak wydzierżawił i przebywał głównie w Krakowie, gdzie rozpoczął swoją działalność pisarską, publikując słynną wtedy mowę pt. *Lascius, sive de poena homicidii* (*Łaski, czyli o karze za mężobójstwo*). Tematyka „kary za mężobójstwo” będzie pojawiała się jeszcze w kilku następnych mowach publikowanych w związku ze zbliżającym się posiedzeniem sejmu, na którym miano unowocześnić prawa obowiązujące w Polsce. Związał się wtedy z Andrzejem Trzycieskim, który skupił wokół siebie grupę reformatorsko nastawionych przyjaciół, jak Mikołaja Reja, Jakuba Uchańskiego, Jana Drohojowskiego, Leonarda z Wyczogrody i innych.

Po raz pierwszy Zygmunt Stary podniósł na sejmie sprawę kar za zabójstwo w 1538 r. Dawne statuty wiślickie przewidywały różne kary, szlachcic płacił za zabicie równego sobie tylko 120 grzywien i siedzeniem rok w wieży na wodzie i chlebie, za zabicie nieszlachcica natomiast jedynie 10 grzywien (tzw. głowszczyzna) bez odsiadania w wieży. Kmieć natomiast za zabicie szlachetnego pana dawał gardło. Senat początkowo skłaniał się za wprowadzeniem kary śmierci za zabójstwo bez względu na stan zabójcy, a więc chodziło o wprowadzenie praw obowiązujących już w zachodniej Europie. Król był pewien poparcia izby poselskiej, ale w czasie głosowania

ta opowiedziała się za utrzymaniem dawnych rozwiązań. Obecny na sejmie młody Stanisław August odnotował:

Radziłbym teraz spisać imiona tych, co głosowali za głowszczyzną i tych, co byli za karą śmierci. Jeśliby się zdarzyć kiedyś miało, że któremu z tych ostatnich wydarłaby życie ręka mordercy, to zbrodniarz niechby winę swoją okupił śmiercią. Lecz jeśliby taki senator został ofiarą bezprawia, co się przyczynił do utrzymania głowszczyzny, to niech żeby też za jego ze świata sprzątnięcie nie pokutowało się inaczej, jak tylko płacąc owe 120 grzywien.

Modrzewski włączył się do tego sporu, który był wielką dysputą nad unowocześnieniem społeczeństwa i prawodawstwa polskiego. Napisał dalsze cztery mowy nt. mężobójstwa, które później dołączono do wydania jego głównego dzieła. Pisał w nich nie tylko o potrzebie równego prawa dla wszystkich, ale także żądał prawa posiadania przez mieszczan majątków ziemskich.

Cóż to za prawa tak niejednakowo krępujące biedaka i bogacza! Jeden może przełamać ich surowość potęgą pieniądza, a drugi żadnym sposobem nie może jej uniknąć, bo kieszeń ma pustą. [...] śmierć zadana zbrodniczo czy to przez biedaka, czy przez bogacza winna być karana wedle takich samych praw. Bo ani chudopachołek, który zabił człowieka, nie popełnia większej zbrodni od bogacza, ani też przestępstwa nie wolno oceniać wedle tego, czego komu los użyczył lub poskąpił, ale wedle samej zbrodni i najgorszych skłonności każdego człowieka².

Kłęska tych starań o reformę prawa prowadzi do pogłębienia analizy źródeł kłęski reformy prawodawstwa. Dochodzi do konkluzji, że to szlachta polska, widząc zagrożenie własnych interesów, sprzeciwia się wszelkim próbom reformy kraju. „Prawa po największej części tak są ułożone, by służyły korzyściom możliwych, a biedaków gniołty niewola, aby tych chwyciły i wikały w sieci, które tamci drą jak pajęczyny”. Złe i niesprawiedliwe prawo determinuje pogardę dla innych stanów, a szczególnie dla mieszczan i chłopstwa.

Ale ponieważ teraz mówimy o karze za mężobójstwo, zważcie, jakie i jak wielkie grzechy wynikają ze zlekceważenia tego prawa. Naprzód okrutna pogarda dla ubogich, skoro ludzie chlubiący się szlacheckim pochodzeniem uważają, że ich życie musi być więcej warte niż życie plebejusza. Stąd niewiarygodna pycha szlachty wobec plebejuszy, których lęk przed śmiercią zmusza do znoszenia wielu rzeczy niegodnych, podczas gdy tamci ośmielają się uważać ich za nic innego, jak tylko za psy³.

A więc wszystkie stany powinny być równe wobec prawa.

Równolegle pracował nad swoim największym dziełem pt. *O poprawie Rzeczypospolitej (Commentariorum de Republica emendanda libri quinque, Kraków 1551)*, które wydano bez dwóch ksiąg ostatnich (pt. *O kościele, O szkole*) z powodu sprzeciwu cenzury kościelnej. Dopiero wydanie następne, w Bazylei w 1554 r., obejmowało pełny

² *Ibidem*, t. II, s. 68.

³ *Ibidem*, t. II, s. 97.

tekst. Dzieło przełożono na wiele języków europejskich, spotkało się z niezwykle szerokim uznaniem. Przeciwno ideom dzieła wystąpili jednak pisarze konserwatywni związani z Kościołem, którzy doprowadzili do tego, że król hiszpański Filip II w 1557 r. umieścił dzieło na indeksie ksiąg zakazanych, co zostało potwierdzone przez papieża Pawła IV.

Z okazji soboru publikuje ważną *Mowę o wystaniu posłów na sobór*, w której domaga się reformy Kościoła. W 1547 r. został sekretarzem w kancelarii Zygmunta Starego i z tej racji brał udział w misjach dyplomatycznych, m.in. do Augsburga w 1547 r. na dwór cesarski Karola V. Od 1553 r. jest już w Wolborzu na dziedzicznym urządzie wójta.

Rozpoczął się okres prześladowań Modrzewskiego w Polsce, niewiele pomógł specjalny ochronny glejt królewski, wyłączający filozofa spod jurysdykcji kościelnej. Zmuszony do rezygnacji ze stanowiska wójta Wolborza, znalazł schronienie na dworze Jana Tarnowskiego pod Tarnowem. W 1588 r. został osądzony jako heretyk i utracił swoje beneficja kościelne. Gdy w 1560 r. Modrzewski poczynał skłaniać się wyraźniej ku kalwinizmowi, widząc w zborze małopolskim możliwość stworzenia kościoła narodowego, został zaatakowany przez Orzechowskiego. W 1560 r. ożenił się z Jadwigą Kamieńską.

W czasie pobytu w Wolborzu napisał traktat pt. *O prymacie papieża* i kilka mniejszych rozpraw teologicznych. Pisze również *Sylwy*, które wydano dopiero po jego śmierci. Zrażony do szlachty małopolskiej Modrzewski w tym czasie zbliżył się do zboru Braci Polskich, dążąc do stworzenia kościoła narodowego. U schyłku życia czuł się coraz bardziej osamotniony. W liście do Pawła Głogowskiego z tego okresu pisał: „Nie zawsze piszę takie rzeczy, które by się wszystkim mogły podobać. Bo jest że to podobne w takiej rozterce wyobrażeń? Niektóre słowa moje potępiają luteranie, niektóre znowu papiści. Tak więc ani jedni, ani drudzy nie liczą mnie do swoich. Ale najwięcej zacięci przeciwko mnie są niektórzy z papistów”. Zmarł w 1572 r.

Głównym dziełem jest wielki traktat *O naprawie Rzeczypospolitej*. Modrzewski jest świadom swojej oryginalności i tego, że pierwszy w Europie pisze w nowoczesny sposób o prawodawstwie i państwie. Dzieło opiera się na nowoczesnym rozumieniu państwa, gdyż „Rzeczypospolita to zgromadzenie i pospólność ludzka, związana prawem łącząca wielu sąsiadów, a ku życiu dobremu i szczęśliwemu ustanowiona”. Nawiązuje tedy Modrzewski do idei głoszonych w Krakowie już przez Pawła z Worczyna, który podejmując koncepcje arystotelesowskie, pisał, że celem człowieka jest szczęśliwe życie. Ideał ten można realizować jedynie wtedy, gdy panuje pokój w państwie i tolerancja, dobre obyczaje i dobre prawo, tzn. sprawiedliwe i równe dla wszystkich. Dobre prawa są podstawą państwa, powodują, że wzmacniają pozytywne oddziaływanie dobrych obyczajów obywatela. Trzeba więc zacząć od reformy prawodawstwa, wprowadzić równe prawo dla wszystkich obywateli. Czy jednak jest to możliwe?

Modrzewski nie był jednak oderwanym od rzeczywistości uczonym, aby nie dostrzegać konserwatyizmu i oportunistycznego szlachty polskiej, która nad dobro powszechne przeniesie interes własny. Kluczem przemian jest wzmocnienie władzy królewskiej, powinna ona stworzyć fundament sprawnego i efektywnego zarządzania państwem. Zacząć trzeba od reformy senatu, tj. od obniżenia jego rangi, decydować powinien ostatecznie w sprawach spornych nie senat, ale król. Podstawą członkostwa w senacie nie powinno być pochodzenie kandydata, ale wykształcenie i postawa moralna. Proponuje zlikwidowanie zwyczaju dożywotniego sprawowania urzędu. Taka reforma mogła spowodować przesunięcie ciężaru władzy w otoczenie królewskie. Stąd potrzeba światłych urzędników, sekretarzy królewskich, których rzetelność kontrolować powinni specjaliści cenzorzy. Ostatnim etapem miała być reforma sejmu, który powinien być pozbawiony uprawnień prawodawczych, powinien jednak wypowiadać się jedynie na temat ustaw ogłaszanych przez władzę.

Prawo powinni stanowić przedstawiciele wszystkich stanów, a jego głównym celem powinno być kształtowanie dobrych obyczajów i nagradzanie cnoty. Wielką rolę przypada w tym dziele szkole, która swoim zasięgiem powinna objąć całą zdolną i utalentowaną młodzież, niezależnie od jej społecznego pochodzenia. Źródłem finansowania szkół, oprócz specjalnego systemu stypendialnego, miały być opodatkowanie kościołów i klasztorów na rzecz rozwoju i utrzymania oświaty.

Drugim wielkim tematem pisarstwa Modrzewskiego po 1546 r. była sprawa reformy Kościoła i problematyka soborowa. Kościół miał stać się podstawą jedności państwa, ale nie mógł to być istniejący Kościół, tylko zreformowany i zjednoczony. Trzeba porzucić zbędne rozważania teologiczne, które nie interesują wiernych, ale odnowić nauczycielskie i organizacyjne zadania Kościoła, które zostały nakreślone w Biblii. Powrót do źródeł ma umożliwić odnowienie Kościoła jako instytucji i osiągnięcie utraconej jedności. Główną jednak przyczyną rozkładu moralnego instytucji kościelnych jest obsadzenie jego stanowisk ludźmi nieodpowiednimi. Stąd potrzeba reformy obyczajów kapłaństwa, w przeszłości bowiem to

przeważnie [...] niedbałość duchownych była przyczyną, że powstawały herezje, że ich nie usunięto dość wcześnie i dopuszczono do tego, iż niby jakieś zarazy rozszerzały się z dnia na dzień. [...] tacy są bowiem najczęściej wszyscy duchowni, że zaniedbawszy naukę nie przestają dobijać się o wyższe urzędy kapłańskie, a niestety rzadko zdarzy się taki, który by patrzył swego miejsca wedle zasługi⁴.

Nie pochodzenie i bogactwo powinny być podstawą mianowania na urzędy kościelne, ale cnota, kwalifikacje moralne. „Jeśli bowiem jest prawdą to, co wykazałem w pierwszej księdze tęgimi chyba argumentami, że w Rzeczypospolitej i we wszelkiej świeckiej

⁴ *Ibidem*, t. I, s. 542.

społeczności ludzkiej należy stawiać wyżej cnotę niż ród i bogactwo, to o ileż bardziej powinno tak być w kościele, gdzie cnocie w połączeniu z nauką i szlachetnymi uczynkami należy się prawie pierwszeństwo?”⁵. Optował za demokracją wyboru na urzędy kościelne; papież, biskupi i inni księża powinni być bowiem wybierani przez wiernych.

Początkowo miano nadzieje, że w projektowanym spotkaniu soborowym spotkają się katolicy z protestantami. Nie doszło do tego, protestanci niemieccy opuścili obrady soboru, który usztywnił swoje konserwatywne stanowisko. Papież i instytucja kościelna przeszli do generalnej ofensywy na reformację. Upadła tym samym wielka idea Erazma z Rotterdamu – idea irenizmu, osiągnięcia jedności kościołów chrześcijańskich, a więc prawosławnych, greckich, etiopskich, ormiańskich, poprzez wielostronne ustępstwa doktrynalne, „nie można uważać za kościół powszechny jedynie kościoła rzymskiego. Co jest częścią, nie może być całością”⁶. Pokój i jedność w kościele są możliwe, nie ma bowiem zasadniczych różnic między katolikami a protestantami, jedni i drudzy mówią to samo, tylko innymi terminami. Spór między nimi ma więc charakter terminologiczny. Ważne są intencje, a te są identyczne. Gdy sobór trydencki nie spełnił oczekiwań Modrzewskiego, ten począł ostrzej podkreślać różnice, potępiając siły, które hamowały reformę.

Modrzewski dostrzegł, że złe obyczaje i upadek Kościoła, który nie wypełnia swojej misji ewangelicznej, nie krzewi bowiem doktryny moralnej, są przyczynami upadku państw. W tym tkwi również najważniejsza przyczyna zagrożeń dla istnienia Rzeczypospolitej. Odnowa dobrych obyczajów miała stanowić najlepszą receptę na różnorakie bolączki polityczno-społeczne, którym Modrzewski w swoich pismach poświęcił wiele miejsca. Nie krytykując stanu szlacheckiego w całości, Modrzewski jednak jasno sugerował, że ogół szlachty nie dorósł do sprawowania rządów w Rzeczypospolitej. Brak zaś silnego mieszczaństwa ocenę tę jeszcze bardziej pogłębiał.

Ostro potępił więc naukę katolicką o czyścicu, która stała się źródłem handlu odpustami, natomiast w sprawie interpretacji pewnych dogmatów teologicznych opowiedział się wyraźniej za rozwiązaniami kalwińskimi (np. w dyskusji nad obecnością ciała Chrystusowego w eucharystii). Gdy Papież Paweł IV odmówił spełnienia polskich postulatów przedstawionych na soborze trydenckim (m.in. zgody na zwołanie soboru narodowego, liturgii w języku narodowym), Modrzewski w opublikowanym traktacie pt. *O prymacie papieża* napisał: „Nie pozostaje nam nic innego, tylko to, abyśmy, narody chrześcijańskie, opuścili rzymskiego antychrysta, razem z całą jego kliką”. Początkowo Modrzewski podzielał stanowisko Kalwina. Gdy wziął udział w dyskusji nad rolą Chrystusa jako pośrednika między Bogiem a ludźmi i pytaniem, w jakiej formie pośredniczy, w naturze ludzkiej czy boskiej, oraz opowiedział się za pierw-

⁵ *Ibidem*, t. I, s. 549.

⁶ *Ibidem*, t. I, s. 377.

szym rozwiązaniem, zraził sobie zbór szwajcarski. Modrzewski uważał, że Jezus nie mógł pośredniczyć, przejawiając się w naturze boskiej, gdyż wtedy musiałby także być pośrednikiem samego siebie. U schyłku życia w dyskusji nad tym zagadnieniem Modrzewski był bliski koncepcji trydeizmu, która stanie się osnową teologicznych koncepcji arian polskich.

W końcu XVI stulecia wyczerpał się w Polsce ruch kulturalny i intelektualny renesansu. Różne były ku temu przyczyny. Nie brakło przecież w Polsce ludzi zdolnych, ale nie starczyło ciągłości wysiłku i woli pogłębienia wiedzy służącej w końcu życiowej działalności. W przeciwieństwie do Italii, gdzie kształtował się mecenat książąt i miast, w Polsce XVI w. brakło trwałej opieki nad twórczością kulturalną. Szlachta żyła z ziemi i ziemią, na wsi, w rozproszeniu, które utrudniało wymianę dóbr kulturalnych, kontakty, kupno książek. Z tym życiem na wsi i w izolacji związane było wyjałowienie i prostactwo umysłowe. Mieszczanstwo również straciło pod koniec stulecia swoją rolę, miasta straciły na swojej ważności, co jeszcze silnie będzie widoczne w następnym stuleciu. Przestały uczestniczyć w procesie tworzenia kultury. W XVII w. ideologia szlachecka uległa już wyraźnemu uwstecznieniu. Znalazło to swoje odbicie w rozwoju polskiej filozofii, która traci kontakt z myślą zachodnią, europejską. Koniec XVI w. to także kres humanizmu na uczelni krakowskiej. Zenon Klemensiewicz tak podsumowuje ten okres:

Akademia Krakowska załamała się w czwartym dziesięcioleciu XVI w. Przed humanizmem się obroniła, protestantyzmu do siebie nie dopuściła, ale utraciła kierownictwo polskiego życia umysłowego; w nauczaniu podtrzymywała średniowieczny system i w doborze autorów, i w sposobie ich interpretacji [...]. Nawoływania Maryckiego, Modrzewskiego, S. Górskiego i H. Ossolińskiego do reformy rozbiły się o egoizm i niedojrzałość szlachty⁷.

Upadek Akademii Krakowskiej powoduje, że młodzież udawała się na uczelnie zagraniczne, a Akademia Wileńska, kierowana przez jezuitów, i zamojska, dzieło wielkiego kanclerza, po jego śmierci straciła wiele na znaczeniu i działała właściwie na poziomie wybitniejszych szkół średnich. Szkolnictwo przejmowane było przez religijnie zorientowane szkoły zakonne lub prowadzone przez zakony. Nawet Akademia Zamojska zmieniła swój charakter, zakres i uczniów. Rychło znajdzie się w rękach i pod kontrolą jezuitów.

⁷ Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, Warszawa 1980, s. 241.

Adam Burski i Bartłomiej Keckermann jako przedstawiciele filozofii szkolnej XVII w.

Po wspaniałym okresie odrodzenia w dziejach nauczania filozofii i rozwoju naszej kultury przyszedł okres stagnacji. Nowe nurty przestały być dominujące w życiu naukowym. Filozofią naczelną, uprawianą na uczelniach europejskich, pozostawał nadal arystotelizm. Recepcja filozofii Arystotelesa następowała w kilku wyraźnych okresach. W latach 1128-1180 poznano wszystkie pisma Arystotelesa, których część logiczną przełożono ponownie na łacinę. Stało się to w okresie wspaniałego rozkwitu filozofii i nauk głównie w dwóch ośrodkach, w Paryżu i Chartres. Nowe przekłady łacińskie jego dzieł ukazały się ponownie w XIII w., przygotowywane przez Wilhelma z Moerbecke, głównego tłumacza pracującego dla Tomasza z Akwinu. Poprzez komentarze tego teologa, do świadomości społecznej wprowadzone zostało odpowiednio zinterpretowane dziedzictwo naukowe i filozoficzne Arystotelesa. W oryginalnym systemie arystotelesowskim znajdowały się bowiem pewne poglądy, jak np. o wieczności świata czy odrzucenie nieśmiertelności duszy jednostkowej, które nie mogły być zaakceptowane przez ówczesnych teologów. System Arystotelesa musiał być zweryfikowany i poddany głębokiej reinterpretacji. Arystoteles bowiem był przyrodnikiem i jego zainteresowania naturalistyczne wywarły wpływ na rozwój późniejszych nauk przyrodniczych.

Odrodzenie zapoczątkowało nawrót do wzorów antycznych w naukach, a szczególnie w filozofii. Zapoczątkowało nowe wydania tekstów filozoficznych, głównie greckich, Arystotelesa i Platona, które wraz z zachowanymi greckimi komentarzami do ich dzieł dały początek różnym interpretacjom ich dorobku naukowego i filozoficznego. Arystotelesa czytali bowiem nie tylko filozofowie, ale również medycy i przyrodnicy. W kręgu Marsyliusza Ficina i Medyceuszów we Florencji żywo interesowano się pismami Platona, które tłumaczono na łacinę na polecenie wielkiego Kosmy Medyceusza. Ale odrodzenie, jak pamiętamy, to nie tylko zainteresowanie grecką spuścizną filozoficzną, to także istotne przemiany w stosunku do tego dziedzictwa

i w systemie wartości. To także odnowa wzorów życia moralnego i ujęcia najważniejszych problemów moralnych. Pogłębiła się w tym okresie także znajomość innych szkół antycznych: sceptycyzmu, stoicyzmu i epikureizmu.

Epoka nowożytna, która w tym czasie wyraźnie się już odcina od poprzedniej, to przede wszystkim nowe wzorce myślenia w każdej prawie dyscyplinie naukowej. Były one nie tylko konsekwencją spekulacji teoretycznych, ale również prowadzonych doświadczeń i obserwacji. Naturalistycznego przedstawienia rzeczywistości poczęto częściej szukać w pracach rzemieślników, artystów, drzeworytników i zwykłych budowniczych. Filozofowie wieków średnich nie próbowali zbyt często wykorzystywać obserwacji i doświadczeń dla sformułowania nowej teorii filozoficzno-przyrodniczej. Wyniki uzyskiwanych eksperymentów najczęściej dopasowywali do istniejącej teorii. Czym jest światło, wiedzano już przed przystąpieniem do eksperymentów ze światłem, czym jest istota badanego ciała, wiedzano już ze znajomości wcześniejszych uogólnień teologii. Jeśli filozofowie ci formułowali odmienne poglądy od oficjalnych, to wyrażali je pod tyłoma zastrzeżeniami, że nie mogły one rzutować na istniejącą strukturę nauki i wyjaśnienia. Uczeni wieków średnich nie interesowali się nauką dla jej immanentnych wartości poznawczych, zawsze była ona dla nich szczeblem ku poznaniu rzeczy wyższych. Odrodzenie było niewątpliwie wielkim przełomem w uprawianiu nauki i filozofii, w poszukiwaniu i wykorzystaniu nowych metod, a także w nowej wizji świata i człowieka.

Arystotelizm XVII w. nie był jednak prądem jednorodnym, pojawia się nawet arystotelizm protestancki. Arystotelizm tego okresu to filozofia szkolna w tym znaczeniu, że znalazł on stałe miejsce w ówczesnych programach nauczania i podręcznikach. Był to więc arystotelizm przystosowany do wymagań ówczesnych szkół i często bez wielkich, intelektualnych aspiracji. Taki stosunek do tego dziedzictwa świadczył niewątpliwie o jego dekadencji.

Umocnienie arystotelizmu w XVII w. nastąpiło pod wpływem odrodzenia scholastyki, która swoją ostoję znalazła w tomizmie. W tym nurcie ukształtowały się dwie postawy. Pierwsza była bardziej zachowawcza, uznawała, że dziedzictwo poprzednich wieków, a szczególnie Tomasza z Akwinu, jest na tyle doskonałe, że nie należy go zmieniać nowymi interpretacjami i uzupełniać poprzez nowe konkluzje. Druga postawa była bardziej otwarta na wpływy renesansowe. Z pierwszej grupy filozofów i teologów, tradycjonalistów, wymienić trzeba Jana Versora (zm. 1480), Franciszka Sylwestra z Ferrary (1474-1528) oraz Tomasza Kajetana (1469-1534). Po soborze trydenckim tomizm bowiem został oficjalnie uznany za obowiązujący w Kościele system doktrynalny i najważniejszy oręż do walki z wpływami reformacji. Wśród teologów i filozofów reprezentujących drugą postawę poważny wpływ na dalszy rozwój problematyki filozoficznej wywarł hiszpański jezuita Franciszek Suarez (1548-1617). Jego wielkie dzieło pt. *Disputationes metaphysicae* zrywało z niezrozumiałą często

terminologią filozoficzną scholastyki i wprowadzało nowoczesną formę wykładu problematyki metafizycznej. Wykład metafizycznej psychologii tomistycznej uzupełnił, zresztą po raz pierwszy w dziejach, problematyką fizjologiczną i doświadczalną.

Oficjalnie kierunek zapoczątkowany przez Suareza trzymał się intencji Tomasza z Akwinu, w rzeczywistości był kierunkiem eklektycznym i ostatnią próbą ratowania dziedzictwa Tomaszowego. Podobną postawę reprezentowali nie tylko jezuita, do których należał Suarez, ale również szkoły innych zakonów. Ośrodków takich, zajmujących się tą filozofią szkolną, było w Polsce kilka. Na pierwszym miejscu wymienić trzeba Uniwersytet Krakowski oraz Akademię Wileńską, kierowaną przez jezuitów.

Uniwersytet Krakowski w 1603 r. otrzymał nowe programy nauczania w wyniku reformy przeprowadzonej przez ówczesnego rektora Dobrocieskiego. Reforma ta ugruntowała panowanie arystotelizmu tomistycznego oraz innych kierunków realistycznych w nauczaniu filozofii. Zmiany, jakie nastąpiły w nauczaniu, były spóźnioną konsekwencją soboru trydenckiego (1577), na którym zalecono nauczanie filozofii zgodnie z wykładnią Tomasza z Akwinu. Owe opóźnienie w realizacji postanowień soboru trydenckiego pozwoliło jednak uczelni krakowskiej na prowadzenie nauczania przez pierwsze kilkadziesiąt lat XVII stulecia zgodnie z podręcznikami reprezentującymi tzw. arystotelizm renesansowy, jednak stopniowo były one wypierane przez podręczniki tomistyczne. Początkowo kanclerz Jan Zamojski, który uzyskał szerokie wykształcenie humanistyczne w Italii, zamierzał podnieść poziom Akademii Krakowskiej, później myślał o powołaniu Kolegium Królewskiego w Krakowie, w końcu postanowił założyć we własnych dobrach już odrębną szkołę wyższą. Nową uczelnią była Akademia Zamojska. Filozofię wykładano także w licznych szkołach kierowanych przez zakony, pojawiała się także jako ważny przedmiot w szkołach innowierczych, zwanych gimnazjami akademickimi. Dwa z nich zdobyły sławę ośrodków znakomitych: Gimnazjum w Gdańsku oraz w Toruniu.

Powstanie Akademii w Zamościu było zasługą wielkiego kanclerza, Jana Zamojskiego, który w 1594 r. otrzymał zatwierdzenie fundacji Akademii bullą papieża Klemensa VIII. Kanclerz należał do grona ludzi w tym stuleciu przodujących niewątpliwie talentem, wykształceniem, urzędem i patriotyzmem. Studiował w Italii, gdzie był m.in. rektorem Uniwersytetu Padewskiego. Próbował po powrocie założyć w Krakowie Kolegium Królewskie, ale na skutek niechętniej postawy i działań antyreformatorsko nastawionego kardynała Hozjusza projekt ten został utracony. Hozjusz, przebywający wtedy w Rzymie, robił wszystko, aby nie dopuścić do powołania nowej uczelni, która początkowo miała działać w Krakowie i mogła stać się konkurentką dla Uniwersytetu. Jan Zamojski bowiem, szukając pozytywnych wzorów dla swoich planów, oparł swój projekt na działalności świeckiego Kolegium Królewskiego w Paryżu. Kardynał Hozjusz hamował jego starania, lękał się jego doktrynalnej samodzielności, gdyż w paryskim wzorcu kolegium, które było niezależne od wydziału teologii Uniwersytetu

Paryskiego i kanclerza uczelni, czyli biskupa Paryża, działali wtedy tacy uczeni jak Pierre Ramée, humanista i matematyk, zwolennik reformacji, który zginął w czasie nocy św. Bartłomieja. Obawiał się, że nowa uczelnia w Krakowie będzie siedliskiem herezji. Kardynał wszelkimi sposobami odradzał królowi Batoremu popieranie tego projektu, pisząc:

Ale nie inaczej, jak zarazy jakiejś morowej niechaj unika WKMoŚĆ wszelkiego nowatorstwa; i niechaj nie dopuści, aby – jak dozwolono (o boleści) w Krakowie na jakimś tam Brogu (kamienica w której mieścił się zbor kalwiński – przyp. RP) zbudować ołtarz, stworzyć sługom szatańskim przybytek szatana – aby tak samo nie powstała katedra przeciw katedrze, z której uczono by czegoś wprost przeciwnego do nauki Akademii Krakowskiej, szczególnie gorliwej w nabożeństwie i wierze prawdziwie chrześcijańskiej, która wielkiej stąd doszła sławy, że od chwili swego założenia nigdy nie chciała cierpieć wśród siebie żadnego profesora heretyka¹.

W liście skierowanym do Zamojskiego Hozjusz pisał już w odmiennym tonie, zapewniając, że dołoży wszelkich starań, aby rzecz, czyli powołanie Kolegium w Krakowie, się powiodła. List to znamieny, gdyż charakteryzuje wiele, nie tylko antyreformatorski kurs Kościoła w Polsce w tym czasie, ale także postawę zachowawczą duchowieństwa. Dawne, wielkie osiągnięcia filozofii uprawianej w poprzednim studium na uczelni krakowskiej należały już do przeszłości.

Pozostawał więc Zamość. Stanisław Łempicki w swoim znakomitym dziele poświęconym wielkiemu kanclerzowi pisze, że chciał on: „widzieć w swej Akademii nie tyle uniwersytet w powszechnym tego słowa znaczeniu, z fakultetami jak gdzie indziej, ale raczej i głównie wyższą szkołę obywatelską (*schola civilis*), mającą dać uczniowi taki zasób i tego rodzaju wiadomości, jakie *vir bono civi polono* miały być w przyszłości potrzebne”².

Zabiegając wokół organizacji uczelni, kanclerz szczególną uwagę zwracał na kadre nauczycielską. Miała ona być nowoczesna, a więc reprezentująca nową umysłowość renesansową: „Nienawidzę tych nauczycieli, powiadał, co nieużytecznymi spekulacyjnymi naukami młodź zaprzętają, którzy zamiast prawdziwego oświecenia, zapędzają się w niezgłębione rozumem ludzkim przepaście; nie rozszerzają, ale tłumią oświatę i prawdę”.

Adam Burski jest nierozłącznie związany z działalnością Akademii w Zamościu, której był profesorem. Pochodził z Mazowsza, gdzie w Brzezinach urodził się ok. 1560 r. Wiadomo, że uczył się we Lwowie, a następnie kończył studia uniwersyteckie w Krakowie, gdzie w 1580 r. otrzymał stopień bakałarza filozofii, a w 1593 r., więc dość późno, stopień magistra *in artibus*. Początkowo związany z Akademią Krakowską, za namową ciotecznego brata, Szymona Szymonowicza, który na polecenie Kanclerza

¹ Cytuję za: S. Łempicki, *Mecenat Wielkiego Kanclerza*, Warszawa 1980, s. 82-83.

² *Idem*, *Renesans i humanizm w Polsce*, Warszawa 1951, s. 292.

organizował kadrę nauczycielską dla nowej Akademii, postanowił w 1596 r. przenieść się do Zamościa i na nowej uczelni objął katedrę filozofii moralnej. Z tego okresu zachowało się jedynie jego studium nad etyką Arystotelesa, będące niewątpliwie owocem jego wykładów. Oprócz etyki wykładał także fizykę, a świadczy o tym zachowany tekst pt. *Ascimata ex libro physicorum Aristotelis* (czyli *Refleksje nad fizyką Arystotelesa*), datowany na 1608 r. Również z tego samego okresu pochodzi jego komentarz o treści retorycznej, który zapewne stanowi wstęp i okazję zarazem do podjęcia głównej problematyki filozoficznej, która interesowała Burskiego najbardziej. A interesował się dialektyką. Zaczął od własnych studiów nad Cyceronem, którego pisma i mowy zawierają wiele interesujących tropów retorycznych i logicznych. Analiza tych miejsc wątpliwych musiała doprowadzić Burskiego do ich formalnych źródeł, tj. nie tylko do wczesnych *Topik* Arystotelesa, ale przede wszystkim do logiki stoickiej. Jak wiadomo, logika arystotelesowska, wyłożona w sześciu traktatach zawartych w zbiorze znanym pt. *Organon*, była logiką nazw. Nowy dział logiki, stworzenie logiki zdań, był zasługą stoików. Ale nazwa powyższa, „logika zdań”, nie była bynajmniej dziełem Burskiego. Dopiero w 1923 r. polski logik, Jan Łukasiewicz, który zresztą dzieła i roli Burskiego nie znał, nazwał rachunek logiczny stoików logiką zdań³. Trzeba powiedzieć jasno, że w XVII w. niewiele wiedziano o osiągnięciach stoików w tej dziedzinie głównie z tego powodu, że ich wypowiedzi były rozproszone w różnych i to jedynie częściowo zachowanych pismach. Szerzej źródła te zaczęto poznawać wraz z drukiem tekstów antycznych dopiero w okresie odrodzenia.

W 1604 r. w drukarni Marcina Łęskiego ukazało się dzieło Burskiego, które zbierało w jedną całość istniejące fragmenty stoickie i przedstawiło uczonej publiczności nie tylko analizę sofizmatów stoickich, ale wskazywało także na ich wyraźne, przodujące miejsce w dziejach dialektyki. Tak bowiem także zwano wtedy logikę. Tytuł tego dzieła, dość długi, wart jest przypomnienia: *Dialektyka Cycerońska, która w rozproszeniu pozostała w pismach. Opracowana przeważnie na podstawie nauki stoików wraz z komentarzami, w oparciu o które częściowo się ją uzupełnia, a częściowo ilustruje. Dzieło szczególnie pożyteczne nie tylko dla zrozumienia pism Cycerona, lecz także wielu starożytnych autorów, a wśród nich teologów, prawników, medyków i filozofów*. *Dialektyka* tedy, gdyż tak dla skrót u będziemy to główne dzieło Burskiego tutaj nazywać, stanowi z jednej strony największe jego osiągnięcie, a z drugiej należy do największych zdobyczy tego stulecia. Dziełu temu towarzyszył jednak pech, gdyż cały prawie nakład uległ zniszczeniu i do dziś nie jesteśmy pewni, z jakich to powodów. Zachowało się jedynie kilka egzemplarzy⁴. Epoka renesansu odnosiła się

³ J. Łukasiewicz, *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J.J. Jadacki, Warszawa 1998, s. 44.

⁴ Istniał nawet przed laty projekt wydania tego dzieła w serii Biblioteki Klasyków Filozofii w formie dwujęzycznej, tj. oryginału i przekładu, i należy ubolewać, że nie został on dotychczas zrealizowany.

ogólnie negatywnie do osiągnięć stoickich w zakresie logiki, wynikało to również z bardziej ogólnej i negatywnej oceny filozofii Chryzypa, który jednak był wysoko ceniony przez Cyncerona, w zakresie stylu łacińskiego autorytetu naczelnego dla humanistów. Jednakże Cynceron uważał, że Chryzyp, głowa szkoły stoickiej, był słabym stylistą. Opinia Cyncerona była uznawana przez humanistów, którzy dzieląc ją, przekreślali tym samym jego inne osiągnięcia. Dobry myśliciel, filozof musiał być ich zdaniem także dobrym stylistą. Nielicznych jedynie było stać na własne w tej sprawie zdanie. Jedynym uczonym europejskim i humanistą, który szedł własnym śladem i cenił osiągnięcia logiczne stoików, był wspomniany już Piere Ramée (Ramus), filozof i profesor Uniwersytetu Paryskiego. Był on wrogiem spetryfikowanego przez stulecia arystotelizmu i w tym przypadku usiłował wykazać, że w logice istniały także inne ważne, a niedocenione autorytety, stoickie właśnie. Krytyka Arystotelesowa i jego negatywnej roli w nauce i filozofii XVII w. umożliwiła wskazanie na inne szkoły i tym samym na podkreślenie ich osiągnięć. Stało się to przyczyną zwiększenia zainteresowania szkołą stoicką.

Badacze są zdania, że dzieło Burskiego zajmuje ważne miejsce w dziejach badań nad dziedzictwem stoickim filozofii i logiki. Zbierając istniejące fragmenty pism stoików, Burski korzystał z prac swoich poprzedników. Niektóre z nich jednak przeoczył, inne wzbogacił własnymi spostrzeżeniami. Polscy badacze zwracali już wcześniej uwagę na to, że *Dialektyka* zawiera wizję nowej logiki, a nawet nowej metody nauk, tak dalece, że można było mówić o antycypacji co najmniej kilkuletniej stanowiska Franciszka Bacona. Jednakże nowsze badania Izydory Dąmbskiej i Mikołaja Szymańskiego, który jest autorem niewątpliwie najbardziej kompetentnej rozprawy na ten temat, wskazują na zupełnie odmienne fakty i prowadzą do konkluzji, że empiryzm Burskiego polegał na podkreślaniu wspólnej zarówno Arystotelesowi, jak i stoikom myśli, że źródłem wiedzy jest doświadczenie⁵. Burski krytykuje pogląd na tę sprawę, reprezentowany przez sławnego logika włoskiego w tym czasie, Jakuba Zabarellę, który opowiadał się za postępowaniem sylogistycznym jako najbardziej pewnym. Wskazuje dalej, opierając się na tekście Arystotelesowa, że droga do wiedzy powinna prowadzić przez trzy etapy: indukcję, podział i definicję. Zasady ogólne rzeczy poznaje się bowiem drogą indukcyjną, pojęcia ogólne natomiast tworzy się na podstawie znajomości rzeczy jednostkowych. Indukcja jest jednak rozumiana przez Burskiego jako początkowa faza zdobywania wiedzy. Całość wykładu jest przedstawiona w formie dialogu między stoikiem, perypatetykiem i akademikiem. Nadanie zbiorowi właśnie takiej formy wypowiedzi było nie tylko nawiązaniem do tradycyjnej, bo aż platoń-

⁵ I. Dąmbska, *Adam Burski i jego Dialectica Ciceronis*, [w:] *idem, Znaki i myśli*, Warszawa 1975. M. Szymański, *Dialectica Ciceronis Adama Burskiego. Problemy warsztatu filologicznego renesansowego badacza logiki stoickiej*, „Renesans i Reformacja”, t. III, Warszawa 1988.

skiej formy traktatu filozoficznego, ale wynikało z przekonania Burskiego, że dialog będzie bardziej czytelny i interesujący dla polskiego odbiorcy. Dobór zaś rozmówców świadczy o istnieniu zbieżności między typami dialektyki reprezentowanymi przez stoików, perypatetyków i akademików. W tym postępowaniu widoczne jest także dążenie do zacierania różnic między stanowiskami, cytowane zaś fragmenty stoickie nie są wykorzystywane do dyskusji merytorycznej, ale jedynie na dowód zgodności opinii trzech szkół lub pierwszeństwa w ujęciu jakiegoś terminu technicznego bądź twierdzenia bardziej ogólnego.

Osiągnięciem Burskiego było jednak zgromadzenie poważnego materiału z różnych pism autorów starożytnych. Jego wybór fragmentów stoickich znalazł się później, w całości nieomal, w zbiorach autorów nowożytnych. Nie szła jednak z tym w parze umiejętność wykorzystania prac filologów renesansowych, których dzieła przechowywano w bliskiej mu bibliotece Akademii Zamojskiej, a więc edycji Diogenesa Laertiosa przygotowywanej przez Tommaso Aldobrandiniego oraz pracy Kujacjusza poświęconej starożytnym sofizmatom. Znajomość tych pozycji niewątpliwie wzbogaciłaby wartość jego *Dialektyki*. Zasadą Burskiego było pobudzenie zainteresowania dawną logiką stoików. Okazuje się, że i drugi Polak w tym czasie zajął się zbliżoną problematyką: Andrzej Petrycy Nidecki (1522-1587), przyjaciel Burskiego i Kochanowskiego, znakomity grezysta, który już w Wenecji w 1561 r. wydał swoje dzieło zbierające w jednym miejscu fragmenty Cyserona, zawierające myśli stoików.

Chociaż ogólny program nauczania realizowany w Akademii Zamojskiej wzorował się na programie Uniwersytetu Padewskiego i miał charakter humanistyczny, to jednak nauczanie filozofii na tej uczelni różniło się od jej nauczania w szkołach zakonnych. Więcej czasu poświęcano etyce i polityce, które treściowo cieszyły się większym zainteresowaniem. Materiał przedstawiano w nowocześniejszej formie, nie był to średniowieczny komentarz *ad litteram*, ale wykład systematyczny określonej problematyki. Arystoteles nadal jest wielkim autorytetem, ale przyznaje się, że nie rozwiązał on wszystkich problemów, pisał przecież przed wiekami i współcześni mają prawo korzystać także z innych autorytetów. Nie widać jednak szerszego zainteresowania arystotelizmem tomistycznym, zalecanym przez sobór trydencki, ale także nie widać wpływu i obecności w programach filozofów nowszych (*recentiores*), Bacona, Kartezjusza czy Gassendiego. Są natomiast dzieła Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, Jakuba Zabarellii i Justa Lipsjusza, a więc typowe dla eklektyzmu renesansowego.

Najsławniejszym gimnazjum typu uniwersyteckiego było w tym czasie niewątpliwie Gimnazjum ewangelickie w Gdańsku, założone już w 1558 r. Zostało ono w drugiej połowie XVI w. przekształcone w uczelnię o typie gimnazjum akademickiego. W dwóch klasach najwyższych, które obejmowały dwuletni kurs nauczania, wprowadzono program uniwersytecki. Początkowo uczelnia miała charakter antyscholastyczny. Pod koniec 1602 r. Bartłomiej Keckermann przeprowadził gruntowną

reformę programu nauczaniu Gimnazjum Akademickiego w Gdańsku, w którym najwięcej miejsca i czasu poświęcono filozofii. Jego twórczość filozoficzna jest drugim przykładem, który chcemy przedstawić dla rekonstrukcji programu polskiej filozofii szkolnej tego stulecia.

Syn kupca gdańskiego urodził się w 1572 r., po ukończeniu szkół w Gdańsku studiował w Wittenberdze (1590), Lipsku i Altdorfie (1592) oraz w Heidelbergu (1592-1595), gdzie wiosną 1595 r. uzyskał stopień magistra filozofii. Jako stypendysta Gdańskiej Rady Miejskiej podjął także studia teologii i na tej samej uczelni w 1602 r. uzyskał licencjaturę z teologii. Zmarł młodo, gdyż w wieku 38 lat, w Gdańsku. Pozostawił jednak znaczny dorobek, który poparty aktywną działalnością nauczycielską na długie lata uformował dalsze nauczanie filozofii i innych przedmiotów filozoficznych w gdańskim gimnazjum. Znany był głównie jako logik i filozof, autor licznych, bardzo popularnych zarówno w Niemczech, jak i Holandii podręczników z filozofii i jej działów. A pisał wiele zarówno na temat fizyki, matematyki, geometrii, nauki o państwie oraz na tematy filozofii ścisłej: logiki, metafizyki i etyki. Publikował w Gdańsku i Hanau w Hesji, gdzie również wydano wszystkie jego dzieła pt. *Systema Systematum* w 1613 r. Dwa lata później podobne wydanie ukazało się drukiem w Genewie. Z wydań tych widać, że był filozofem i nauczycielem cenionym nie tylko w Gdańsku, ale także w Europie. Od 1597 r. nauczał w elektorskim Collegium Sapientale, od 1601 r. był aktywny jako nauczyciel hebraistyki. W Niemczech opublikował m.in. podręcznik z zakresu logiki pt. *Praecognitorum logicorum tractatus tres* (Heidelberg 1598, Hannover 1599, 1606), który mu zjednał sławę wybitnego filozofa i nauczyciela. Szerzej bowiem od podręcznika Piotra Ramusa przedstawił w nim osiągnięcia różnych szkół logiki w dziejach, omówił również zdobycze logiki w okresie odrodzenia. Miała to być pierwsza historia logiki europejskiej. W kilku swoich dziełach włączył się do sporu o dziedzictwo Arystotelesa. Teksty Arystotelesa były bowiem bardzo pogmatwane, gdyż oryginalne wypowiedzi Filozofa były zmieszane z komentarzami i uzupełnieniami powstałymi przez stulecia nauczania tej filozofii. Czytelnik, studiując dzieło Arystotelesa, nie wiedział zbyt często, do kogo należy analizowana wypowiedź czy stanowisko: do Arystotelesa, czy też do komentatora. Trzeba zwrócić uwagę na to, że uczeni tego stulecia nie dysponowali jeszcze wydaniem krytycznymi dzieł Arystotelesa, które pojawią się dopiero w pierwszej połowie XIX w. Wieloznaczność tych przekazów powodowała nie tylko zwykłą konfuzję u lektorów, ale prowadziła do odrzucenia wszystkich dzieł Arystotelesa jako źródeł godnych zaufania. Było to stanowisko skrajne. Keckermann wystąpił przeciwko Ramusowi w obronie Arystotelesa:

Kocham i czczę Ramusa; nie chcę jednak deptać filozofii Arystotelesa i wynieść nad nią filozofii rameańskiej [...]. Oto powiedziałem między innymi, że Ramus wyrządził największą krzywdę dziełom Arystotelesa, nie odróżniając komentarzy do nauki od samej nauki [...]. Spory, jakie od

trzydziestu lat trwają między perypatetykami a zwolennikami Ramusa, są albo natury zasadniczej, albo drugorzędnej; te zaś, natury zasadniczej, są znów albo ogólne, albo szczegółowe; ogólne zaś dotyczą albo znaków, to jest słów lub terminów, albo samych rzeczy⁶.

Po powrocie do Gdańska objął katedrę filozofii w Gimnazjum Akademickim. Dorobek naukowy Keckermanna obejmuje również drukowane jego wykłady gdańskie (z lat 1602-1609). Z zakresu filozofii wymienić należy: *Praecognitorum philosophorum libri duo*, czyli *Wstęp do filozofii* (Hannover 1608), będący przewodnikiem po różnych działach filozofii z oceną osiągnięć szkół filozoficznych. Postulował w nim, aby przyszedł student filozofii mógł opanować dwa języki antyczne, grekę i łacinę, a także aby był biegły w retoryce i poetyce. Dopiero po opanowaniu tych umiejętności można przystąpić do nauki logiki, którą traktował jako naukę pomocniczą dla filozofii. Dalszy układ przedmiotów obejmował fizykę, matematykę i na koniec metafizykę. Dział osobny i zarazem najważniejszy tworzyła filozofia praktyczna, obejmująca etykę, ekonomię i politykę. Program ten był więc zorientowany na przedmioty praktyczne. Z teologii napisał wielce dyskutowany traktat pt. *Systema SS. Theologiae* (Kolonia 1611), zwalczany przez socynian, przeciwko któremu Adam Goślawski ogłosił odpowiedź pt. *Refutatio*. Włączył się do dyskusji metodologicznych tego okresu. Uważał, że teologia, a ściślej hermeneutyka Biblii, decyduje o tym, co w filozofii można uznać za prawdę. Uogólnienia filozoficzne nie mogą być sprzeczne z prawdziwą teologią, której podstawy wyłożone zostały w Biblii. Filozof jednak nie powinien tych dwóch porządków poznawczych ze sobą mieszać, tzn. filozoficznego i teologicznego, chociaż teologia zachowuje swoją wartość normy negatywnej.

Światopogląd Keckermanna uformował się pod wpływem kultury intelektualnej protestanckiej, płynącej z Niemiec. Jego poglądy filozoficzne świadczą o udanym procesie recepcji arystotelizmu na gruncie szkolnictwa protestanckiego. Chociaż wielkim autorytetem był Arystoteles, to jednak Keckermann nie dopuszczał określonej interpretacji scholastycznej jego dorobku. Był to arystotelizm otwarty na różne nowinki i nowocześniejsze metody nauczania. Po jego śmierci filozofia musiała ustąpić wiele miejsca teologii.

⁶ Przekład F. Wujtewicza. Cytuję na podstawie wydania fragmentu pt. *Przeciw Ramusowi w obronie Arystotelesa*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, cz. 2, oprac. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, s. 312-330. Tamże także informacje źródłowe.

Sebastian Petrycy z Pilzna, czyli polski arystotelizm przełomu XVI i XVII w.

Był wszechstronny. Nie tylko jako filozof, pisarz polityczny, ale również jako wzięty lekarz. W tej ostatniej roli słynął jako filantrop, gdyż leczył bezpłatnie ubogich pacjentów. Rzecz dzisiaj raczej rzadka. Zwolennik silnej, dziedzicznej władzy monarchicznej, reprezentował w rozważaniach politycznych poglądy mieszczaństwa, które słabe ekonomicznie i politycznie bez wyrazu musiało trzymać się pańskiej, czyli magnackiej klamki. Urodził się w 1554 r. w Pilźnie, zmarł 22 kwietnia 1626 r. w Krakowie. Musiał pochodzić z biednej rodziny, gdyż po latach będzie postulował, aby do *Bursy pauperum* (studenckiego „Domu biednych”) w Krakowie dopuszczać także ludzi ubogich, „któregom ja też dobrodziejstwa niegdy zażywał”. Od 1573 r. studiował na Akademii Krakowskiej i w czasie studiów opiekował się nim krajan Marcin Glicki, kanonik wrocławski i krakowski. Ze świadectw uniwersyteckich wynika, że nauczycielami jego byli: z zakresu etyki Arystotelesa Marcin z Biecza (Memercjusz) oraz Andrzej z Bodzęcina, z polityki słuchał wykładów Marcina Ujazdowskiego, humanisty i teologa, fizyki słuchał u Walentego Widawskiego. Odnotujmy, że w czasie studiów w tym okresie zgłębiał jeszcze filozofię Alberta Wielkiego, który słynął jako znakomity przyrodnik XIII w. W grudniu 1574 r. uzyskał stopień bakałarza filozofii. Po kilkuletniej przerwie wypełnionej pracą nauczycielską w pobliskim Olkuszu, w 1581 r. powrócił do Krakowa, aby kontynuować studia. Za kadencji rektora Jakuba Górskiego uzyskał w czasie egzaminu magisterskiego latem 1583 r. pierwszą lokatę. Była ona zachętą dla Petrycego do pozostania na uczelni.

Podaje więc nauczanie na Uniwersytecie, zaczynając od wykładów na temat Cyncerona, potem objaśnia Alberta Wielkiego i otrzymuje katedrę poetyki, która było licho uposażona. Pieniądze w wysokości trzech grzywien rocznie, zapisane na małej wsi Czaple, musiały ściągać z pomocą sądu rektorskiego. Z nowszych tematów stanowiących przedmiot jego wykładów odnotujmy, że w 1585 r. komentował *Eneidę* Wergilego. Zajmował się także astronomią. Jednym bowiem z tematów wykładów były także tablice astronomiczne zwane pruskimi, R. Rheinholda, oparte na obliczeniach Kopernika. Wykład ten jest jednym z nielicznych świadectw ówczesnej recepcji

twórczości Kopernika w Krakowie. Już jako sławnego wykładowcę akademickiego, w czerwcu 1585 r. powołano go na nauczyciela szkoły przygotowawczej, późniejszego Gimnazjum Nowodworskiego, na katedrę retoryki. Szkołę tę zorganizowano dla przeciwwagi wobec szkół jezuickich, jakie w tym czasie powstawały¹. Praca w niej umożliwiła mu zebranie środków na dalsze studia na wydziale medycznym w Krakowie i późniejszy wyjazd do Padwy. Tamtejsza uczelnia słynęła z wysokiego poziomu studiów i od stuleci stanowiła główny cel wypraw naukowych Polaków. W tym czasie nauczał tam znakomity lekarz tej epoki Hieronim Mercurialis, lekarz osobisty cesarzy i dożów weneckich, który rozwijał kliniczny kierunek w medycynie. Prawdopodobnie dzięki pomocy Sylwestra Roguskiego, kanonika warszawskiego i kopernikanisty, oraz Pawła Nowopolskiego Petrycy podjął się studiów na wydziale medycznym w Krakowie. W Padwie bowiem przebywał tylko jeden rok i znając ówczesny program nauczania, trudno przyjąć, że rok wystarczył Petrycemu na wysłuchanie wszystkich padewskich wykładów i złożenie nieodzownych egzaminów. Musiał więc wcześniej studiować w Krakowie. Petrycy uzyskał zgodę na wyjazd na okres dwóch lat, ale już 1 marca 1590 r. otrzymał w Padwie dyplom doktorski i wrócił wcześniej do Krakowa.

W uprawianiu medycyny i nauk przyrodniczych zaszły w tym stuleciu istotne zmiany. Z alchemii wyzwoliła się chemia i farmakologia, matematykę podporządkowano fizyce, ograniczono zainteresowania astrologią. Rozwinęły się dyscypliny medyczne, głównie anatomia, która miała takie nowe autorytety jak Andrzej Vesalius i Andrzej Cesalpino. Pojawiły się nowe wyjaśnienia pochodzenia epidemii i chorób zakaźnych, w tym także kiły, odrzucono również dawne leki, które miały charakter magiczny. Na temat kiły Petrycy przedstawił odpowiednią dysputę i pismo przy staraniach o inkorporację na wydziale medycznym.

Po powrocie do Krakowa Petrycy miał nadzieję na szybką nostryfikację dyplomu doktorskiego, ale ta została odłożona i zmusiła go do podjęcia zajęć na wydziale filozofii. Dopiero w marcu 1591 r. przedstawił wydziałowi odpowiednią *responsio pro loco*, którym była rozprawa pt. *O istocie, przyczynach, objawach i leczeniu kiły*. Zapewne adresatów zraziła przedmowa tego traktatu, w której Petrycy apelował do czcigodnych krakowskich mistrzów medycyny: „Nie ustawiajcie przestawni mężowie w dźwiganiu tej części Rzeczypospolitej, na której opiera się fundament bezpieczeństwa wszystkich stanów, aby dzięki waszej trosce było w tym królestwie i więcej lekarzy, którzy z pewnością są nieliczni, i aby dzięki waszym staraniom Ojczyzna, która już od dawna leży w brudzie i pyle zaniedbania nauki, otrząsnęła się już wreszcie z niego i okazał się jaśniejszą i wspanialszą od postronnych narodów”. Przedmowa nie była dobra, gdyż drażniła ambicje zacofanej profesury krakowskiej. Zrozumiały jest więc konflikt ambicji i także interesów, bo przecież młody lekarz był bardziej wykształcony i lepszy.

¹ R. Darowski, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce XVI w.*, Kraków 1994.

Pamiętajmy, że większość krakowskich mistrzów związana była jeszcze ze starymi, scholastycznymi programami nauczania i metodami leczenia. Być może z tego powodu także popadł w konflikt z dziekanem wydziału medycznego, Walentynem Fontaną, który zachowywał się w stosunku do Petrycego złośliwie. Konflikt ten trwał wiele lat. Stąd też jego starania o nostryfikację dyplomu padewskiego na wydziale, a także o uzyskanie stałego miejsca wśród profesury napotykały na taki opór i niechęć. Petrycy przeniósł się do Lwowa, gdzie się ożenił. Jednakże los nie był dla niego łaskawy, cztery lata później, w lutym 1596 r., zmarła mu żona, a w sierpniu tego roku jedyna córka. Pozostali mu dwaj synowie, z którymi jednak miał wiele kłopotów. W 1600 r. widzimy Petrycego w Krakowie, w roli lekarza przybocznego biskupa Bernarda Maciejowskiego. Kiedy w towarzystwie Jerzego Mniszcha udał się do Moskwy na ślub jego córki Maryny z Dymitrem w lipcu 1606 r., aresztowano go w czasie zamieszek wywołanych zamachem, jako jednego z uczestników i podejrzanych. Po rocznym pobycie w więzieniu został zwolniony dzięki wstawiennictwu Szujskiego i powrócił do Krakowa, podejmując nauczanie na wydziale lekarskim (1607-1615). Na wydziale tym Petrycy spotkał się ponownie z Walentynem Fontaną, który był również dziekanem i żadnej pracy naukowej nie opublikował. Dalsze wypadki były na tyle kłopotliwe dla Petrycego, że w 1615 r. zrezygnował z członkostwa wydziału, co praktycznie wiązało się z odejściem z uczelni. Pozostała jedynie działalność lecznicza i wydawnicza. Zmarł w kwietniu 1626 r.

Mimo że Petrycy działał już w okresie kontrreformacji, to jednak w jego wykształceniu i postawie naukowej przebijało się dziedzictwo epoki odrodzenia. Choć utrzymywał żywe kontakty z wielkimi rodami magnackimi, biskupem płockim Noskowskim, kardynałem Maciejowskim, kasztelanem Mikołajem Oleśnickim oraz wojewodą sandomierskim Mniszchem, to nie szczędził słów krytyki tej warstwie społecznej. Zadziwia szerokość jego horyzontów, pisał i nauczał w dziedzinie filozofii, nauk przyrodniczych, interesował się prawem, próbował także swoich sił w poezji. A przecież głównym jego zawodem była medycyna, a w nim do głosu dochodziła metoda właściwa medycynie odrodzeniowej. Nie kierował się spekulacjami, ale eksperymentem i obserwacjami, które w powiązaniu z jego talentem lekarskim dały mu sławę znakomitego lekarza. Jako lekarz napisał dziełko *De morbo Gallico* (1591), wzorowane na podobnym dziełku włoskiego przyrodnika i lekarza G. Fracastoro, ale to była rzecz uczona o kile, którą uważano za ozdobę głównie Francuzów. Po polsku, a więc dla rodzimego czytelnika, napisał dziełko pt. *Instrukcja abo nauka, jak się sprawować czasu moru*, wydane w 1613 r. Wiele zaleceń higienicznych wystawia mu dobre świadectwo, radzi swoim czytelnikom przestrzeganie jej podstawowych zasad nie tylko w domu, w obejściu, ale również na ulicy. Jeśli pamiętać będziemy, że Kraków, mimo iż był miastem królewskim, to nie miał zbyt wielu ulic brukowanych, nie posiadał także kanalizacji, a nieczystości z różnymi substancjami wylewano wprost

z okien domów mieszczańskich na ulicę, ostrzegając jedynie krzykiem przechodniów, aby się usunęli przed niespodziewanym opadem, to będziemy mieli obraz stanu higieny i zdrowotnego krakowskich mieszczan. Na błoto leżące na ulicach, ciemności, wyboje narzekał parędziesiąt lat wcześniej Kallimach i Konrad Celtes. Pod koniec XVI w. niewiele się w tym zakresie zmieniło. Nawet dzisiejsi bywalcy pod Wawelem powiadają, że w niektórych dzielnicach Krakowa zachowano, ze względów zapewne pamiątkowych, wiele podobnych ulic.

Ale powróćmy do filozofii, gdyż ta interesuje nas najbardziej. W czasie ostatniego okresu, w którym prowadził wykłady na wydziale medycznym Uniwersytetu Krakowskiego, Petrycy opublikował „dla pożytku pospolitego, przykładem inszych narodów, które swym językiem pisma wiele filozofów mają”, przekład polski trzech dzieł Arystotelesa. Nie jest istotne, że jedno z nich krytyka nowożytna uznała za niearystotelesowskie; w epoce Petrycego było znane jako autentyczne. Niewielu autorów zastanawiało się nad tą złożoną sprawą. Były to następujące pisma: *Ekonomika Arystotelesowa albo raczej nauka domowego gospodarstwa, z dokładem ksiąg dwoje*, którą opublikował w 1601 r. Drugim dziełem była *Polityka*, która ukazała się pt. *Polityka, to jest rząd Rzeczypospolitej, z dokładem ksiąg ośmiuro*, wydana w 1605 r., a trzecim *Etyka dla Nikomacha*, wydana pt. *Etyka nikomachejska, to jest jako się każdy ma na świecie rządzić, z dokładem ksiąg dziesięciorga, pierwsza część, w której ksiąg pięciuro*. Drukiem ukazała się w 1618 r. Przekład Petrycego stanowił ważne osiągnięcie w polskim piśmiennictwie filozoficznym, był to bowiem pierwszy polski przekład i trafnie Petrycy pisał: „ja podobno pierwszy [...] ważyłem się tego, abym filozofią arystotelesową, zwłaszcza do spraw ludzkich należącą, przykładem inszych narodów, ile mi mogło od profesye mojej odrywając się czasu stać, przez kilka lat piórem kryśląc, polskim językiem przełożyć”². A więc nie interesowały go rozprawy metafizyczne Stagiryty, ale dotyczące „spraw ludzkich”. Ważna to uwaga Petrycego, gdyż wytycza główny nurt jego zainteresowań jako filozofa. Dzięki przekładom Petrycego w naszej kulturze pojawiły się translacje pism Arystotelesa, które na zachodzie Europy przełożono na języki narodowe kilkadziesiąt lat wcześniej. Anglicy mieli do dyspozycji przekład *Etyki* dokonany przez J. Wylkynsona i wydany w 1547 r., a rok później wydano przekład angielski *Ekonomiki*. Francuzi mieli do dyspozycji aż trzy przekłady *Ekonomiki*, Mikołaja Oresme z 1375 r., ale wydany drukiem w 1489 r., drugi przekład był dziełem Loewenborscha i został opublikowany w 1532 r., a trzeci przez G. Bonina i wydany w 1554 r. *Etykę* Francuzi posiadali także w dwóch przekładach, Mikołaja Oresme wydaną w 1488 r. i Le Plessisa z 1563 r. Jest jednak prawdopodobne, że Petrycy przywiózł ze sobą z podróży do Padwy tamtejsze teksty tych dzieł w prze-

² Podaję za H. Baryczem, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie humanizmu*, Kraków 1935, s. 604.

kładzie na język łaciński. Miał do dyspozycji trzy przekłady na język łaciński *Etyki*, z których najbardziej znamienity był dziełem Brunetto Latiniego, wydany w 1568 r.³ Wybór tych dzieł do przekładu na język ojczysty nie był przypadkowy. Petrycy był bowiem przekonany, że te właśnie części filozofii są dla człowieka najważniejsze, gdyż „filozofiej przedsięwziętej owoc i pożytek jest dobrym być”. A dalej dodaje: „Co widząc rozumiałem za rzecz pożyteczną wyłożyć językiem polskim wszytką umiejętność i filozofię przystojności ludzkiej, która jest od Arystotelesa głębokim rozumem mądrze opisana”. Jeśli Polacy nie mogą mieć spolszczonych pism Arystotelesa z zakresu metafizyki i filozofii teoretycznej, to niechże mają to, co jest możliwe, a mianowicie przekłady jego głównych pism z filozofii praktycznej. Petrycy korzystał z tekstów łacińskich, co wielkim występkiem nie było, gdyż podobnie postępowali inni tłumacze europejscy w tym czasie. Przekłady opatrzył komentarzami, zwanymi przydatkami, które zaczerpnął od innych autorów, głównie dawniejszych i greckich, Eustratiusa i Michała z Efezu, a także bardziej współczesnych jak Victoriusa, Piccolominiego, Casusa i Septaliusa. Wiele w tych przydatkach uwag własnych. Odnotujmy, że pominął całkowicie komentarze scholastyczne.

Przekłady pism Arystotelesa wiązały się z wieloma pracami na innych polach, na których Petrycy ma niewątpliwe osiągnięcia. Tłumacząc teksty te na język ojczysty, musiał stworzyć polski język filozoficzny. Wiele w tym nowym słowniku neologizmów, często – jak stwierdza to Wiktor Wąsik, który poświęcił Petrycemu monografię – wielce udanych.

Filozofię ujmował po stoicku jako przygotowanie do życia społecznego. „Nauki i filozofia są naczynia i środki do dostania dalszego końca, tj. życia na świecie dobrego”. Jest ona także warunkiem życia szczęśliwego i warunkiem wszelakiego dobra w życiu człowieka.

Ale przez nauki wyzwolone i filozofię przechodziem do rządu i postępów dobrych, gdyż nauki i filozofia są prawidłem i niejakiem gruntownym rozumu sposobem. Do czego młodym ludziom, do rzeczypospolitej mającym umysł, godzi się doskonale w naukach i filozofiej bawić. Co młodym ludziom doskonałą mądrość na potym daje, w tym się im uprzejmie i doskonale bawić potrzeba⁴.

Widzi jednak pożytek płynący z filozofii, który wyraźniejszy się staje, gdy pożytki liczne płynące z jej nauk zestawia się z korzyściami wynikającymi z teologii. Sebastian Petrycy jest przekonany, że uprawianie teologii nie daje żadnych korzyści praktycznych i zauważa: „Odrywa od spraw potocznych bogomyślność, nauka rzeczy przyrodzonych; ale nauka w sprawach potocznych, w obyczajach ludzkich, w prawiech nie

³ R.R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge 1973, s. 508-509.

⁴ S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. II, Kraków 1956, s. 454.

odrywa od spraw potocznych”⁵. W filozofii był zwolennikiem indukcji, cenił wielce doświadczenie i często się do niego odwoływał. „Doświadczeniem dochodzim prawdy: jako w lekarskiej nauce wiele bywa doświadczenia”.

Z problematyki filozoficznej na naszą uwagę zasługują jego rozważania poświęcone pojęciom ogólnym. Daje w nich krótkie streszczenie istniejących stanowisk. Orientuje się, że twórcą realizmu skrajnego był Platon, którego jednak „Arystoteles szarpał [...] w tym jego mniemaniu, jakoby więcej słowa jego podchwycił niżli rzecz samę”. Chociaż Arystoteles krytykował rozwiązania Platona, to jednak kierował się poszukiwaniem prawdy, ale nawet wtedy jego dążenia są godne szacunku. „Nawet gdy się oświadcza, że mu miłsza prawda niżli przyjaciel, preceptor, tym daje znać, że mu nie o słowa idzie, ale o samą rzecz prawdziwą”. W dalszych uwagach Petrycy bliżej charakteryzuje piękną staropolszczyzną kolejne stanowiska: „A iż tu o powszechności, którą zowią *universale*, i o wizerunku, idea, mówi, trzeba wiedzieć, co jest powszechność, idea. Powszechności tej trzy są sposoby: jedną zowiem przed wielą rzeczy, drugą w wielu rzeczach, trzecią po wielu rzeczach”⁶. Dalej przystępuje do przedstawienia poszczególnych stanowisk. Rozpoczyna od skrajnie realistycznego, platońskiego:

Powszechność przed wielą rzeczy jest, od której wszystkie rzeczy pochodzą jako od swojej postaci, kształtu, na której podobieństwo są uczynione. A to jest idea, wizerunek, o którym Plato mówi, zowiąc go formą, postacią, powszechnością. Zowie go formą, iż znajduje się w myśli twórcy, na której podobieństwo tworzy insze rzeczy. Zowie go powszechnością i wszystkim: abowiem każdy wizerunek, choć będzie jeden, przecie wiele rzeczy materialnych formuje, jako konwisarz wiele nalewek z jednej formy uleje. Zowie postacią, iż na podobieństwo jego wiele rzeczy się dzieją.

Drugie rozwiązanie złączone jest z Arystotelesem i znane jest pod nazwą realizmu umiarkowanego. „Druga powszechność w wielu rzeczach jest jedna forma i kształt, wytłoczony w wielu rzeczach i całości, jako jest w częściach świata i całym świecie, który jest złożony z żywiołów, z okręgów niebieskich, w których wszystkich jest forma tej powszechności”. Trzecie stanowisko przedstawia autor następująco:

Trzecia powszechność po wielu rzeczach najduje się w myśli naszej i w rozumie, a nie jest prawdziwie między rzeczami, które mają przyrodzoną bytność, jako gdy widzę wiele ludzi, a wszyscy jednacy i jednej własności, mówię tak z sobą: ci wszyscy ludzie nie są nic innego, jeno jedną formą, którą nazwę formą człowieczą; i tak formują w niej myśli i w rozumie jedną postać, wziętą z przyrodzenia wszystkich ludzi. Tę zowią powszechnością po wszystkich rzeczach albo po wielu rzeczach, dlatego iż się uczyniła i urodziła w rozumie moim potym, jakom poznał te ludzie na świecie [...]. Trzecia zaś powszechność po wielu rzeczach logików jest, którą przypisujem wszystkim rzeczom szczególnym i pojedynkowym. Bo mając ją w rozumie swym

⁵ *Idem, Pisma wybrane*, t. II, s. 203.

⁶ Petrycy tłumaczy wprost formuły łacińskie: *in re, ante rem i post rem*, które charakteryzowały poszczególne stanowiska w sporze o istnienie desygnatów pojęć ogólnych. Zob. *idem, Pisma wybrane*, t. I, Kraków 1956, s. 575 i nn.

i myśli, iż wszyscy ci ludzie są jednacy, jednej natury, jednego rozumu, wymyślam im wspólne imię człowiek⁷.

Podkreśla, że wszystkie propozycje rozwiązania tego sporu mają swoje racje i dlatego opowiada się za ujęciem kompromisowym, jednoczącym wszystkie odpowiedzi w jedną. Petrycy tym samym opowiadał się za rozwiązaniem głoszonym przez Tomasza z Akwinu. Nie podejmuje jednak w marginalnych rozważaniach szerszej problematyki duszy jednostkowej, nie wyróżnia w niej władz, ale uważa, że dusza stanowi w swoich władzach jedność, „wola i rozum jedno są”.

Dwa działy filozofii przyciągały jego uwagę, etyka oraz polityka. Jest to zrozumiałe, gdyż tłumaczone dzieła poświęcone były właśnie takiej problematyce i stąd okazja dla licznych uwag.

Główne zasady etyki rozważa zgodnie ze stanowiskiem intelektualistycznym, gdyż „rozum nasz jest królem i rządcą wszystkich spraw naszych i dusznych władz”. Zauważa jednak, że rzeczywiście wolnym może być tylko człowiek pojęty jako całość, gdyż człowiek jest „całą przyczyną uczynku”. Jeśli wola i rozum nie są wolne, to w takim razie wolność jednostki zależy głównie od jej namiętności i uczuć. Aby osiągnąć właściwe panowanie nad namiętnościami, potrzebne jest także dobre wychowanie, stąd wiele uwagi poświęca kształceniu w młodzieży poczucia moralnego, rozwijanego w dalszym procesie nauczania. Wiktor Wąsik podkreśla, że Petrycy rozwinął teorię pedagogiki wszechstronnie i to w trzech działach jako wychowanie fizyczne, moralne i umysłowe. Szczególnie we wskazówkach dotyczących wychowania fizycznego Petrycy zdaje się zbliżony do poglądów Locke’a, którego w tych koncepcjach zdecydowanie i znacznie wyprzedził⁸. Poszczególne cnoty Sebastian Petrycy referuje zgodnie z wykładem Arystotelesa, więcej uwagi poświęca cnotcie męstwa, podkreślając jej znaczenie dla dobra Rzeczypospolitej. Nawiązując do znanej problematyki wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych, Petrycy dowodzi nie tylko żywotności tej problematyki, ale także notuje wiele cennych uwag. „Wojna jest przeciwko przyrodzeniu”, a więc z istoty swej jest czymś nienaturalnym, jest niegodna ludzi. Potępia więc nacje, które zajmują się wojaczką jakby dla zabawy. Ale bywa, że jest konieczna i to w dwóch przypadkach: „abo obrona ojczyzny, abo odparcie krzywdy znacznej” i wtedy wojna jest gwarantem przyszłego pokoju. Wojna jest niesprawiedliwa, jeśli prowadzona jest „dla chęci panowania, łupiestwa, dla rozmnożenia państwa”. Jedynie gdy zagrożona jest niepodległość państwa, to należy ją prowadzić konsekwentnie, „abo lepiej poczciwie przy sprawiedliwości zginać, niż zawżdy w niewoli być i krzywdę ciepiec”, gdyż „nie masz nic człowiekowi poczciwszego, jak w dobrej sprawie umrzeć, na wojnie za miłą ojczyzną gardła dać”. „Śmierć za miłą ojczyzną najlepsza”.

⁷ *Ibidem*, s. 576 i nn.

⁸ W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. I, Warszawa 1958, s. 161.

W zakresie polityki W. Wąsik uważa Petrycego za poważnego myśliciela i dotychczas niedocenionego. Nie ulega wątpliwości, że chociaż pochodził z mieszczańskiej rodziny, Sebastian Petrycy związał się z magnaterią. O związkach tych świadczą nie tylko dedykacje kolejnych części przekładów, ale również niektóre koncepcje polityczne. Majątki jednak powinny być „mierne a nie bez końca” i ten winien mieć więcej, kto bardziej udatny, czyli zdolny. „Ochotnemu ma być więcej dano, niżli leniwemu i gnuśnemu; więcej ma dostawać robotnemu, niżli próżnującemu leniowi”. Dostrzega, że społeczeństwo składa się w zasadzie z dwóch tylko klas, „dwojaki jest u nas stan ludzi, szlachecki i miejski”. Wynika on z formy własności i produkcji, nie widzi więc odrębnego stanu w duchowieństwie i chłopach, jeśli ci ostatni nie posiadają ziemi. Właściciel ziemi, mając do dyspozycji chłopów, winien jednak o nich dbać. Takie bowiem są obowiązki moralne właścicieli ziemskich. Nie identyfikuje jednak cnoty z pochodzeniem, jest przekonany, że cnota może być osiągnięta przez właściwe działania. „Cnota, której szlachectwo jak z korzenia wynika, nie pochodzi z natury, nie zależy na przyrodzeniu, ale na wolej ludzkiej”⁹. Innymi słowy, szlachectwo nie wynika z natury, nie jest wrodzoną cnotą, lecz skłonnością ku dobru, które należy rozwijać i kształtować przez wychowanie. Warunkiem właściwego postępowania jest znajomość dobra, a znaczy to wiele, także znajomość prawa i jego przestrzeganie, to również świadomość granic wolności stanowej. Wiedza jednak nie wystarcza jako warunek postępowania dobrego, gdyż zawsze mogą zwyciężyć namiętności. Stąd konkluzja, że należy właściwie kształtować charakter człowieka, jedynie taki człowiek, właściwie wychowany, będzie realizował odpowiednie zasady moralne i przestrzegał praw. To „rozum” wskazuje drogi do uzyskania majątku i korzystania z niego. Warstwa szlachecka powinna łączyć te elementy swego charakteru i posiadania, ale wzorzec taki ma jedynie znaczenie idealne.

Sama bowiem szlachta jest wewnątrznie rozwarstwiona, oprócz nielicznych magnatów występuje też szlacheckie pospólstwo, które „jest głupie, niewycosane, niećwiczone”. Jego jedność jest wątpliwa, a morale słabe, „nie na zgodę cnoty i spraw Rzeczypospolitej pożytecznych, ale na złe, na buntów wzruszenie”¹⁰. Broni więc plebejów, jak pisze, „ludzi nieszlacheckiego stanu plebejów” i zadaje pytanie nader istotne, o wolność, jaką mają w Rzeczypospolitej. Wskazuje także na liczne obowiązki tego stanu, który daje żołnierza w potrzebie i płaci podatki. „Pobory bowiem nie dają jeno mieszczenie w mieściech a chłopci na wsiach; stan szlachecki nie daje nic na to”. A w innym miejscu rozwija tę myśl następująco: „plebei odprawują wszystkie ciężary i na sobie dźwigają Rzeczypospolitą; dają pobory, myta, stacje, podwoły, przystawstwa, gospody szlachcie etc. tak iż żadnego nie masz ciężaru Rzeczypospolitej, abo nakładu,

⁹ S. Petrycy z Pilzna, *Pisma wybrane*, t. I, s. 61.

¹⁰ *Ibidem*, s. 91.

którego by nie mieli odprawować sami plebei. Tedyć plebei mają jaką wolność i obradę (tj. korzyść) w Rzeczypospolitej?”. Wniosek z tych twierdzeń był oczywisty. To plebej, chłop jest ostoją Rzeczypospolitej. A tymczasem chłopci są pozbawieni wszelkich praw i wolności, „w krzywdach swoich nie może [chłop] mieć sprawiedliwości”. Jest to dowodem panującej w Polsce tyranii, czyli rządów wbrew naturze. Stąd też bunty, gdyż tam „gdzie jest państwo i Rzeczypospolita przeciw przyrodzeniu, tam bunty mają miejsce słuszne”¹¹.

Była to niewątpliwie myśl nowa, gdyż tyranem w tym przypadku nie jest jednostka, ale cała klasa społeczna i państwo. Bunt jest więc protestem skierowanym przeciwko panującemu systemowi społecznemu. Jakże aktualne jest stwierdzenie Petrycego, gdy zauważa, że bez protestów i żądań nie można w Polsce zdobyć żadnej wolności! „Którzy nie władną w rzeczypospolitej, co nie mają żadnej wolności, ponieważ władza wolności skutkiem jest. A plebei nie władną nic w Rzeczypospolitej”.

Petrycy nie jest tolerancyjny, pisze swoje uwagi przeciw w okresie kontrreformacji i stąd częste słowa krytyki kierowane przeciwko „lutrom”, których radzi również do wojska nie przyjmować. W ówczesnej świadomości istniała już, jak widać, zbitka pojęciowa identyfikująca protestanta z Niemcem i stąd obawa, że Niemiec nie będzie oddanym żołnierzem Rzeczypospolitej. Król natomiast stoi na straży jedności Korony i tam, gdzie jej zagraża bunt, winien stosować w jej obronie gwałt, „ponieważ inaczej nie może”. Owo prawo do czynnej obrony państwa wynika z praw natury, a więc wyższych w stosunku do praw ustanawianych.

Najlepszą formą ustrojową jest ustroj mieszany (*genus mixtum*), będący złączeniem monarchii, magnaterii i demokracji, która obejmować miała tylko szlachtę. Dostrzegał jednak wady istniejącego systemu w Polsce, wskazując na jego przerosty i osłabienie władzy królewskiej. Odrzucając hasło szlacheckie, które głosiło, że „Polska nierządem stoi”, wskazywał na niechybny los takiego ustroju, który musi doprowadzić do klęski. „W Polsce nierząd jest [...], tedy w Polsce nie może być nawiętsza wolność, owszem, nie może być żadna”. Jeśli nie ma w Polsce wolności, to co jest? Jest to „bydlęca wolność”, czyli samowola. Szlachta chwali się swoją złotą wolnością, ale w istocie nie jest ona żadną wolnością, a tylko anarchią i bezprawiem. Odrzuca także elekcję jako formę wyboru władcy, gdyż jest to „dziwo wielkie” i zguba dla Rzeczypospolitej.

W tej krytyce i przewidywaniu przyszłych zdarzeń, które mają spaść na Rzeczypospolitą, Petrycy był bliski innym pisarzom politycznym i myślicielom tej epoki, jak Piotrowi Skardze, Fryczowi Modrzewskiemu, Krzysztofowi Opalińskiemu. Jego głos domagający się reform wewnętrznych i ustrojowych państwa był ważny. Wśród tych reform poczesne miejsce zajmuje jego żądanie zniesienia *liberum veto*. Należy bowiem przyjąć zasadę głosowania większościowego, „chwaląc to, aby było jedno

¹¹ *Idem, Pisma wybrane*, t. II, s. 75.

na wszystko wszystkich zezwolenie, gdzie może być; ale iż to zawždy nie może być, miasto wszystkich zezwolenia, co więtsza część ludzi uradzi, to ma być miasto wszystkich”. Wolność wyznania jest zagwarantowana jedynie szlachcie, ale szlachta nie może decydować o wyznaniu swoich poddanych, królem sumień pozostaje władca. Jego rola jest wyjątkowa także z tego względu, że w tym zakresie „Rzeczypospolitą księza władają radą, upominaniem, przestrogą; nie rozkazowaniem i przymuszaniem”¹². Jest przeciwny, aby duchowni zajmowali jakiegokolwiek urzędy państwowe. Był to program antyjezuicki i w swoich korzeniach gallikański. Swoje rozważania Sebastian Petrycy kończy aktualnym u nas od stuleci stwierdzeniem: „W naszej Rzeczypospolitej rząd opaczny, iż wszyscy szlachta chcą rządzić, żaden słuchać nie chce”¹³.

¹² *Ibidem*, s. 282.

¹³ *Ibidem*, s. 54.

Faust Socyn, czyli losy radykalnej myśli religijnej w Polsce

Religijna i społeczna doktryna antytrynitaryzmu, zdaniem badaczy, należy do najbardziej oryginalnych zjawisk naszej kultury w XVI w.¹ Antytrynitaryzm polski uformował się w wyniku rozłamu, do jakiego doszło w zborze kalwińskim w Małopolsce w 1562 r. W środowisku tym bowiem istniał spór, który dotyczył dogmatu Trójcy św. W czasie dyskusji na ten temat ukształtowały się dwa ugrupowania. Jedno, zwane większym, zajmujące stanowisko ortodoksyjne oraz drugie, mniejsze, którego zwolennicy – przez kalwinistów należących do pierwszego ugrupowania – zostali nazwani arianami.

Arianie odrzucali istniejące ujęcie dogmatu Trójcy św., który stanowił jeden z głównych dogmatów wiary chrześcijańskiej. Spór o wykładnię tego dogmatu dotyczył więc teologicznych podstaw Kościoła. Ale nie był sporem wyłącznie teologicznym. Pod nazwą, problematyką, w terminologii religijnej i teologicznej dochodziły do głosu całkiem ziemskie interesy grup społecznych, które aktywizowały się w tym sporze. Nazwą powstałego Kościoła ukształtowanego w obrębie kalwinizmu nawiązywano do poglądów Ariusza, które w IV w. uznane zostały przez Kościół za hereetyckie. Musimy kilka zdań poświęcić przypomnieniu tej historycznej postaci i jego koncepcji, gdyż w świadomości XVI-wiecznych krytyków arian polskich istniały wyraźne związki między postawami arian a dawną i prawie zapomnianą herezją owego Ariusza.

Dogmat Trójcy św. był przedmiotem obrad soboru nicejskiego, który odbył się w 325 r., ale była to ostatnia faza sporu. Aby nie uronić nic z treści tego sporu, w którym uwikłał się Ariusz, oddajmy głos jezuitcie F. Klimkemu, autorowi *Historii filozofii*, przeznaczonej dla słuchaczy Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, który spór ten tak przedstawił:

Błędne nauki o Trójcy św., rozpowszechnił przede wszystkim Ariusz (336), kapłan z Aleksandrii, bardzo uzdolniony w dialektyce, lecz żądny sławy, opierając się na nauce Filona o Logosie, zaczął

¹ L. Szczucki, *Wiek XVI*, [w:] *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII-XVIII*, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1989, s. 318.

nauczać, że Bóg, jako niestworzony i niezrodzony może być tylko jeden; to też Syn Boży, jako zrodzony, nie jest Bogiem, lecz stworzeniem. Należy zresztą rozróżnić podwójny Logos, jeden bezosobowy w Bogu, drugi osobowy poza Bogiem, lecz ten drugi jest stworzeniem i nazywa się Logosem tylko dlatego, że uczestniczy w niestworzonej i nieosobowej mądrości bożej. Ten Logos, jako stworzenie obdarzone wolnością, mógł jej użyć do dobrego lub złego, lecz ponieważ Bóg przewidział użycie tej wolności w kierunku dobrym, dał mu w samej chwili stworzenia taką dostojność, że może i powinien być nazwany Bogiem. Skoro jednak ten Logos nie jest Bogiem we właściwym znaczeniu, nie może poznać dokładnie ani Ojca, ani własnej natury. Świat materialny, jako skażony i zły, nie może pochodzić bezpośrednio od Boga, lecz stworzony został przez Boga za pośrednictwem Logosu².

Podstawą rozważań tego teologa było filozoficzne ujęcie Boga. Jest niemożliwe, uważał, aby Bóg mógł przekazać komukolwiek część swojej istoty, tworzy ona bowiem jedność i jest niepodzielna. Także powstanie Logosu, Syna, jest możliwe tylko poprzez odrębny akt stworzenia i dlatego Jezus nie może być Bogiem w ścisłym znaczeniu tego słowa. Może być, podobnie jak człowiek i cały świat, włączony do świata stworzonego przez Boga-Ojca. Konsekwencją takiego pojmowania boskości Jezusa było nowe ujęcie chrystologii, w której Jezus jawi się już jako pośrednik między Bogiem a człowiekiem. Został bowiem stworzony razem z czasem. Tym samym Ariusz odrzucał wieczność lub preegzystencję Syna.

Przenieśmy się teraz do XVI w., do sporów wywołanych w 1562 r., który doprowadził do podziału Kościoła kalwińskiego. Dużą rolę w tym ruchu odegrali przybysze z Europy zachodniej i południowej, głównie Włosi, którzy uciekając przed prześladowaniami kościelnej inkwizycji, początkowo znaleźli się w Bazylei, a kiedy i tam poczęto ich prześladować, przybyli do Polski. Zamieszkali nie tylko u nas, ale także na Morawach i w Siedmiogrodzie. Przybysze ci, doskonale zorganizowani i nieliczni, krytykowali nie tylko dogmat Trójcy św., ale także inne dogmaty wiary chrześcijańskiej, wątpili w boskość Jezusa, nieśmiertelność jednostkową duszy ludzkiej. Ich krytyka miała elementy racjonalne i nic też dziwnego, że w tej sytuacji stali się we własnym kraju celem prześladowań. Drugim czynnikiem, dość istotnym, było to, że polscy arianie znajdowali się – mimo formalnego oddzielenia – pod ciągłym wpływem doktryny kalwińskiej, która akcentowała własne rozumienie teorii odkupienia, łaski i komunii. Osobliwością ich postawy było głoszenie potrzeby tolerancji wyznaniowej. Polska w tym czasie była krajem słynącym jednak z tolerancji, schronienie nad Wisłą znajdowali w tym czasie już inni religijni uciekinierzy z południa Europy: G. Biandrata, G.V. Gentile, B. Ochino, N. Paruta i inni. Do wpływów tej grupy trzeba także dołączyć wpływy anabaptystów niemieckich, które docierały – już tajemnymi

² Ks. F. Klimke, *Historia filozofii*, z oryginału łacińskiego przełożył ks. F. Zbroja, t. I, Kraków 1929, s. 119. Szersze omówienie tego sporu, niemniej doskonałe, znajdzie czytelnik w monumentalnej pracy E. Gibbona, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1995, s. 217-238.

kanałami – wzmacniając postawy krytyczne w Rzeczypospolitej. Po dwudziestu prawie latach sporów, środowisko arian polskich przyjęło wspólną konfesję, a pod koniec tego wieku ruch ten został zreformowany przez włoskiego reformatora Fausta Socyna, od którego imienia ruch ten poczęto zwać socynianizmem.

Zdaniem badaczy, siew dokonany przez emigrantów ze słonecznej Italii padł na podatną glebę. Wraz ze wzrostem wpływów reformacji rosła u nas także polaryzacja społeczna zboru kalwińskiego, który formalnie swoje aspiracje społeczne poczyną nie tylko wyrażać w terminologii religijnej, ale także uzasadniać przez odpowiednie wskazania na teksty biblijne. Tylko taka forma protestu była po prostu możliwa. Kształtuje się grupa wyrażająca początkowo interesy polityczne drobnej szlachty i mieszczan, która głosząc hasła uniezależnienia się od Rzymu, utworzenia kościoła narodowego, ograniczenia przywilejów magnaterii, rzeczywiście walczyła o realizację własnej wizji państwa. Był to niewątpliwie już program polityczny z istoty swej antymagnacki i antykościelny. Najsilniej zaangażowała się w tych działaniach szlachta małopolska, która po sejmie 1562/1563 utraciła jednak aktywność i zainteresowanie dalszą walką o reformy państwa. Grupie tej przewodził Mikołaj Sienicki, późniejszy założyciel Rakowa. Odeszła ona od kalwinizmu i przejęła hasła arian. Odnotujemy także, że arianie litewscy działali w odmiennej sytuacji społecznej od arian – koroniarzy, cieszyli się bowiem opieką ze strony wielmożów litewskich, takich jak Radziwiłł Czarny i Kiszka.

Jednym z wybitniejszych ideologów tego ruchu był Grzegorz Paweł z Brzezina (ok. 1521-1565), który w jego pierwszej fazie zwalczał sformułowanie dogmatu Trójcy św., uchwalone na soborze w Nicei. Krytykę swoją oparł na nowej hermeneutyce biblijnej i powiadał, że podstawą rozwiązania tego sporu powinna być wierność wobec przekazu biblijnego, a nie późniejsze interpretacje tego dogmatu. Chociaż sięgał do różnych autorów, podkreślał znaczenie prostoty dawnych, ewangelicznych ujęć. Taka krytyka kierowała się także przeciwko sztucznej terminologii, w której ubrano wykładnię tego dogmatu w teologii średniowiecznej. Rozmaite istoty, relacje – stosunki oraz osoby, wraz z subtelnymi często rozważaniami tych pojęć, nie pomagały w rozumieniu tego dogmatu. Tym samym dogmat w istniejącej formie i wykładni miał być ostatnim reliktem ciemnej scholastyki w wizji chrześcijaństwa, jaką głosił Luter i Kalwin. Jeśli Biblia jest jedynym, uznanym i pewnym źródłem wszelkiej wiedzy o Bogu i człowieku, to w takim razie prawidła rozumu, a szczególnie jego aktywność poznawcza, muszą być podporządkowane hermeneutyce tekstów biblijnych. Z tego założenia wynikało także, że rozstrzygającą moc w każdym sporze doktrynalnym ma biblijny cytat i tekst źródłowy. Stąd rozprawy tego arianina tworzą zestawienie odpowiednio wybranych fragmentów biblijnych złączonych w jedną całość odpowiednią wykładnią. „Wszystek zakon krześcijański nie rozumem, ale wiarą bywa rządzon i uczon”. Ten atak na rozum wymaga jednak wyjaśnienia. Stanowisko powyższe nie

oznaczało odrzucenia roli rozumu jako takiego, ale krytykę scholastycznej metody dowodzenia dogmatów z pomocą filozofii, a głównie logiki arystotelesowskiej. Jest zrozumiałe, że w tej opozycji wobec rozumowej formy tych interpretacji, przejawiał się znany już z dziejów filozofii konflikt między intelektem a wolą, który na gruncie teologii ówczesnej często przejawiał się w poszukiwaniu wyboru między dwoma postawami rozumienia wiary. To Aureliusz Augustyn uważał, że wiara nie wymaga racjonalnych dowodów, ale jest owocem duchowego przeżycia wewnętrznego, które wpływa istotnie na kształt zajmowanej postawy moralnej. Trzeba bowiem zaczynać od wiary, zgodnie z tym co powiedział prorok Izajasz: „Jeżeli nie uwierzycie, nie poznacie” (Iz 7,9). Późniejsze interpretacje i ujęcia tego problemu, szczególnie po okresie wspaniałej recepcji twórczości Arystotelesa w XII i XIII w., głosiły już możliwość wykorzystania sfery racjonalnej do udowodnienia prawd wiary.

Powróćmy jednak do aspektu filozoficznego sporu związanego z dogmatem Trójcy św. Jak wiadomo, dogmat ten mógł zostać zaakceptowany w środowiskach ortodoksyjnych jedynie dzięki interpretacji skrajnie realistycznej, a więc platońskiej, która przyjmowała, że trzy osoby Trójcy są wprawdzie samodzielne, ale tworzą wspólną istotę, substancję. Owa istota istnieje równie realnie jak poszczególne osoby Trójcy św. Jakakolwiek negacja tej interpretacji i zastosowanie do niej wyjaśnień zgodnych z tradycją nominalistyczną prowadzić musiała do tryteizmu, wedle ortodoksji, poglądu heretyckiego, głoszono już w początkach XII w. przez nauczyciela Abelardowego imieniem Roscelin. Nominaliści tego stulecia powiadali, że powszechnik, pojęcie ogólne nie ma żadnego, realnie istniejącego desygnatu, czyli przedmiotu, które owe pojęcie by oznaczało. Owszem ono istnieje, ale jako twór naszego umysłu, nie ma jednak żadnego realnie istniejącego desygnatu, przedmiotu, który dana nazwa ogólna by oznaczała. Jedynie o desygnacie nazwy jednostkowej, czyli o konkretnej rzeczy, którą nazwa jednostkowa oznacza, można powiedzieć, że istnieje. Nominalistyczna teoria zastosowana do wykładni dogmatu Trójcy św. redukowała tajemnicę religijną do poziomu sporu językowego, uznawała zagadnienie jedynie za dowód braku jasności w wypowiedzianiu się. Nie ma żadnej jednej, wspólnej substancji, istoty lub czegoś podobnego, istnieją trzech samodzielni Bogowie, równi sobie potęgą i doskonałością. Rzeczywiście więc Trójca św. w takim ujęciu przestawała istnieć, a monoteizm chrześcijański zamieniał się w politeizm. Grzegorz Paweł szedł tym śladem, gdy pisał: „Trójca, jedność i czworakość są abstrakcyjnymi pojęciami nie oznaczającymi żadnej substancji, lecz po prostu nazwami liczebnej zbiorowości”. To, co łączy trzech bogów, to głównie wola i działanie, ale Bóg Ojciec zachowuje w tym zespole stanowisko naczelne. Był to jednak tylko pewien etap jego krytyki. Pod wpływem lektur antytrynitarzy włoskich, głównie Leliusza i Fausta Socyna, dokonał on rewizji własnego stanowiska, które wyłożył w publikowanych w Krakowie w 1568 r. pismach teologicznych. Przeszedł wtedy na stanowisko unitarianizmu, czyli jedynobóstwa. Wedle tego ujęcia Jezus stał się tylko

człowiekiem, który w uznaniu swoich moralnych zasług został podniesiony do godności Syna Bożego. Dawny natomiast Logos, Duch boży stracił całkowicie swoje miejsce i rolę, został zredukowany do boskiej mocy oświecającej człowieka.

Ujęcie powyższe miało wielorakie konsekwencje i to nie tylko na płaszczyźnie teologicznej. Reformie musiała ulec cała tradycyjna eschatologia, a więc nauka kościelna o celu ostatecznym i odkupieniu. Jeśli przyjmiemy, że Jezus nie ofiarował się na krzyżu jako odkupiciel całej ludzkości, to okazuje się, że jego śmierć, aczkolwiek tragiczna w wymiarze jednostkowym, nie stanowiła przewrotu. Traci ona swoje dotychczasowe znaczenie, które było wykorzystywane w argumentacji przemawiającej za realizacją ziemskiej misji Kościoła, jest bowiem redukowane do wymiarów ludzkich, powszechnych. Jezus zrzucony z piedestału Boga stał się człowiekiem, którego życie moralne może jednak stanowić wzór godny do naśladowania. Człowiek natomiast może wśród wzorów moralnych wybierać. Próba reformy religii, wprowadzenie nowej interpretacji dogmatu kończyła się jednoznacznie jej odrzuceniem w dotychczasowej formie. Jeszcze bardziej krytyczne stanowisko zajął on w piśmie pt. *O prawdziwej śmierci* wydanym w 1568 r., w którym zawarł pogląd, że dusza ludzka, utożsamiana z aktywnością psychiczną ciała, umiera wraz z jego śmiercią i dopiero w czasie Sądu ostatecznego zostanie ożywiona, „wzbudzona” przez Boga tak, jak to Bóg postąpił z Jezusem w chwili jego zmartwychwstania. Odrzucenie jednostkowej nieśmiertelności duszy ludzkiej nie było jednak krokiem oryginalnym. Wiara w jednostkową nieśmiertelność duszy ludzkiej była niewątpliwie ważnym czynnikiem utrwalania jej rzeczywistych funkcji. Gdy w XIII w. na uniwersytetach europejskich sięgano do tzw. awerroizmu łańskieckiego, czyli twórczości Awerroesa, którą przekładano na język łański, znaleziono w nich również podstawy filozoficzne dla odrzucenia nieśmiertelności jednostkowej duszy człowieka. Pogląd ten opierał się na naturalistycznej interpretacji dzieł Arystotelesa i przyjmował, że wraz ze śmiercią ciała również i dusza ludzka, identyfikowana z jej władzami, umiera i ginie. Istnieje natomiast rozum wspólny, który – jako wspólny całemu gatunkowi ludzkiemu – jest wieczny. Wątek ten, znany już w dziejach filozofii wieków średnich, dyskutowany był wielokrotnie na różnych uczelniach włoskich w XV i XVI w., teraz jednak został przypomniany, chociaż bez wskazywania na jego rzeczywiste autorstwo, przez Grzegorza Pawła i nabrał nowych cech. I jeśli teolog ten pisze, że „My na doktorzech wiary nie kładziemy”, to mamy do czynienia tutaj nie tylko ze świadomym wyborem nowej hermeneutyki tekstu, ale także przekonaniem, że głównie w dziełach tych doktorów następowało stopniowe zniekształcanie dziedzictwa wiary. Hasła ariańskich ministrów, którzy w kazaniach postulowali powrót do czystego słowa bożego – unikali bowiem często alegorycznego rozumienia przekazu – oznaczały więc potrzebę ich oczyszczenia od naleciałości scholastycznych. Mamy tu więc z jednej strony interesujący intelektualnie program odnowy nauczycielstwa, z drugiej strony również program społeczny. Egzegeza dosłowna tekstu Biblii dawała bowiem

podstawy tekstowe do formułowania zasad etycznych przestrzegających rygoryzm moralny. Tą drogą znajdowano liczne argumenty przemawiające za koniecznością zrównania stanów, wyrzeczeniem się bogactw, powszechnym obowiązkiem pracy, zniesieniem poddaństwa i zakazem stosowania przemocy fizycznej. Chociaż ten program społeczny miał charakter utopijny, to jednak też antyfeudalny. Hasła powrotu do Kościoła Ewangelii spełniały podobne funkcje ideologiczne jak znane nadzieje na odrodzenie złotego wieku kultury europejskiej.

Grzegorz Paweł z Brzezin w traktacie pt. *Rozdział Starego Testamentu od Nowego* jednoznacznie stwierdził, że czyszciec, świątynie, różnorakie obrzędy duchowieństwo wprowadziło dla zapewnienia sobie ekonomicznych zysków. Jeśli dusza ludzka ginie wraz z cielesną śmiercią ciała, to w takim razie wszelkie msze „wspominkowe” opłacane przez wiernych nie mają sensu. A przecież także dochody z tego rodzaju usług duchownych współtworzyły podstawę ekonomicznego dobrobytu kościoła. Odnotujmy, że Grzegorz Paweł z Brzezin był świadom praktycznych konsekwencji własnej nauki. Ta radykalna postawa musiała wywołać protesty w różnych środowiskach, także wśród umiarkowanych antytrynitarzy, tzw. dyteistów, przyjmujących faktycznie, że istnieją tylko dwaj bogowie. Do głosu doszły one również w twórczości Piotra z Goniądza (ok. 1525/1530-1573) działającego na Litwie i Podlasiu, oraz działających w rejonie sądeckim Stanisława Wiśniewskiego i Stanisława Farnowskiego.

Piotr z Goniądza opublikował trzy pisma w 1570 r. w języku polskim: *O Trzech; O Synu Bożym; O ponurzeniu chrystyjańskim* oraz obszerny traktat w języku łacińskim pt. *Doctrina pura et clara precipuis Christianae relegionis articulis (Nauka czysta i klarowna o głównych artykułach wiary chrześcijańskiej)*. Głównym motywem tych pism jest obrona Biblii, której treść rozstrzyga o prawdzie i fałszu nauczania. Hermeneutyka treści biblijnych zbliżona jest do renesansowej i wykorzystuje osiągnięcia metod filologicznych Lorenza Valli i Erazma z Rotterdamu. Teolog ten odrzucił dogmat Trójcy św., ale bronił preegzystencji Jezusa, chociaż został stworzony przez Boga-Ojca, „nie wiadomo jednak jak i z czego”. Stanowisko Piotra z Goniądza z kolei stało się celem krytyki ze strony Marcina Czechowica (1532-1613) oraz Szymona Budnego (ok. 1530-1593).

Piotr z Goniądza przebywał kilka lat za granicą i w 1558 r. osiadł w Węgrowie na Podlasiu, gdzie swoim nauczaniem, a przede wszystkim swoją postawą zyskiwał zwolenników. Potępił urzędy i wojny, nawiązując do ruchu anabaptystycznego, który poznał w czasie swoich europejskich wędrówek. Idee tego ruchu zaczęły znajdować wśród arian polskich bardziej życzliwe przyjęcie, szczególnie po 1560 r. Świadczy to niewątpliwie o radykalizacji programu społecznego arian. Rozszerzała się także baza społeczna tego ruchu religijnego, który coraz częściej na swoich synodach przechodzi do dyskusowania spraw społecznych i politycznych.

Mimo niewątpliwiej radykalizacji stanowisk istniały jednak pewne elementy wspólne łączące stanowiska polskich arian. Badacze wskazują, że w zakresie teologicz-

nych sporów, bronili oni naturalistycznej, czyli dosłownej egzegezy Biblii, uważali, że historyczny Jezus nie mógł być Bogiem, nie mógł odwiecznie istnieć, gdyż nie dysponował wszechmocą i łaską Bożą. Program społeczny natomiast prowadził do wewnętrznych podziałów, jako że hasła egalitaryzmu nie mogły fascynować w tym samym stopniu plebejów, jak i szlachtę. Szlachta zajmuje więc postawę umiarkowaną, bardziej zachowawczą w problematyce społecznej, z wyjątkiem Jana Niemojewskiego, sędziego innowrocławskiego z Kujaw, który rozdaje swoją własność i postanawia żyć wedle wskazań Ewangelii. Również Piotr z Goniądza i Marcin Czechowic należą do obozu radykalnego tego ruchu. Wedle Piotra z Goniądza, w Biblii znajdują się wszystkie prawdy nieodzowne dla zbawienia chrześcijanina. Powiadają jednak, że gdy na drodze zbyt oderwanej spekulacji powstają „nowe słowa”, to mamy do czynienia z początkiem herezji. Oczywiście „nowe słowa” to takie, których nie ma w Biblii, a nie ma tam podstaw, powiadają arianie, także dla formułowania dogmatu Trójcy św. Innym punktem spornym stał się chrzest. Arianie argumentowali, że winien on być wynikiem swobodnej i świadomej decyzji, tzn. powinien dotyczyć ludzi dorosłych, a nie dzieci, które nie znają prawd wiary i nie wiedzą nawet, co czynią. Poprzez chrzest człowiek stawał się członkiem nowej społeczności, która podlegała określonym prawom jurysdykcji kościelnej. Walka z chrztem dzieci była niewątpliwie dowodem wpływu programu anabaptystów, którzy nawet w umiarkowanych polskich sferach szlacheckich nie cieszyli się popularnością ze względu na rolę, jaką odegrał ten ruch religijny pod wodzą Tomasza Münzera w czasie wojny chłopskiej w Niemczech. Teraz, po okresie prześladowań, żyli w rozproszeniu, ale nadal wyznawali swój radykalny program społeczny, który – przypomnijmy – sprowadzał się m.in. do odrzucenia własności prywatnej, urzędów i państwa. Ich krańcowy radykalizm społeczny, jeśli uwzględnimy propagandę duchowieństwa kościelnego, wywoływał zrozumiałe społeczne opory. Dlatego też odrzucenie chrztu niemowląt przez arian mogło być przyjęte przez opinię jako dowód związków i naśladownictwa programu anabaptystów niemieckich. Radykalizacja społeczna jednak tego odłamu ruchu ariańskiego była faktem. Świadczy o tym także list z 1566 r. kierowany z Wilna do ministra kalwińskiego, w którym czytamy:

Poddani panom i urzędowi pisząc tytułu braterskiego używają; do zrównania stanów i do wzgardy urzędu wszystkie rzeczy wiodą; przy wieczerzy na jednym miejscu pan z chłopem siedzą, ludzie prości a nie uczeni rzeczy święte sprawują; według swej myśli dekreta czynią i naprzeciw urzędowi wiele się ważą. Tu w Wilnie gadano o tym, majali być przypuszczani do Wieczerzy Pańskiej, którzy niewolniki swe wolnymi nie czynią [...] Jeśli tu będą ci dłużej rządzić, nie tylko błędów będzie pełno, ale też trzeba się bać na koniec sedecyje³.

³ B. Herbst, *Chrześcijańska porządną odpowiedź. Wypisane drogi*, Kraków 1567, kr. Zz. 3-4.

Szymon Budny (ok. 1530-1593) pochodził z drobnej mazowieckiej szlachty. Studiował na Uniwersytecie Krakowskim, który ukończył w 1544 r., a w 1563 r. oficjalnie przystąpił do ruchu antytrynitarskiego. Był płodnym pisarzem i utalentowanym polemistą, a wślawił się szczególnie przekładami Biblii, w tym także Nowego Testamentu wydanym w Łosku w 1574 r. Jego radykalizm egzegetyczny ujawnia się także w książce pt. *O urzędzie miecza używającym*, (Łosk 1583), w której przedstawił dzieje swego sporu ze zborami Małopolski.

Opisał m.in. przebieg dysputy na synodzie lokalnym w Iwiu w styczniu 1568 r., w którym brał udział. Obecni byli tam także radykalni ministrowie, m.in. Paweł z Wizny, który stwierdził:

Bo ja to tak rozumiem i tak wirzę, iż się wiernemu nie godzi mieć poddanych, a daleko mniej niewolników i niewolnic; gdyż to jest rzecz pogańska panować nad swoim bratem, potu jego abo raczej krwi uczynił wszytek rodzaj człowieczy; wedle czego wszytcy jesteśmy sobie równi; bo jeśliśmy wszytcy z jednej krwi, tedyśmy wszytce sobie bracia. A jeśli bracia, a jakoż może brat nad bratem panować? Jako może jego potu używać? Rad będę słuchał, jako mi to kto inaczej okaże⁴.

Odpowiedział mu Jakub z Kalinówki:

Dosycieś długo bracie mówił, ale choćabyś i dziesięciokroć dłużej mówił, tedy tego w mię nie wmówisz, żeby się godziło Chrystianinowi (czyli arianinowi) mieć poddane, mierzkąc niewolniki. Bo Pan Chrystus nie chce, aby się tu jego uczniowie na majątności zdobywali, ludźmi jako bydłem robili, ale i owszem, aby i gotowe osiadłości przedawali, siebie samych i wszego, co mają, żeby się wyrzekli, a wzięwszy krzyż swój, aby wszytcy za nim szli. Takci nam Pan nasz rozkazuje, nie tak jako ty bracie chcesz, i tu panować i przedsię za Panem, gdzie on jest, przyjąć: ano nie ma być sługa nad pana, a uczeń nad Uczyciela⁵.

Wzorem dla chrześcijan prawdziwych, a więc dla arian, powinien być Jezus – człowiek. Naśladowanie Jezusa to wyrzeczenie się wszystkich ziemskich pragnień i gotowość do ponoszenia cierpień. Kluczowym momentem tej przemiany duchowej człowieka jest jednak chrzest i z tego powodu powinien on nastąpić jedynie w życiu dorosłej osoby, świadomej obowiązków wynikających z naśladowania Jezusa. Etyka tej skrajnej i radykalnej grupy wyznaniowej niewątpliwie indywidualistyczna, przeznaczona dla wybranych jednostek, wyrastała z pesymistycznej wizji świata i człowieka. Człowiek musiał walczyć z grzechem, gdyż ten jest trwale złączony z jego naturą. Wyzwolenie od grzechu było możliwe, ale tylko wtedy, gdy człowiek ją przewycięży i oczyści od namiętności oraz pokus, jakie wynikają z doczesności. Była to niewątpliwie etyka formowana w duchu kalwińskim, a więc pełna wyrzeczeń, która w naśladownictwie Jezusa i realizacji nakazów zawartych w Biblii widziała jedyną drogę do spokoju i prawdy. Jednakże etyka ta głosiła zakaz sprawowania urzędów „miecza używających”, czyli

⁴ S. Budny, *O urzędzie miecza używającym*, Warszawa 1932, s. 181-182.

⁵ *Ibidem*, s. 196.

praktycznie udziału w życiu społecznym, które wymagało niekiedy udziału zbrojnego w obronie kraju. W ten sposób hasła powyższe klóciły się z istniejącym porządkiem prawnym i stawiały arian polskich poza państwem.

Powyższe ideały stały się przedmiotem żywszej dyskusji po publikacji dziełka umiarkowanego w poglądach antytrynitariusza greckiego, Jakuba Paleologa, który przebywał w Krakowie i w 1572 r. opublikował dziełko pt. *Zdanie o wojnie*. Na piśmie powyższe odpowiedział Grzegorz Paweł, który w swojej refutacji podkreślał, że: „Chrystus zabronił pobożnym wojen i sądów publicznych”.

Paleolog w swoich publikacjach korzystał z wyróżnienia wojny sprawiedliwej od wojny niesprawiedliwej i w swych konkluzjach wskazywał, że dopuszczalny jest udział braci jedynie w wojnie sprawiedliwej. Jest to nawet obowiązkiem moralnym, którego niedopełnienie jest zagrożone karą ciężkiego grzechu.

Stanowisko Grzegorza Pawła z Brzezin było stanowiskiem skrajnym i podzielanym w Rakowie przez skrzydło radykalne ruchu. Przeciwno tym hasłom Grzegorza Pawła wystąpił Szymon Budny. Wykorzystując pisma i argumentację Jakuba Paleologa, zyskał on poparcie wśród szlachty litewskiej. Gdy opublikował pisma Paleologa, i to wbrew zakazom Rakowa, został w 1583 r. pozbawiony godności i wykluczony ze zboru. W tej fazie sporu zwyciężył nurt radykalny, ale dodajmy, że było to jego ostatnie zwycięstwo.

Szymon Budny zajmował stanowisko bardziej realistyczne, uważał, że należy zrezygnować z hasła, które ich ruchowi religijnemu nadają charakter sekciarski, a programowi społecznemu cechy utopijne. Bronił więc prawa szlacheckich wyznawców do sprawowania urzędów, pisząc:

Jeśli się godzi chrystyjańskiemu człowiekowi urząd mieczowy trzymać albo nie? [...] A toć idzie z nauki tych bratów, na co my żadną miarą zezwolić nie możemy, gdyż tego w słowie Bożym nie widzimy, ale i owszem, przeciwną rzecz baczmy, to jest że i sami apostołowie urzędniki i żołnierze do sakramentów i do społeczności wiernych przypuszczali, a urzędów porzucać nie kazali. Nie o to tedy nam z nimi idzie, ale jacy o to, że onemu każdemu, kto u nich sakrament chce przyjąć, jeśli ma na sobie jaki urząd, naprzód ji złożyć każę, a jeśliby nie złożył, tedy takiego do sakramentu nie przypuszczają, aczci się jakoś teraz w tej nierze trwożę.

Budny jednak swoją walkę przegrał i przez zbór został ekskomunikowany w 1583 r., pięć lat później, za cenę odwołania swoich poglądów w tym zakresie został przyjęty ponownie do zboru, ale dawnego znaczenia już nie odzyskał. Zdaniem badaczy tych złożonych kwestii teologicznych, Budny, dążąc do ograniczenia mistycznych treści religii, napotkał na opór większości członków zboru. Jezus-człowiek nie był – wedle Budnego – twórcą nowego Prawa, ale tym głównie, co wypełnił treścią zapowiedzi proroków. Między Starym a Nowym Testamentem nie ma więc sprzeczności, napięć wynikających z mylnej interpretacji tekstów i przekazów, występuje pełna harmonia. W ten sposób mógł dowieść, że radykalna etyka głoszona przez członków zboru małopolskiego nie ma żadnego tekstualnego oparcia w pismach kanonicznych, stanowi

jedynie dowód ich zagubienia i mylnej wykładni tradycji testamentalnej. Niektóre tezy Budnego zostały podjęte przez sienieńczyka, przybyłego do Polski, Fausta Socyna (1539-1608). Był on już znanym autorem dwóch dzieł: *De Jesu Christo Servatore* (O Jezusie Chrystusie Zbawicielu) oraz *De statu primi hominis ante lapsum* (O stanie pierwszego człowieka przed upadkiem). W 1562 r. opublikował komentarz do prologu Ewangelii św. Jana, w którym sformułował podstawy unitariańskiej hermeneutyki biblijnej. Odrzucała ona ortodoksyjne rozumienie dogmatu Trójcy św. i przedwieczność Jezusa. W piśmie pt. *O stanie pierwszego człowieka* głosił pogląd, że Adam od początku swej egzystencji był już człowiekiem śmiertelnym. Przybył więc do Polski jako myśliciel religijny o uformowanych podstawowych poglądach. Swoją działalnością starał się łagodzić skrajne sformułowania polskich przywódców ruchu antytrynitarskiego. Potwierdził otwarcie prawo szlachty do posiadania majątków i poddanych, zgadzał się także na pełnienie urzędów przez arian, ale tylko takich, które nie pociągają za sobą przelewu krwi. Udział w wyprawach wojennych, jeśli tylko jest obowiązkowy, powinien być pozorny, a nie rzeczywisty, aktywny. W przeciwieństwie do większości przywódców antytrynitarian polskich, Socyn nie podzielał kalwińskiej optyki natury ludzkiej. Przejął protestancką koncepcję usprawiedliwienia na mocy wiary samej, nadał jej jednak zgoła odmienny sens. Wiara bowiem to przede wszystkim nadzieja na nieśmiertelność, którą Bóg zapewnił dać tym wszystkim, którzy będą przestrzegać jego prawa. Ale nadzieja ta obejmuje cel ostateczny człowieka, w życiu natomiast powinna wystarczyć mu – jako drogowskaz moralnego postępowania – nauka zawarta w Nowym Testamencie. Przed Kościołem unitariańskim widział zadanie zjednoczenia wszystkich kościołów chrześcijańskich. Podstawą tej przyszłej unii miały być podstawowe prawdy wiary wyznawane przez te kościoły i zasady etyczne, co do których istnieje zgoda powszechna. Do idei tych powrócono w publikacjach i dyskusjach w następnym stuleciu.

Hugo Kołłątaj, czyli polski jakobin w epoce Oświecenia

Jest listopad 1794 r. i ciężka atmosfera po przegranej Insurekcji. Praga utopiona we krwi. Władze austriackie w Galicji przesłały do wszystkich jednostek policyjnych rozkaz szukania i ujęcia „człowieka w wieku lat 50, wysmukłego, silnego bruneta, o podługowatej, ciemnego koloru twarzy z dużym, ostro zarysowanym nosem, ciemnymi oczyma, ubierającego się po niemiecku, który włada dobrze językami: łacińskim, francuskim i włoskim, a po trosze i niemieckim”. Przed tym samym zbiegiem przestrzegał także feldmarszałek Suworow, wsławiony w Polsce rzezią mieszkańców Pragi, który informował władze austriackie, że poszukiwany jest zwolennikiem „strasznych zasad jakobinizmu”. Poszukiwanym był Hugo Kołłątaj, który uciekał wtedy z Warszawy do Przemyśla z zamiarem dotarcia do Wenecji, będącej punktem zbornym działaczy rozgromionej Insurekcji. Ale Kołłątaj uciekał chyłkiem. Opuszczał stolicę pieszo, zmierzając do najbliższych rogatek, gdzie czekała na niego kolasa. Gdy wojska rosyjskie zbliżyły się do stolicy, był ministrem skarbu i kanclerzem Insurekcji. Opuszczał Warszawę ze złą opinią, nie tylko jakobina, ale również aferzysty i intryganta. Działał bowiem przeciwko Kościuszcze, a wcześniej królowi i w zagrożeniu wojsk rosyjskich – wedle opinii niektórych – widział dla siebie tylko nadzieję w porozumieniu się z wrogiem. Usiłował więc przejść do obozu przeciwnego, próbując nawiązać stosunki z Bułhakowem, rezydentem rosyjskim w Warszawie. Oskarżano go także o nadużycia, korzyści ze sprzedaży majątków należących wcześniej do jezuitów, które w wyniku kasacji zakonu znalazły się w dyspozycji Komisji Edukacji Narodowej. Tomasz Wawrzecki zeznał później, że Kołłątaj zabrał ze sobą w czasie tej ucieczki kasę powstania i dopiero w pogoni wysłanej przez generała Madalińskiego udało się te kilkaset tysięcy złotych odzyskać. Kołłątaj miał jednak przekupić brygadiera Wyszkowskiego, który go puścił wolno. „Co się tyczy milionów francuskich (które miał także zabrać) – odpowiedział – to tych wziąć nie mogłem, gdyż ich nigdy nie dano”. Jest jednak prawdą, że Kołłątaj nie tylko likwidował przeciwników politycznych, ale także odbierał im kosztowności i pieniądze. Władze austriackie wszak znalazły u niego krzyż biskupi Józefa Kossakowskiego. Nic też dziwnego, że Kościuszko i Potoccy zerwali z nim wszelkie kontakty.

Co z tych i innych pomówień okazało się prawdą? Chyba niewiele. Zgadzało się jednak, że Kołłątaj był ideologiem polskich jakobinów, chociaż im nie przewodził. Opinia mu niechętna, kąśliwa, konserwatywna, wywodząca się z kościelnej kruchty i zacofanej szlachty widziała w nim głównie zwolennika niebezpiecznych hasel jakobinów francuskich. Jest także prawdą, że Kołłątaj nie miał sielankowego charakteru. Zarzucano mu, zapewne słusznie, że „lubił sławę, pieniądze, zbytek, wystawność i popularność”. Nie pasował także – chociaż był duchownym – do klasztoru trapistów. Objęły go obyczaje typowe dla epoki, luźne i swobodne. Był jednak indywidualnością wybitną i zdolną, ale także złożoną, oprócz wyraźnych – jak sądzą niektórzy – łajdactw wykazywał w pewnych momentach wielką przenikliwość w ocenie wypadków politycznych. Jego współpraca nad organizacją Liceum Wołyńskiego wskazuje również, że w razie potrzeby był człowiekiem niesłychanie skromnym. Rezygnował wówczas z zaszczytów dla dobra sprawy. Ta była najważniejsza. Była nią zaś Ojczyzna i jej niepodległość. Cenił go Jan Śniadecki, który dał taką jego charakterystykę:

przy bystrym pojęciu, przy dziwnej łatwości w robieniu i pisaniu, pracowitość wielka i niezmordowana. W przeciwieństwach cierpliwość i wytrzymałość prawie stoicka. Naukę i każdy w ludziach talent kochał, pojmował i poważał. Krytykować nie lubił, gdy było coś zganić, tylko wstrzymywał się od pochwał.

Austriakom udało się w końcu aresztować uciekiniera i to z pomocą samych Polaków, poddany śledztwu został skazany na osiem lat więzienia. Lata, jakie spędził w więzieniu (1794-1802), udało mu się wykorzystać na prace historyczne. Początkowo przebywał do końca czerwca 1798 r. w Josephstadt, a następnie do końca 1802 r. w Ołomuńcu, w dawnym kolegium pojezuickim, zamienionym na więzienie stanu. Warunki, jakie tam panowały, mogły złamać każdego, trzymano go w lochu, wilgotnym i pozbawionym światła słonecznego. „Żyję, jak gdybym miał jutro umrzeć [...], myślę, jak gdyby mi jeszcze wiek cały żyć należało”, pisał do Kościuszki, gdy zezwolono na korespondencję. Gdy warunki pozwoliły, zabrał się do studiów i rychło ukazały się ich wyniki. Czytał i zbierał materiały, na koniec napisał pracę, którą wydał pt. *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*. Zainteresowania tą problematyką nie utracił po wyjściu z więzienia. W więzieniu napisał również główne swoje dzieło pt. *Porządek fizyczno-moralny*, zawierające wykład i obronę praw natury. Dzieło to wydane drukiem w 1810 r. stanie się podręcznikiem dla szkół średnich. W całości zostanie wydane dopiero w 1955 r. Doszła w nim do głosu filozofia oświecenia, a także myśl, że prawa natury są „wieczne, niezmiennie i konieczne”, rządzą także całym światem. Stąd pomysł, aby szerzej przedstawić porządek naturalny i miejsce człowieka w tym układzie. „Oświecenie nadaje prawdziwą cechę wszystkim narodom, każdy zatem piszący dzieje jakiegokolwiek bądź narodu winien najpierw dać wyobrażenie o jego oświeceniu, jeżeli chce usposobić czytelnika do sądenia z pewnością o przyczynach

takich skutków, jakie w dziele jego pisane znajdzie”. Miał na uwadze w tym przypadku kulturę umysłową społeczeństwa, która po niszczących latach saskich nad Wisłą była niewysoka i miała pozostać taka na wiele lat. Oświecenie w jego rozumieniu to przede wszystkim wołanie o oświatę, rozwój szkolnictwa, rzemiosła i przemysłu, zakładanie bibliotek, wykorzystanie wiedzy naukowej w praktyce, dla dobra kraju. Tym celem, wyznaczającym główny nurt działalności Kołłątaja jako reformatora życia społecznego i naukowego, była podporządkowana także jego wizja filozofii.

Oczywiście można się spierać, czy były to hasła epoki oświecenia, które u nas rozpoczyna się przed wstąpieniem Stanisława Augusta na tron w 1764 r. Czasy, które tę epokę poprzedzały, były tragiczne w dziejach polskich. Ten okres upadku kultury i oświaty przeciwstawiał się polskiemu renesansowi, który dostarczył w przeszłości wiele świetnych osiągnięć w kulturze i nauce.

Za zepsuciem i znikczemieniem musiał nastąpić nikczemny styl, za tym wstręt do czytania dzieł po polsku wydawanych, wstręt czytelników zrażał pisarzy do prac pożytecznych lub tłumaczenia obcych; przyszło na koniec do tego, że mowa polska służyła do kazań, do pism mistycznych, do panegerików, do mów weselnych lub pogrzebowych, rzeczy urzędowych na sejmikach i sejmach, i ledwie niekiedy dało się widzieć jakie liche tłumaczenie dzieł obcych.

Widział więc oświecenie jako kulturę umysłową obejmującą przede wszystkim refleksję nad człowiekiem i środkami, jakie mogą wpłynąć na polepszenie jego kondycji. Wiek oświecenia zwalczał dawne systemy metafizyczne, budował filozofię drogą faktów, a znaczyło to tyle, że nowa antropologia miała mieć nie tylko podstawy ontologiczne, ale także miała się opierać na faktach przyrodniczych, społecznych i historycznych. Miała to być antropologia naukowa. Tymczasem w toku dyskusji okazywało się, że człowiek należy nie tylko do świata przyrody, ale również tworzy własny świat społeczny. Jednocześnie poddano rewizji tezę głoszącą, że człowiek jest stworzeniem społecznym. Uświadamiano sobie zrazu, że istnieją sprzeczności interesów, że własność prywatna jest źródłem wielu procesów alienacyjnych człowieka. Samo społeczeństwo wymagało więc naprawy. I tu pojawiły się nowe pytania zmierzające do poznania istoty człowieka. Jeśli nie wystarczały odpowiedzi, jakie znajdowano w religijnej metafizyce, to pozostała teraz jedynie historia pojmowana jako świadomość „rodu ludzkiego”. Historia dostarczała jednak różnego rodzaju wiadomości o tym, co minęło i różnie też je oceniano. Najczęściej krytycznie, gdyż za Volney'em uważano, że historia to także rejestr fałszywych wielkości i autorytetów. Trzeba więc kształtować przyszłą historię. W różnych próbach odpowiedzi na te nowe zadania musiało być miejsce dla filozofii.

Epoka oświecenia, ta klasyczna, francuska, zapoczątkowana przez Rousseau i Woltera, broniąca uczuć i natury, na wyżyny wzniosła znaczenie wykształcenia i oświaty. Powrót do natury, człowieka żyjącego w jej stanie, stał się wzorem i celem, miał być

lekiem na zauważoną już przez Rousseau alienację jednostki. Późniejsi krytycy filozofii oświeceniowej łatwo znajdowali argumenty, że ci filozofowie, którzy poszli tym śladem, nie doceniali znaczenia rozumu i roli kultury w rozwoju ludzkości. Program Kołłątajowski wykorzystał wiele z tych idei, ale przecież jest to oświecenie polskie *avant la lettre*.

Kołłątaj, który w dokumentach podpisywał się fonetycznie: „Kołłontaj”, urodził się 1 kwietnia 1750 r. w Dederkałach na Wołyniu, w rodzinie szlacheckiej. Była to jednak rodzina biedna, skoro był przeznaczony do stanu duchownego, który w tym czasie dawał jedyną szansę awansu społecznego. Uczył się najpierw w Pińczowie, a potem na Uniwersytecie Krakowskim, będącym cieniem dawnej sławy. Ukończył go w 1772 r. z tytułem doktora filozofii i po wyświęceniu na duchownego udał się do Italii. Stamtąd natomiast powrócił z tytułem doktora teologii oraz dobrymi kontaktami kurialnymi, które dadzą mu rychło tytuł kanonika katedry krakowskiej oraz związane z nim apanaże – Kołłątaj lubił je zbierać. Zresztą ta właśnie nominacja stanie się przyczyną wieloletniej jego niezgody z kapitułą krakowską, niezdolną do akceptacji młodego i zdolnego umysłu. Gdy w 1772 r. zniesiono zakon jezuitów, ogromne dobra zakonne przekazano do dyspozycji Komisji Edukacji. Ziemie pojezuickie poczęto polskim obyczajem, jako dobra publiczne, „otwarciem łupić i kraść nie czując nawet wstydu wobec narodu”. Kołłątaj energicznie zahamował działalność różnych komisji i ocalił resztki dawnej fortuny, przeznaczając uzyskane środki na reformę Akademii Krakowskiej i realizację programu reformy szkół gimnazjalnych. W 1776 r. został więc członkiem Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych, a potem Komisji Edukacji Narodowej. W tym samym roku przedstawił także *Opis stanu Akademii Krakowskiej*, a następnie program jej reformy. Działając jako wizytator, a potem rektor Akademii (1782-1786), Kołłątaj szczęśliwie wprowadził w życie przedstawiony projekt naprawy uczelni.

Główna sfera zainteresowań naukowych Kołłątaja to nauki społeczne. Badacze podkreślają jego zasługi w zakresie nauk o państwie i prawie, był uznanym kontynuatorem idei Andrzeja Frycza Modrzewskiego. W ścisłym związku z tymi ideami formułował także swój system etyki, który wyłożył w *Porządku fizyczno-moralnym*. Również w zakresie ekonomii politycznej, chociaż nawiązywał do fizjokratów, to wskazywał na niedoskonałość ich koncepcji, to praca bowiem, „ręka ludzka” jest w takim samym stopniu co przyroda źródłem bogactwa. Oprócz rolnictwa i przemysłu wydobywczego trzeba więc rozwijać rzemiosła. Jego teoria „porządku fizyczno-moralnego” scalała wszystkie te przemyślenia z refleksją historyczną. Do tego dziedzictwa nawiąże później Lelewel. Jako filozof był wrogiem metafizyki zarówno tej średniowiecznej, którą likwidował jako reformator Uniwersytetu Krakowskiego, jak i nowszej, będącej dziełem Kanta. Tę również w tym czasie krytykowano po polsku, tj. bez rzeczowej znajomości dzieł filozofa z Królewca. Polska kultura filozoficzna w tym czasie przeżywała kryzys (i nigdy już nie miała się z niego podnieść) Był to bowiem okres rozkładu

najlepszych naszych tradycji. Dzieł Kartezjusza, Gassendiego, Leibniza i Newtona nie znano. Astronomów solidnych nie było, ale nie było także wykształconych teologów, o czym z przekąsem napisze Kołłątaj. W świadomości narodu pojawiała się jakaś zadziwiająca pustka intelektualna, wypełniona miazmatami dawnej wiedzy, pismami, których stylistyka i horyzonty intelektualne musiały co światlejsze umysły tego okresu przerażać. Wacław Rzewuski, hetman i senator, zamiast pisać podręczniki z taktyki i przygotowywać regulaminy wojskowe, organizować wojsko Rzeczypospolitej, zajmował się komentowaniem psalmów pokutnych, a Seweryn Rzewuski pisał pisma w obronie złotej wolności szlacheckiej, kierowane także przeciwko Kołłątajowi i jego zwolennikom. *Nowe Ateny* Benedykta Chmielowskiego, „scjencji wszelakiej pełne”, były nie tylko typowym produktem literackim epoki, ale stanowiły także sumę wiedzy typowej dla każdego szlachetki.

Pod wpływem kontrreformacji, a także dominacji Kościoła w szkolnictwie, kultura polska stała się zaściankowa i prowincjonalna. Jezuitom, którzy panowali w szkolnictwie, jak pisze Kołłątaj jako bezpośredni obserwator tych działań, zależało głównie na tym, aby młodzież „wprawiona była w różne praktyki nabożeństwa, jako jedyny środek ulegania przez całe życie spowiednikom i ojcom duchownym. Lecz nikt bardziej od jezuitów nie czuł, jak trudno jest w narodzie nadto z naukami i umiejętnościami oswojonym przewodzić; wygodniej im więc było utrzymać swój kredyt w kraju fanatycznym, zajęтым suchymi nabożeństwa praktykami”. Potrzeba reformy była więc dla światlejszych umysłów oczywista. „We wszystkich krajach, pisze filozof, tak jak i u nas, rząd i życie społeczne zostawały w wiecznej niezgodzie ze szkołami i naukami; tak dalece, że wszystko to, co sercu i umysłom młodych w szkole znane być mogło, trzeba było wyrwać i wykorzeńić dla wpajania nowych maksym i nowego sposobu życia”. Należało więc „tchnąć życie w szkielet przedpotopowego mamuta”. Stąd program Kołłątaja stał się rejestrem działań od podstaw i zaczynał się od projektu reformy szkolnictwa, ono bowiem miało wychować nowego obywatela. Idea ta w innych nieco warunkach pojawiła się u Konarskiego. Zmienił strukturę wydziałów, programy, a językiem wykładowym stał się język ojczysty. W wydziale filozofii na miejsce scholastyki wprowadzono nowe orientacje filozoficzne, nawiązujące do Galileusza, Kartezjusza, Leibniza i Locke’a. Wprowadził wtedy nie tylko kilka ważnych nowości natury organizacyjnej, ale także zwrócił uwagę na nauki przyrodnicze i „moralne”, które powinny być związane z potrzebami kraju. „Nauka moralna, pod imieniem etyki, ekonomiki i polityki u dawnych znana, traktować winna o prawie natury, ekonomicznym i politycznym”. Był to program nowy, który wykraczał poza program realizowany przez Wawrzyńca Mitzlera de Kolofa i Antoniego Wiśniewskiego. Wprowadzono również inne nowości. Rozbudowano pracownie fizyczne, a ogród doświadczalny i botaniczny lepiej miał służyć rolnictwu. Sięgał także po młodych w obsadzaniu katedr. Wśród nowych znalazł się Jan Śniadecki. Odnotujmy, że znowu pojawiły się oskarżenia o prywatę,

o korzystanie z majątku uczelni zarówno ze strony biskupa krakowskiego Sołtyka, jak i niechętnego kleru. Oprócz reformy w Krakowie realizowano podobną w Wilnie.

Po udanej reformie uczelni krakowskiej Kołłątaj został powołany na urząd referendarza litewskiego, wiążąc się tym samym silniej z partią reform politycznych. Dał się poznać wtedy jako rzecznik interesów stanu mieszczańskiego i jeden ze współtwórców Konstytucji 3 maja, aktywny poseł na Sejm Czteroletni. Po okresie aktywnej działalności politycznej w biografii jego większego znaczenia nabierają badania naukowe oraz działalność wokół organizacji szkolnictwa na Wołyniu (sławne Liceum Krzemienieckie) oraz w Księstwie Warszawskim. W tym czasie powstały także jego główne dzieła filozoficzne, zawierające również konkluzje wynikające z jego działalności publicznej. Ostatnie lata Kołłątaj spędził na Starym Mieście w Warszawie, gdzie też w kamienicy nr 42 zmarł 28 lutego 1812 r. Z braku środków pochowano go na Powązkach bezimiennie.

W czasie Sejmu Wielkiego Kołłątaj porzucił stronnictwo królewskie i przeszedł do stronnictwa patriotycznego. W tym czasie widoczna była niezwykła zręczność polityczna Kołłątaja, który należąc przecież do stronnictwa antyrosyjskiego, właśnie dzięki pomocy ambasadora rosyjskiego Stackelberga uzyskał bogate opactwo miechowskie. Był członkiem stronnictwa patriotycznego, a zarazem protegowanym prymasa Michała Poniatowskiego. Przed zwołaniem tego ważnego w dziejach naszej państwowości Sejmu, Kołłątaj zaczął wydawać w 1788 r. *Listy Anonima do Stanisława Małachowskiego*. Ukazywały się one kolejno w częściach, trzecia zaś część wyszła spod prasy w listopadzie 1789 r., kiedy w dyskusjach sejmowych przedmiotem był kształt przyszłej konstytucji. W *Listach* tych zawarł konkretny program działania politycznego, widząc polepszenie sytuacji w rozszerzeniu praw obywatelskich, które powinny objąć chłopstwo wraz z mieszczaństwem. *Listami* kształtował więc poglądy polityczne posłów, wpływał na opinię publiczną. Nie była to jednak idea u nas popularna. Idee, jakie wtedy ogłaszał, były bliskie innemu przedstawicielowi tego nurtu naprawy Rzeczypospolitej – Stanisławowi Staszicowi. Nie opowiadał się za rewolucją krwawą, ale za pokojową, łagodną. Ale i ta koncepcja mogła wystraszyć szlachtę od poparcia reform. „Gdyby nie to, pisał, wstrzymałbym jeszcze pióro moje i zostawiłbym oświecenszemu czasowi prawdy, które zdają się być za ostre na dzisiaj”. Straszyl jednak szlachtę widmem zagrożenia, ponieważ „przyjdzie czas, pisał, gdzie miliony ludzi rzekną: »odbierzemy na potrzebę naszą i publiczną dobra szlachty« [...], bo stan ten posiada ziemię zawojowaną, a zatem cudzą”. Nie był przekonany, że trafna jest koncepcja Krasickiego, którego zdaniem lud trzeba najpierw oświecać i stopniowo przygotowywać do praw obywatelskich. „Nie masz bowiem nic straszniejszego w naturze ludzkiej niż oświecony niewolnik”. *Listy Anonima* były niewątpliwie dziełem wyjątkowym na gruncie polskim, przypominały formą oraz argumentacją epistolografię wolteriańską. Propagowały kulturę oświeceniową, budziły emocje.

Mochnacki, oceniając źródła narodowych klęsk, napisze niewiele lat po tym: „Zginęliśmy dlatego, że rewolucja socjalna nie zmieniła wzmiankowego niestosunku. Złe było radykalne; Kościuszko podniósł oręż w sprawie insurekcji, a powinien był walczyć w sprawie rewolucji socjalnej, jak radził Kołłątaj” (*Być albo nie być*, 1831). Kasztelan Jezierski, spekulant i właściciel wszystkich prawie warszawskich domów publicznych w tym czasie, nazwał mieszczan „zbiorem próżniaków, żyjących z pracy rolnika i bogacących się przewrotnością”. Sejm jednak poszedł za radą Kołłątaja. Ten sam program został szerzej przedstawiony w rozprawie pt. *Prawo polityczne narodu polskiego z 1790 r.* Zwycięstwo Konfederacji Targowickiej zmieniło sytuację polityczną w kraju, na sławnym posiedzeniu rady koronnej 23 lipca 1792 r. namawiał króla do szybkiego przystąpienia do tej konfederacji, zrywając więzy z Małachowskim i Ignacym Potockim. Później będzie się wypierał słów i postawy tam zajętej, chociaż starał się, także różnymi pochlebstwami, aby go do Konfederacji przyjęto. Po tych nieudanych próbach udał się więc do Saksonii, gdzie oficjalnie zajmował się badaniami przyrodniczymi, a w szczególności modną wówczas geologią. Bierze udział w sprzysiężeniu, które miało na celu przygotowanie powstania. Wspólnie z I. Potockim i F.K. Dmochowskim opublikował na emigracji pracę pt. *O ustanowieniu i upadku Konstytucji 3 maja*, którą wydano w Metz w 1793 r. Wskazuje w niej, że dotychczasowa droga dla uzyskania wolności była błędna i należy szukać innych sposobów wyzwolenia. Zbliża się więc do koncepcji powstania narodowego i antymagnackiego, żąda radykalnej rozprawy z członkami Konfederacji Targowickiej. Lękał się jednak radykalizacji powstania, do którego – po powrocie do Warszawy – przystąpił. Dalsze losy Kołłątaja po powstaniu już znamy. Aresztowany na żądanie prześladowających go Trębickiego i Telatyckiego, którzy powoływali się na tajemny rozkaz Madalińskiego, pod zarzutem przywłaszczenia mitycznego skarbu narodowego, a Kołłątaj z rzeczy cennych miał tylko przy sobie order Orła Białego. W czasie pobytu w więzieniu nawiązał kontakt z Towarzystwem Republikańców Polskich. Wolność zawdzięczał Kołłątaj księciu Adamowi Czartoryskiemu, który wstawił się za nim u cara Aleksandra I, ten natomiast wstawił się za reformatorem u cesarza Franciszka II. W grudniu 1802 r. opuścił więzienie i przez Warszawę udał się na Wołyń. W Warszawie witano go ozięble. Pamiętano jego program jakobiński, a także nadal wierzono w oskarżenia o przeniecierstwo finansowe. Do głosu w tym czasie doszli jednak nowi ludzie i temu zapewne należy przypisać oziębłość w przyjęciu Kołłątaja w stolicy. Na Wołyniu włączył się do organizacji Liceum w Krzemieńcu, cały splendor zaszczytów oddając T. Czackiemu, który przybył w te strony z zadaniem organizacji szkolnictwa w trzech tamtejszych guberniach. Kołłątaj organizuje i pisze, w tym czasie powstają w czterech tomach *Listy w przedmiotach naukowych* (wyd. F. Kojasiewicz w latach 1844-1845). Po otwarciu gimnazjum Kołłątaj został odsunięty od dalszego wpływu na jego losy. W latach polskiej przygody z Napoleonem liczył na odbudowę państwowości polskiej. Aresztowany przewencyjnie

przez władze carskie, przebywał w Moskwie do maja 1808 r. i po tym więzieniu już nie odegrał żadnej roli politycznej. Jego najważniejsze dzieło, pt. *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*, wydano dopiero w 1842 r., a ponownie pod zmienionym tytułem w 1972 r. Było to dzieło poważne i zasadnicze, zawierało pochwałę historii, o której powiadano wtedy, że jest jedyną nauką. Ale uwagę Kołłątaja przyciągała nie tylko historia, zajął się również bliżej ewolucją przyrody i miejscem człowieka w tym procesie. „Historia będąca więc cennym narzędziem ma wielkie znaczenie w wychowaniu społeczeństwa, w kształtowaniu postaw, nauk moralnych, a w szczególności dla prawa politycznego i narodów, do ekonomii politycznej, do prawodawstwa cywilnego i kryminalnego”. W więzieniu przygotował także plan sześciotomowego dzieła pt. *Pamiętniki historyczne do objaśniania dziejów mego czasu służące*, które miały obejmować dzieje lat 1750-1796. Ukończył jednak tylko pierwszy tom, który ukazał się drukiem pt. *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III* i to dopiero w 1841 r. Główne jego dzieło filozoficzne, jakie ukazało się jeszcze za jego życia, to *Porządek fizyczno-moralny* wydany w 1811 r.

Jako filozof podzielał hasła oświeceniowe, był więc sensualistą, cenił doświadczenie, które pojmował szeroko jako praktykę i z nią także wiązał postęp wiedzy. Z tą koncepcją łączył filozofię pojmowaną „jako znajomość samego siebie”, a więc będącą antropologią filozoficzną, uprawianą w duchu epoki. Głównym celem tak pojmowanej filozofii miało być wyjaśnienie pytania, „jak człowiek mógłby być swobodnym, rządym, szczęśliwym?”. Patrząc więc z tej perspektywy na dzieje, zadania filozofii, politykę, uważał, że wszystkie systemy społeczne opierające się na przywilejach i osobistych korzyściach są głęboko niesprawiedliwe. Są one niewolą i prowadzą do despotyzmu i anarchii władzy magnatów. Ale jeśli świat jest właśnie taki, to trzeba nie tylko wyjaśnić przyczyny tego stanu, ale również należy podać sposoby jego naprawy. Szukając głównych sił społecznych zdolnych do działania, powiada więc, że jedynie mieszczaństwo i lud są najważniejszymi siłami zdolnymi do naprawy państwa. Środkiem wiodącym zaś do tego celu jest oświata, której wpływ na postawy polityczne zapewne przeceniał. Wykorzystywał w tym przypadku poglądy fizjokratów francuskich, którzy powiadali, że światem rządzą poglądy, a więc naród można uformować poprzez odpowiednią oświatę publiczną. Uformować tzn. zorganizować na nowych podstawach. Cenił Quesnay'a za poszukiwanie „moralnych praw człowieka”, które zajęły trwałe miejsce w prawach fizycznych. Powinno się też stać „jedyną i powszechną zasadą wszystkich nauk moralnych, to znaczy wszystkich nauk o człowieku”.

W twórczości Kołłątaja ujawnia się stopniowe przechodzenie od programu szlacheckiego „Naprawy Rzeczypospolitej” do programu radykalnego po 1794 r. Nie chodziło już o naprawę, ale o stworzenie od nowa państwa i narodu. „Naród arystokratyczno-feudalny, który resztę milionów ludzi ma za obcych niewolników”, miał się

przemienić w nowy, obejmujący dodatkowo mieszczan i pospółstwo, czyli chłopów. To właśnie chłopci jako klasa społeczna zachowali cechy odrębności narodowej, które w warstwach wyższych na skutek przejmowania obcych wzorów ulegały stopniowej zaturcji. Głos Kołłątaja nie był w tym zakresie wyjątkiem, już Józef Pawlikowski w 1788 r. pisał: „potrzeba, aby chłopci umieli czytać, pisać, rachować. Przez tę umiejętność nie przestaną być chłopami. Jeżeli teraz pouczywszy się przechodzą do innego stanu, to tego jest inna przyczyna”.

Rozszerzanie bazy politycznej i społecznej państwa miało stanowić warunek jego odrodzenia oraz utrwalenia niepodległości. Zrywał także Kołłątaj z hamującą rozwój pozytywnej świadomości narodu ideologią sarmatyzmu, której przeciwstawiał wartości humanistyczne, uniwersalne. Główny konflikt polityczny wieku, zachodzący między wolnością a despotyzmem, mógł być rozwiązany tylko drogą rewolucji. Analizując przebieg rewolucji francuskiej 1789 r., zauważył: „Z jednej strony idzie o upadek religii, szlachectwa i despotyzmu, z drugiej – o upadek wolności, oświecenia i uciśnienia ludzkości”. Stąd też w rewolucji bierze udział cały naród, wszystkie jego warstwy społeczne, także chłopstwo. Z analizy tej wyprowadzał wartościowe wnioski, odnoszące się również do wypadków polskich w czasie powstania 1794 r. i jego przebiegu w Warszawie.

Filozofia Kołłątaja nie była izolowana od nauk ścisłych, zdaniem T. Czackiego wprowadził on jako pierwszy „logikę umiejętności”, a więc wewnętrzny porządek i powiązanie nauk ścisłych z filozofią. Krytykując istniejący na uczelni krakowskiej podział na wydziały, pisał: „czemuż nie pójść w tej mierze za naturalnym podziałem, jaki nam wskazują same objekta nauki?”¹. Przedmiot nauki powinien więc decydować o miejscu poszczególnych dyscyplin, a nie władze poznawcze człowieka. Odszedł więc Kołłątaj od baconowskiej koncepcji nauki i wyprzedził w tym nawet pomysły d’Alemberta. Była to więc koncepcja filozofii zajmująca się człowiekiem w jego różnych, społecznych, historycznych i przyrodniczych uwarunkowaniach. Taka zaś wizja filozofii musiała być niechętna wobec religianctwa i tradycyjnej scholastyki realistycznej, panującej w szkołach. Postawa taka ujawniła się już wcześniej, gdy podjął się reformy Akademii Krakowskiej, tej pozostałości „szkieletu przedpotopowego mamuta”.

Obiektywny porządek rzeczy i miejsce w nim człowieka wymaga głębszej refleksji. Głównym celem staje się odnalezienie praw, czyli przeznaczenia człowieka. Los jego jest tedy ujmowany w powiązaniu ze światem, „człowiek nie jest bowiem wyłącznie obywatelem wieczności, jest z tego świata i w nauce dziejów przyrodzenia należy do rodzaju zwierzęcego”. Do jego istoty należy czucie, potrzeby i siły różnorakie, które określają jego powiązania ze światem. Potrzeby i warunki bytu człowieka są więc niezwykle ważne, gdyż

¹ H. Kołłątaj, *Listy*, t. I, Warszawa 1954, s. 136.

muszą być zaspakajane przez rzeczy zupełnie od niego oddzielne; skąd wypada, że człowiek uważany sam w sobie wystarczyć nie może i zagniony jest przez prawa wieczne, nieodmienne i konieczne poszukiwać, poznawać, nabywać, posiadać, zachowywać, używać i wolnie rozporządzać rzeczami, które są nieuchronne do zaspokojenia jego potrzeb².

Jego koncepcja potrzeb szła dalej od francuskich pomysłów nawiązujących do Quesney'a, który szukał praw moralnych i uznawał rolnictwo za źródło wszelkiego społecznego bogactwa. Koncepcja ta służyła dalej uzasadnieniu wizji człowieka naturalnego, pojętego jako części natury, stąd w konsekwencji protest przeciwko inwestowaniu w przemysł i rozwój miast. Kołłątaj nie podjął jednak tej sierniężnej i rustykalnej idei hamującej rozwój kultury, akcentował jednak, że same potrzeby mają charakter nie tylko biologiczny, ale również społeczno-kulturowy. Wszystkie te rozważania prowadzą filozofa do wniosku, że „był każdego człowieka zależy od sposobów zaspokojenia jego potrzeb”³. Założenia powyższe legły u podstaw filozofii antyspekulacyjnej, antymetafizycznej, wykorzystującej w pełni osiągnięcia innych nauk ścisłych. Ważne miejsce miało w tym systemie pojęcie praw natury, formułowanych na podstawie doświadczenia, ich podstawą miały być prawa fizyczne, określające materialny byt człowieka i determinujące jego prawa moralne. Program ten był jednoznacznie skierowany przeciwko tradycji saurezjańskiej i tomistycznej, ale także apriorycznym koncepcjom praw natury Grocjusza, Pufendorfa i Wolfa.

Również poglądy na religię Kołłątaj, jako duchowny, miał osobliwe. Opowiadał się za tolerancją, gdyż „wiara jest darem nieba, komu ten dar nie jest użyżony, nie można go mieć z tej przyczyny w pogardzie. Rząd winien jest dla wszystkich ludzi opiekę”⁴. Dostrzegał jednak praktyczne korzyści z przyjęcia wiary, od której oddzielał ciemny zabobon i fanatyzm, szerzący się jego zdaniem z powodu lichego przygotowania duchowieństwa. Z tego też powodu zapewne postulował odsunięcie duchowieństwa od szkolnictwa. Jego poglądy w tej mierze były bliskie deizmowi, w którym Bóg stawał się wielkim zegarmistrzem świata, ten zaś raz puszczony w ruch rozwija się wedle własnych zasad.

Najbardziej oryginalną koncepcję wypowiedział jednak Kołłątaj, badając źródła zmienności samej przyrody i społeczeństwa, rozważając bowiem różnorakie zjawiska geologiczne, zauważył, że przebiegają one w sposób mechanistyczny, „przetwarzanie się powierzchni skorupy linii ziemskiej to dzieło natury [...], niezawisłe bynajmniej od żadnego obcego lub nadzwyczajnego zdarzenia”⁵. Geologia wytyczyła w tym czasie główny teren sporów światopoglądowych, geologia właśnie, przypomnijmy, doprowadziła Holbacha do ateizmu. Uświadamiał sobie, że w tym zakresie ustanowił

² *Idem, Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955, s. 34.

³ *Idem, Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*, t. II, Kraków 1842, s. 289.

⁴ *Idem, Rozbiór krytyczny...*, t. I, s. 297.

⁵ *Ibidem*, s. 360.

„wcale nową *hipothesem geologicam*”. Kołłątaj wyprzedził w tym czasie niewątpliwie teorię ewolucjonistyczną Lyella. Niestety, dzieło Kołłątaja krążyło jedynie w odpisach, drukiem ukazało się dopiero w 1842 r. Z powyższymi poglądami wiąże się jego ujęcie potopu biblijnego, który wyjaśniał działaniem określonych praw geologicznych. Potop zniszczył społeczeństwo, w którym istniała religia bez kapłanów i instytucji kościelnej. Miał on także zdecydować o początku rzeczywistej historii i zróżnicowaniu kultur, stał się w ten sposób przejawem naturalnej prawidłowości. Do jego idei, że historia i jej prawa muszą „być wydobyte z ogólnej sumy działań ludzkich”, a nie „z opisanego życia królów”, nawiąże J. Lelewel.

Jego koncepcja człowieka nie była oderwana od historii. Kołłątaj pisał bowiem o człowieku jako podmiocie filozofii, mając na uwadze swoich współczesnych rodaków. Miała ona zaktywizować umysły i czyny Polaków. Ze szkoły politycznej Kołłątaja wyszła duża część ludzi, którzy odegrali wybitną rolę w latach 1813-1830, w powstaniu listopadowym i na emigracji. Wiemy już, że Kołłątaj pisał wiele, ale nie często sięgano do jego pism. W *Listach Anonima* pozostawił ważne memento dla wielu pokoleń Polaków:

Jeżeli nie zaczniemy praw rządu polskiego od praw człowieka, jeżeli nie powiemy, że ziemia polska jest ziemią ludu wolnego [...], złudzimy tylko nas samych, wydamy się tylko na pośmiewisko wolnych narodów, kraj nasz będzie zawsze wygodną knieją, w której na przemiany raz możność władztwa wewnętrzne, drugi raz przemoc zagraniczna póty nas szarpać będzie, póki do szczętu nie wyginie imię polskie. Nie może być ten kraj wolnym, gdzie człowiek jest niewolnikiem⁶.

⁶ *Idem, Listy Anonima*, t. II, Warszawa 1954, s. 167.

Maurycy Mochnacki, czyli filozof romantyczny między tradycją a rewolucją

Czym w poezji *Pan Tadeusz*, tym w prozie *Powstanie* Mochnackiego. To są Sopl- „Cowa nasze”, pisał o dziele i znaczeniu jego twórczości Stanisław Brzozowski. Pisarz miał na uwadze wielkie dzieło, które ukazało się w Paryżu w 1834 r. pt. *Dzieje narodu polskiego w roku 1830 i 1831 w dwóch tomach*. Kilkanaście lat później tomy te uzupełnił Wielkopoleń, Ludwik Mierosławski, który dodał do nich osiem tomów własnych studiów (t. VII, Paryż 1876; t. VIII, Poznań 1887).

Zwano też Mochnackiego różnie. Określano go m.in. „najwybitniejszym teoretykiem polskiego romantyzmu”. Lewica widziała w nim polskiego Robespierre’a, Józef Kallenbach zaś „nieprześcignionego po dziś dzień znawcę natury polskiej”; oskarżano go, jak to w Polsce, o grzechy rzeczywiste i wymyślone. Mochnacki szerzej jednak znany był głównie jako publicysta i pisarz polityczny. Nic też dziwnego, że dopiero w ostatnich latach wzrosło zainteresowanie jego twórczością, która nadal daje okazję dla błyskotliwych porównań i analogii. Stwierdzenie takie nie wszystkich jednak zadowoli. Nasuwa się bowiem zaraz wątpliwość: czy rzeczywiście różnorakie próby animacji myśli Mochnackiego są sztuczne, czy też odwrotnie, wynikają z tego, że jego dzieła zawierają ważne wypowiedzi i poruszają problemy bytowości naszego narodu? Tym samym główne kwestie jego pism politycznych stają przedmiotem zainteresowania nowych pokoleń. Są to niewątpliwie problemy wymagające oświelenia i bezsprzecznie głębszej analizy twórczości Mochnackiego, która – odnotujmy w tym miejscu jeszcze jeden z paradoksów naszego życia intelektualnego – nie doczekała się naukowej syntezy.

Ciąży na naszej opinii pogląd Brzozowskiego, którego zdaniem Mochnacki nie pozostawił po sobie żadnego systemu, chociaż jego twórczość była wyjątkowo bogata i kontrowersyjna. Prawdą jest, że nie stworzył żadnego wykończonego systemu, pisał szybko, prawie po dziennikarsku, niewiele zdając sobie sprawy z potrzeby zachowania ciągłości nawet we własnych poglądach i stanowisku. Trzeba także pamiętać, że pisał w okresie powstaniowym i dlatego był zmuszony w swoich publikacjach stosować określony klucz, znany ziomkom, ale nieznaną do końca cenzorom i policji. Głosił

hasło rewolucji literackiej, odrzucającej tradycyjne wartości w literaturze. Nie był to slogan. Podobnie w filozofii tego okresu również odrzucił dziedzictwo epoki, które znał z pierwszej ręki. Ale był także obrońcą tradycji szlacheckiej, wypełniającej jego sny o dawnej potędze i utraconej swobodzie Ojczyzny. Literaturze jednak, zgodnie z tradycją oświeceniową, przypisywał znaczenie większe od filozofii. Właśnie literatura tego okresu była filozofią, czymże bowiem były pisma Diderota, Woltera i d'Alemberta, jak nie najlepszym produktem filozofii oświecenia? Ale u Mochnackiego filozofia miała funkcje służebne, była głównie komentarzem do dzieł i idei literackich. Tak było, gdy wystąpił przeciwko Śniadeckiemu, który krytykował filozoficzne podstawy romantyzmu. Romantyzm bowiem potrzebował filozoficznego wsparcia, nie wystarczyły już apele do piękna samej poezji, trzeba było odrzucić krytykę sformułowaną ze stanowiska zdrowego rozsądku. Potrzebny był teoretyczny program, a to znaczyło tyle, że nieodzowna była estetyka. Z pomocą pospieszył najwcześniej Brodziński, którego poglądy krytykował również Śniadecki. Spór ten dotyczył właściwie norm i wartości, wartości wiedzy opartej na doświadczeniu. Jeśli literatura ma naśladować naturę, a rozum i doświadczenie odgrywają w tym niepoślednią rolę, to bez znaczenia są takie figury retoryczne, jak historia kraju czy jego położenie geograficzne, w którym literatura taka powstała. Wpływ ten nie może być tak wielki, aby zostały odrzucone normy rozumu i doświadczenia. Stąd potrzeba walki z filozofią, która dawała prymat wartościom poznawczym i praktycznym. Była to więc walka o nowy światopogląd. Dlatego też Śniadecki starał się zniszczyć zaplecze filozoficzne owej romantycznej postawy, przedstawiając Kanta i jego zwolenników jako „ciemny i bałamutny romans metafizyczny”, filozofię tę zaś traktował jako „zarazę”, będącą zagrożeniem dla haseł oświecenia. Polemika Mochnackiego z tymi tezami przewija się w całej jego wczesnej twórczości. Przełom romantyczny w jego ocenie to „insurekcja literacka”, która powinna przekształcić się w rzeczywistość „insurekcję polityczną”. Tak było także w jego pierwszym, przedpowstaniowym okresie twórczości. Po klęsce powstania 1830 r. już rzadziej wypowiadał się na tematy filozoficzne i krytykował ówczesnych myślicieli za mieszanie w głowy i odwracanie uwagi społeczeństwa od spraw praktycznych.

Klęska powstania to także załamanie się myśli ogólniejszej, a więc wniosek, jaki nasuwał się w tej sytuacji, zdawał się oczywisty: zamiast organizować nieudane powstania, trzeba zająć się dziełami praktycznymi. Wnioski takie poparł analizą sytuacji w Niemczech. Filozoficzną kulturę tego kraju znał doskonale, dzieła Kanta, Schellinga, Fichtego i Hegla czytał w oryginale, ale kiedy odszedł od tych fascynacji, powiedział, że to właśnie filozofia niemiecka jest winna klęsce „politycznych, rewolucyjnych interesów niemieckiego kraju”. Klęska działań politycznych w Prusach wynikać miała po prostu z panowania heglizmu. Było to stwierdzenie genialne, przynajmniej to, chociaż odwrócone i postawione na głowie. Ratunkiem dla narodu w tej szczególnej sytuacji popowstaniowej nie mogła być filozofia i literatura, obarczona grzechem

odpowiedzialności za klęskę, ale praktyka, a w niej pojęcie samowiedzy narodowej, czyli świadomości narodowej, powszechnego przekonania, że naród, mimo upadku, rozbicia społecznego, utraty niepodległości, żyje i trwa w swoim jestestwie. I to jest najważniejsze: mimo klęsk, naród istnieje.

W twórczości Mochnackiego trudno by było wskazać na jedną ideę przewodnią, przewijającą się w jego twórczości. Chociaż są i takie głosy, które podkreślają, że idea samowiedzy narodowej stanowiła zwornik jego twórczości, główny jej motyw, pojawiła się bowiem jak *cantus firmus* we wszystkich jego drukowanych wypowiedziach. Była ona niewątpliwie ważna, jeśli Brzozowski, który rzadko znajdował dla kogokolwiek słowo życzliwe, pisał, że „zastanowienie się nad Mochnackim staje się samo przez się krytyką kultury i polityki naszej: dość myśleć o nim, by stanąć w samym ognisku naszych najżywotniejszych, zarówno praktycznych, dziejowych, jak i filozoficznych, artystycznych zagadnień”¹. Niewątpliwie jest, że uwagę sumiennego czytelnika przyciąga głównie jego koncepcja samowiedzy narodowej, jaką szerzej rozwinął w pracy *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (1830). Mochnacki wykorzystał w niej schellingowską ideę rozwoju ducha, który przechodząc różne fazy od bezpośredniości do refleksji, uzyskuje na koniec tego rozwoju samowiedzę. W przypadku naszego narodu ową samowiedzą miała być literatura romantyczna, identyfikowana z całością piśmiennictwa. W ten sposób naród staje się obiektywizacją natury w kulturze. W niej także przejawia się oryginalność i indywidualność narodu, a bogactwo kultury narodowej świadczy o uniwersalizmie całej ludzkości. Samowiedza tak uzyskana, początkowo w literaturze, powinna znaleźć swoje miejsce także w filozofii.

Rozwijając powyższe rozumienie narodu, zauważa, że między żywotnością, energią narodu a rozwojem państwa istnieje odwrotnie proporcjonalna zależność: nadmierny rozwój władzy państwowej, samego państwa, musi wpływać niszcząco na energię narodu i odwrotnie, obrona tych wartości hamuje budowę silnego państwa. Była to koncepcja irracjonalna, o wyraźnym charakterze ideologicznym i zadaniach rehabilitacyjnych. Miała ona bowiem służyć pewnej szerszej koncepcji historycznej, wskazującej na wyjątkowość narodu polskiego, wielkie wartości tradycji szlacheckiej, która chociaż doprowadziła do rozkładu państwa i wydała je na łup silnych sąsiadów, to jednak trwa i nie poddaje się wynarodowieniu. A więc nie jest ważna państwowość, istotne są tradycje i wartości narodowe.

Maurycy Mochnacki urodził się w Bojańcu koło Żółkwi w 1804 r. W 1819 r. ojciec jego porzucił pracę w majątku i przeniósł się do stolicy, wybierając karierę urzędniczą. Jako prawnik otrzymał stanowisko asesora w prokuratorii królewskiej, a później nawet stanowisko radcy w Komisji Oświecenia i Wychowania Publicznego. Maurycy natomiast już wcześniej otrzymał tzw. wychowanie domowe, a w Warszawie, po zdaniu

¹ S. Brzozowski, *O M. Mochnackim. Głosy wśród nocy*, Lwów 1912, s. 279.

matury, przystąpił w 1821 r. do studiów prawa. W czasie nauki w liceum nawiązał już kontakt z konspiracją młodzieży, w czasie studiów natomiast stał się członkiem Związku Wolnych Polaków, nawiązując w tym czasie bliższe więzy przyjaźni z Sewerynem Goszczyńskim i Bohdanem Zaleskim. Do związku tego należał do połowy 1821 r. Na uczelni warszawskiej studiował nie tylko prawo, ale czytał także Kanta i bliskie mu były idee oświecenia. W 1822 r. został wydalony z uczelni za spoliczkowanie inspektora policji, utrzymywał się z przekładów prasy francuskiej dla wydawanego przez Franciszka Grzymałę pisma pt. „Astreia”. W 1823 r. został Mochnacki ponownie aresztowany, tym razem za wcześniejszą przynależność do Związku Wolnych Polaków i przebywał w więzieniu u karmelitów. Pod wpływem śledztwa załamał się i złożył skrucę przed komisją śledczą. W początkach 1824 r. napisał memoriał, będący oskarżeniem istniejącego systemu nauczania, któremu zarzucał szerzenie zgubnych idei liberalizmu, wolnomyślicielstwa i ateizmu.

Memoriał ten opublikowany krytycznie dopiero w 1909 r. przez Szymona Askenazego, miał wedle Mochnackiego stanowić jedynie próbę oszukania władz carskich i okazję dla zdobycia wolności. Późniejsze losy jednak tego dokumentu – został bowiem odnaleziony po powstaniu – wpłynęły negatywnie na ocenę jego postawy politycznej. W każdym razie został zwolniony z więzienia w lipcu 1824 r. i podjął działalność literacką, utrzymując się z artykułów i recenzji. W 1827 r. został cenzorem w biurze doświadczonego w tym dziele Józefa Kalasantego Szaniawskiego, który cieszył się opinią znawcy kantyzmu. Szaniawski był postacią nikczemną, przeszedł bowiem długą drogę od patrioty i znawcy filozofii niemieckiej do stanowiska kierownika biura cenzury i przeciwnika filozofii niemieckiej. Stąd też wyznanie wiary w filozofię niemiecką u Mochnackiego i młodego Józefa Gołuchowskiego miało jednoznaczny wymowę polityczną. Pozostawał jeszcze Śniadecki, z którego poglądami Mochnacki polemizował. Prawdą jest jednak, że Mochnacki współpracował z Szaniawskim jedynie kilka miesięcy, jakby próbując jeszcze raz przekonać władze carskie o swojej prawomyślności, niemniej w tym okresie zdobył sławę znakomitego krytyka literackiego. Rozgłos taki osiągnął dzięki publikacjom w „Dzienniku Warszawskim”, który założył wspólnie z Michałem Podczaszyńskim. Publikował w nim artykuły poświęcone poezji polskiej i europejskiej poezji romantycznej. Dał się poznać jako dobry stylistą i mając dobre pióro, został sekretarzem Kajetana Koźmiana.

W maju 1828 r. po raz pierwszy wystąpił jako pisarz polityczny, publikując *Głos obywatela z zabranego kraju z okazji sądu sejmowego*. Wiele w tym czasie drukował, także o filozofii natury w Niemczech, pisał także większe objętościowo dzieło *O literaturze polskiej w wieku XIX*, którego pierwszy tom ukazał się drukiem zapewne rychło po powstaniu 1830 r. w Warszawie. Jawił się w nim jako zwolennik estetyki Schellinga, ale zainteresowania te nie stały na przeszkodzie jego aktywności politycznej. Brał udział w obronie Towarzystwa Patriotycznego, współpracował z „Kurierem Polskim”,

w którym pisywał również Lelewel. Brał czynny udział w sprzysiężeniu podchorążych, był autorem projektu utworzenia tajemnego rządu, który po powstaniu miał przejąć władzę, ale idea ta nie została zaakceptowana przez konspiratorów.

Powstanie, jakie wybuchło 29 listopada w Warszawie, nie cieszyło się zbytnim poparciem mieszczan.

Im bliżej samego miasta, wszystko uciekało przed nami jak przed zastępem zarażonych upiórów. Z trzaskiem zamykały się sklepy, bramy i okiennice, ginęły światła i ludzie, a my jak czarne duchy, odbywające nocną pielgrzymkę nie po Nowym lecz po tamtym świecie, przyspieszaliśmy w gęstym błocie kroku, krzycząc zrozpaczeni: Polacy, do broni! Nigdzie przyjazna dusza nie poddała nam dłoni i nie wyrzekła słowa powitania. Wchodząc w Krakowskie Przedmieście, wstępowaliśmy jak na pustynię, do ciemnego i głuchego grobu [...]. Z zatarasowanych domów nikt nie wychodził, nikt nie odpowiadał, wszystko jakby żywcem zapadło się w ziemię,

pisze Józef Petelski, uczestnik tych wypadków. Powstanie musiało upaść, nie mając szerszego poparcia społecznego. Po dwóch godzinach zdawało się, że powstanie na terenie Warszawy się kończy. Wtedy, we właściwym momencie pojawił się Mochnacki, który przystąpił wraz z innymi do działań, zgromadził lud Warszawy na Starym Mieście i prowadził oddziały pod Arsenał.

Kilka dni później Mochnacki założył Klub Patriotyczny, który miał przejąć władzę i zmusić do ustąpienia zachowawczą radę administracyjną. Plany te zrealizował jednak częściowo, członkiem władz został Lelewel, a władzę objął Chłopicki, z którego nieudolności i niekonsekwencji Mochnacki będzie szydził w artykułach publikowanych w piśmie „Nowa Polska”. Gdy władzę objął Chłopicki, policja poszukiwała już Mochnackiego, który musiał się ukrywać. Po upadku dyktatora aktywizował klub i podjął akcję propagandową dla wywarcia nacisku na Sejm, aby ten przerwał prowadzone pertraktacje z Rosją i ogłosił niepodległość kraju. Jednak 4 grudnia karta się odwróciła. Lud Warszawy domagał się śmierci Mochnackiego, który uciekając przed prześladowcami, znalazł schronienie w pałacu księcia Lubckiego, który przyjmując uciekiniera pod swój dach, zauważył: „Nie dobrze jest za wysoko latać, panie Mochnacki”. Obok natomiast, w innej sali pałacowej obradował rząd nad tekstem listu do ks. Konstantego. O temperaturze jego wypowiedzi świadczą artykuły wówczas i później pisane. W artykule *O terroryzmie nierozumu i obskurantyzmu politycznego* z 1831 r., w którym analizował polityczne źródła klęski powstania, pisat:

Gatunek terroryzmu najstraszniejszy, najokropniejszy, jest terroryzm zawziętego w śmiesznym uprzedzeniu mniemaniu, terroryzm obskurantyzmu politycznego, terroryzm socjalnego nierozumu. Taki terroryzm mistrzuje w naszej rewolucji, mimo obywatelstwo i polską cnotę wszystkich niemal ludności! Nie masz żadnego na to lekarstwa. Do naszych mas żadne nie trafią rozumowania. Żadna myśl oryginalna nie opanuje większości [...]. Nic łatwiejszego jak zostać sławnym i popularnym w Polsce. Mamy wielkich literatów, którzy nigdy nic nie pisali, wielkich obywateli, którzy nigdy nic dobrego dla kraju nie zrobili, wielkich dyplomatów, którzy ledwie czytać umieją. Sławy, reputacji, popularności dostać u nas można jak lichego na jarmarkach towaru.

W innym artykule, również z tego okresu, gdy analizował źródła klęsk, pisał jednoznacznie: „Zginęliśmy dlatego, że nie większość, ale mniejszość, po wszystkie czasy, była u nas narodem”.

Nowa Polska to także konieczne reformy społeczne. Powstanie rozpoczyna nowy okres w biografii filozofa. „Czas nareszcie przestać pisać o sztuce. Co innego zapewne mamy teraz w głowie i w sercu. Improvizowaliśmy najśliczniejsze poema Narodowego Powstania! Życie nasze jest już poezją. Zgiełk oręża i huk dział – ten będzie odtąd nasz rytm i ta melodia”². Stał się więc rewolucjonistą. Działal, pisał, agitował. Wstąpił do wojska, pod Wawrem został ranny, szybko także awansował, już jako porucznik otrzymał krzyż *Virtuti Militari*. Po tych walkach opowiadał się za silną władzą wojskową, która może uratować powstanie od klęski. Powiadał także, że należy przekształcić powstanie w ogólnonarodową wojnę partyzancką. Do myśli tej będzie nieustannie powracać na emigracji, przy pisaniu ksiąg o *Powstaniu narodu polskiego w r. 1830 i 1831*, w których opowiadał się już za dyktaturą mas żołnierskich i wojną ludową. Henryk Kamieński z tego też powodu zaliczył go do nieśmiertelnych.

Mochnacki dostrzegwał niewątpliwie powiązania łączące sprawę niepodległości kraju z rewolucją społeczną. „Pierwej będziemy narodem, a potem stosowne zmiany w wewnętrznym składzie naszej społeczności”, a więc wpierw niepodległość, potem zmiany społeczne. Rewolucja to także narzędzie walki o niepodległość i ona jest tu najważniejsza. Przemiany społeczne muszą poczekać na jej zwycięstwo. Po upadku powstania wraz z bratem Kamilem udał się na emigrację do Francji. Najwyższy sąd kryminalny skazał go zaś za udział w powstaniu zaocznie na karę śmierci przez powieszenie. We Francji, która go szokowała negatywnymi cechami typowymi dla ówczesnego społeczeństwa kapitalistycznego, czuł się źle, ale współdziałał przy tworzeniu organizacji emigracyjnych, nie wszedł jednak w skład Komitetu Narodowego Polskiego, któremu przewodził Lelewel. Stało się to przyczyną jego izolacji politycznej.

W pierwszym kwartale 1832 r. przebywał u swego przyjaciela, Mikołaja Podczażyńskiego, w Metz i wówczas podjął się przygotowania rozprawy o powstaniu listopadowym. Mimo że pracował w trudnych warunkach materialnych, to już w 1833 r. ukończył dwa tomy dzieła. W trakcie zbierania materiałów nawiązał kontakty z Zamojskim i księciem Adamem Czartoryskim. Gdy znalazł się już w swej ostatniej życiowej przystani, w zakładzie dla uchodźców polskich w Auxerre, napisał jeszcze jeden ważny artykuł nawołujący do stworzenia rządu emigracyjnego. Artykuł ten stał się podstawą oskarżenia go o zdradę ideałów lewicy i przejścia do obozu Czartoryskiego. Zmarł 20 grudnia 1834 r. w Auxerre na gruźlicę, podobnie jako jego brat Kamil.

² M. Mochnacki, *Dzieła*, t. V, Poznań 1863, s. 7.

W biografii Mochnackiego, jako pisarza politycznego, głównym romansem jego młodości była Polska. Podjął on spór o przyszłość kraju od nowa, gdyż epoka oświecenia była już zamknięta, nowe czasy wymagały nie tylko przewartościowania dawnych wizji, oceny przeszłych lat, ale określenia nowych. Ciągłe wracał w swych rozważaniach do powstania. „Historia rewolucji, któreśmy przebyli [...], otóż podobno kamień filozoficzny naszej narodowej mądrości”. Ewolucja poglądów Mochnackiego, jako teoretyka i myśliciela, świadczy o roli romantycznych inspiracji w postawie całego jego pokolenia.

Często podkreśla się poważne zasługi Mochnackiego w zakresie łączenia krytyki literackiej z filozofią. Był jednym z nielicznych tej epoki, którzy krytykę literacką starali się oprzeć na filozofii, w tym przypadku na teoriach sztuk pięknych, czyli na dostępnej wtedy estetyce Schillera, braci Schległów i Schellinga.

Fryderyk Schiller ciekawił go jako krytyk społeczeństwa i twórca nowej estetyki sztuki, która najwyżej stawiała poezję. Celem wychowania estetycznego, głoszonego przez tego poetę niemieckiego, miało być nowe, harmonijne społeczeństwo oparte na antycznych wzorach, ale ocenianych przez oświeceniowe okulary. Zaczął więc od *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* Schillera, w których poeta występował jako krytyk społeczeństwa niemieckiego. Jego nędzy duchowej przeciwstawiał wysoki ideał samej sztuki. Była to jednak krytyka niesłychanie ogólnikowa i chociaż Schiller potępiał jakobinizm i samą rewolucję francuską, to czynił to raczej z powodów estetycznych niż społecznych. Wierny tradycji oświeceniowej, głównie w wychowaniu estetycznym widział możliwość ukształtowania nowego społeczeństwa. Warunkiem tego miała być przemiana samego człowieka. Jednym z jej elementów był powrót do wieków średnich, do tzw. gotyku, który miał być bliższy naturze od obecnego, egoistycznego społeczeństwa mieszczańskiego. Stąd fałszywy w swojej rekonstrukcji historycznej obraz wieków średnich, które przedstawiciele wielkiej literatury oświeceniowej, a także Hegel, traktowali z pogardą. Wieki te stają się jednak nowym ideałem, gdyż średniowieczne społeczeństwo, wbrew rzeczywistości stanowi rzeczy, miało być bliższe naturze i bardziej harmonijne. Uwaga ta była jedynie częściowo trafna. Jest prawdą, że nowożytnie społeczeństwo mieszczańskie korzystało z inspiracji politycznego nominalizmu XIV i XV w. w tym sensie, że wraz z jego rozwojem silniej poczęto akcentować prawa i znaczenie jednostek. Społeczeństwo feudalne wieków średnich nie dostrzegało jednostki, zbawiony miał być człowiek pojmowany jako członek zbiorowości. Istnieje wiele dowodów współczesnych historyków, które potwierdzają trafność tego wniosku. Jednakże powrót do tej ideologii romantycznej w Niemczech przypadł na okres wojen napoleońskich i tym samym przypominał okresy chwały, w których Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego było potęgą europejską. Wielka historia dawnych wydarzeń miała tedy stanowić pociechę dla społeczeństwa niemieckiego, przeżywającego polityczne klęski. Fryderyk Schlegel

nawet powie, że jest ona tym dla Niemców, czym dla Greków wspomnienie wojen trojańskich. Była to więc postawa antyświęceniowa, to właśnie bowiem historycy tego okresu ujmowali średniowiecze jako wyłom w dziejach, gdy tymczasem teraz romantycy powiadali, że jest ono integralną częścią historii i w dodatku najpiękniejszą.

Mochnacki początkowo nawiązywał do tych pomysłów niemieckich, ale romantyzm dla Mochnackiego to przede wszystkim poezja. Jest ona szczególnie, gdyż ujmuje tajemnice bytu i kultury, odczytuje bowiem przesłania zapisane w murach gmachów i katedr średniowiecza, odsłania ich rzeczywistą funkcję duchową. Poezja potrafi ujawnić także świat nieskażony i niezafałszowany przez cywilizację. Mamy więc oprócz wpływu Schillera także echo myśli Rousseau.

Z postawą tą w przypadku Mochnackiego wiązał się romantyzm, który stworzył własną ideologię społeczną. Pierwszy jego artykuł z tego zakresu miał charakter manifestu i został wydany pt. *O duchu i źródle poezji w Polsce* w 1825 r. Słowo „romantyzm” miało zmylić cenzorów, gdyż ułatwiało „wolny polot myśli, [...] zapal myśli”. Taka krytyka była niewątpliwie szkołą myślenia patriotycznego, ułatwiała wejście w istotę rzeczy. Rolę tę miała spełniać poezja, będąca także formą poznania świata i mówiąca o tajemnicach bytu. Poeta to człowiek złożony, gdyż z jednej strony zanurzony w świecie przyrody, a z drugiej strony dążący do poznania wieczności. „Krytyk przenika do istoty ducha historycznego ludu, rozważając pomniki jego artystów, dzieła jego mędrców, pieśni jego poetów”, pisał Mochnacki. Poezja jest także intuicyjnym, wyobrażeniowym poznaniem i dlatego jest prawdziwą filozofią, gdyż zmierza ku poznaniu istoty rzeczy. Romantyzm to w końcu pewien sposób bycia, działania i poznania, obcowania z tym, co idealne i wieczne.

Mochnackiego pociągała więc „poetycka strona gotyckiej starożytności”, ale nie wielbił panujących w przeszłości stron negatywnych. Mochnackiemu średniowiecze było potrzebne do krytyki czasów obecnych, miniona bowiem „społeczność była wiernym obrazem naszych władz moralnych, cnót i ułomności”³. Postawa Mochnackiego wywołała negatywną reakcję Lelewela, który krytykował jego rozumienie narodowości poezji. Dla Mochnackiego przeszłość była realizacją ideału i ta postawa retrospektywna wpłynęła nie tylko na jego poglądy polityczne, ale również na sformowanie własnej filozofii dziejów.

Po fascynacji Schillerem przyszła kolej na pisma Schellinga, które już wcześniej ukształtowały poglądy Józefa W. Gołuchowskiego i K. Szaniawskiego. Pierwszy należał do najprzedniejszych przedstawicieli filozoficznego romantyzmu w Polsce przed rokiem 1830. W Erlangen w 1822 r. opublikował wielką rozprawę *O filozofii i jej powiązaniu z życiem*, która ukazała się w przekładzie polskim dopiero w 1903 pt. *Filozofia a życie*. Mochnacki zafascynowany był pewnymi ideami Schellinga, pod

³ *Idem, Pisma*, Lwów 1910, s. 23.

jego wpływem opowiedział się za filozofią, w której „wszystko się w duchu wszczyna, dzieje mocą ducha i do ducha zmierza”⁴.

Świat filozofii Mochnackiego był więc światem czystego ducha, w nim czuł się też najlepiej jako poeta. Ale przeszłość to teren sporów wielkich idei, które są twórczym zarzewiem historii.

Wieki są jak obszerne place, gdzie się wywijają z związków, rozwikłają, szerzą, starzeją i drobnieją pewne pomysły, pewne idee, które wszechmocna, dobroczynna a czasem i karząca ręka Opatrzności snuje na nierozdziernioną i w coraz większą płaczącą się gmatwaninę nić wątkową tyłu dziwnych i coraz dziwniejszych losów, tyle niewybadanych rodu ludzkiego klęsk i niepowodzeń.

Szuka więc sensu dziejów („nici wątkowej”), rozważa różnorodne aspekty ludzkiej wolności, a więc determinizmu i indeterminizmu w historii. Opowiada się w tym względzie za tym, że to człowiek sam jest twórcą czasu. „Czas bowiem z woli naszej rodzi się i w naszej jest władzy kierować jego kołami [...]. Czas i charakter czasu stwarza zaś mocna wola”⁵. Są to świadectwa nie tylko zainteresowań filozoficznych autora, ale także pierwszych być może obecności heglizmu.

Silniejszy wpływ wywarła filozofia Schellinga na jego koncepcję narodu. „Istota narodu jest to zbiór wszystko jego wyobrażeń, wszystkich jego pojęć i uczuć odpowiadających religii, instytucjom politycznym, prawodawstwu, obyczajom a nawet będących w ścisłym związku z położeniem geograficznym, klimatem i innymi warunkami empirycznego bytu”⁶. Naród to byt głównie duchowy, ale on również jest tworem dziejowym, wynikiem wiekowych przemian społecznych. Ale jakby pod wpływem oświecenia powie także, że cywilizacja zniszczyła wartościowe cechy narodu polskiego, stąd też tworzenie świadomości narodowej redukowało się w jego ujęciu do odrodzenia „zatrąconego jestestwa”. Pomóc miała rewolucja, powstanie.

Koncepcje Mochnackiego ulegały silniej przemianie w czasie powstania i po jego zakończeniu. Wtedy to stwierdził wyraźnie, że celem rewolucji pozostaje odbudowanie dawnej Polski, rewolucja była więc restauracją,

albowiem nowej nie improwizujemy Polski, ale z grobu wywołujemy Ojczyznę. Nie sporządzamy bez planu i architektów fantastycznego gmachu, ale wygrzebujemy z gruzów starożytną budowlę [...], żeby zdziałać zmianę w społeczności w składzie stosunków społecznych, trzeba przede wszystkim społeczności całej i niepodległej. Żeby się wewnątrz inaczej urządzić, trzeba egzystować. Żeby poprawić jestestwo, trzeba być.

Była to więc postawa pod wieloma względami niekonsekwentna, łączyła bowiem radykalizm myśli z tradycjonalizmem prowadzącym do tego, że rewolucja stawała

⁴ *Idem, O literaturze polskiej*, Kraków 1923, s. 46.

⁵ *Idem, Czas teraźniejszy*, [w:] *Pisma*, s. 498.

⁶ *Idem, O literaturze...*, s. 36.

się restauracją minionej przeszłości. Chociaż dostrzegął potrzebę przemiany insurrekcji politycznej w rewolucję socjalną, Mochnacki nie opowiedział się za takim programem jednoznacznie. Już po przegranym powstaniu stwierdził, że jego wadą był brak silnego i jednoosobowego kierownictwa, powstanie bowiem powinno mieć wodza o charakterze despotycznym. Myśl ta była bliska kręgom monarchicznym, skupionym wokół ks. Adama Czartoryskiego, wśród których znalazł chociaż częściowe zrozumienie.

Program polityczny i filozoficzny Mochnackiego jest już zapowiedzią filozofii czynu. Współorganizator powstania listopadowego i jakobin z Towarzystwa Patriotycznego, autor kompromitującego go dokumentu w czasie śledztwa policji carskiej, znienawidzony przez prawicę, współpracował pod koniec życia z ks. Czartoryskim i walczył z demokratami, przeklinał w końcu literaturę i filozofię, gdyż nie są „czynem”. Czy rzeczywiście głęboko i systematycznie interesował się filozofią? Wątpliwa to myśl, raczej wszystkie swoje zainteresowania podporządkowywał jednemu: „uznaniu narodu w jego jestestwie”. Początkowo opowiadał się jako zwolennik idealizmu niemieckiego, wskazywał, że należy zacząć od przyswojenia niemieckiej tradycji filozoficznej. Po klęsce powstania odszedł od tego i zauważał, że wyższość danego narodu w filozofii jest dowodem jego klęsk politycznych. A więc osiągnięcia filozoficzne są dowodem, a być może także skutkiem politycznej mizerności. Energia narodu niemieckiego bowiem zamiast przekształcić się i zobiektywizować się w czynie, została skierowana przez filozofów do wewnątrz i znalazła swój wyraz w spekulacji. Rzeczywistość zaś sama, którą należało zmienić, pozostała nieruszona. Wniosek był więc jeden: filozofia rozumiana jako spekulacja nie daje się pogodzić z czynem, który ma przekształcić rzeczywistość. Wartość tej idei docenili późniejsi polscy myśliciele, którzy nie odrzucili samej filozofii, ale idąc wytyczonym tropem, wskazali na konieczność sformułowania filozofii czynu, nadali samej praktyce głębsze znaczenie filozoficzne. W tym kierunku działać będą Cieszkowski, Libelt i Kamieński. Nie każdego więc zadowalał ten radykalizm społeczny Mochnackiego i to dość szczególnie, gdyż złączony z tradycjonalizmem i konserwatyzmem.

W drugiej części życia, spędzonej za granicą, Mochnacki przeszedł znamiennej ewolucję. Poezja i filozofia, tak jak ją wtedy pojmowano, stały się niepotrzebne z chwilą, gdy wybuchło powstanie, a tym bardziej należało je odrzucić, gdy powstanie upadło. Edward Dembowski natomiast trafnie krytykował Mochnackiego, że ten „nie stanowisko pojmowania wolności uważa za narodowość, lecz mylnie bierze za nią obrazy przeszłości narodu”⁷. Przeszłość szlachecka ciążyła.

⁷ E. Dembowski, *Piśmiennictwo polskie w zarysie*, t. IV, Warszawa 1955, s. 319.

Stanisław Staszic, czyli filozofia Oświecenia polskiego w działaniu

Oświecenie polskie wierzyło w Rozum, Dobro i Ład, jakie miały rządzić światem. Program ten łączył polskie oświecenie z francuskim, ale były także różnice. Oświecenie w Polsce XVIII w. to okres przełomu, który pojawił się, gdy „kończył się w Polsce porządek dawny, powstawał porządek nowy”. Na Zachodzie wyznawcami tych haseł byli libertyni, a więc wyznawcy postaw co najmniej wolnomyślnych, w Polsce natomiast reformatorzy nasi to głównie duchowni. Zeświecczeni, ale jednak. O świeckie nauczanie walczył ks. S. Staszic, na czele Kuźnicy zaś stał H. Kołłątaj. Konsekwencje tego były widoczne w poruszanej problematyce. Wypowiadano się szeroko na temat polityki i oświaty, unikano natomiast tematów światopoglądowych. W filozofii tymczasem, jaką uprawiano, panowała skamieniała filozofia scholastyczna w postaci arystotelizmu i tomizmu. Tradycji umiaru, logicznego myślenia i zdrowego rozsądku były bliższe koncepcje Kartezjusza czy jeszcze gorzej, Spinozy. Obcy także był polskim oświeceniowcom kantyzm, chociaż z Warszawy do Królewca było blisko. Za Janem Śniadeckim kantyzm odrzucano. Ten czcigodny mędrzec postępował wedle utrwalonej do dzisiaj u nas metody krytycznej, odrzucał, potępiał doktrynę, której wcale nie znał, gdyż dzieł Kanta nie czytał. Przestrzegał jednak czytelników przed tą „głową zagorzałą, ciemną, apokaliptyczną”, a dalej dodawał: „Poprawiać Locke’a i Condillaca, chcieć dochodzić rzeczy *a priori*, co tylko przez naturę ludzką pojęte być może ze skutków, jest to chorobą umysłu, wartą politowania”. Inni o podobnych kwalifikacjach widzieli w kantyzmie „marzenia metafizyczne”, „wprowadzenie do filozofii na nowo perypatetyki”, czyli arystotelizmu. W *Uwagach* notował, że „Platona i Arystotelesa słowa, za prawdę wzięte, zbłąkały ludzki rozum przez lat dwa tysiące”¹.

Taki był stan umysłów i to najprzedniejszych w ówczesnej Rzeczypospolitej. Podobnie w przyrodznawstwie. Odkrycia Newtona próbowano pogodzić także ze scholastyką. Niemożliwy był bowiem dla nich świat bez Boga, którego rolę deіści francuscy

¹ S. Staszic, *Uwagi nad życiem Jana Zamojskiego*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, Warszawa 1954, s. 25.

sprawdzili do pierwszej zasady. Machina świata była nie do pomyślenia bez Boga. Porządek Opatrzności był naczelnym nawet w polityce, gdyż i obecne, i przyszłe losy Polski związane z Jej planami. Te nadzieje, odpowiednio podbudowane argumentacją teologiczną i filozoficzną, stanowiły – jak wiadomo – istotę polskiej ideologii mesjanistycznej, tej największej pomyłki polskiej filozofii XIX w. Mesjaniści będą wiązać losy kraju z symbolem Jezusa, który ukrzyżowany powstał z martwych, a więc i Polska podobnie ukrzyżowana przez zaborców, niejako drogą analogii, niechybnie musi się odrodzić. Dawne symbole religijne uzyskały więc nową treść, trafiały w ten sposób do umysłów i wzmacniały przekonanie, że Ojczyzna się odrodzi.

Osobliwością naszej literatury oświeceniowej było także jej zaangażowanie się w sprawy obywatelskie. Mochnacki w artykule pt. *O rewolucji społecznej w Polsce* tak sprawę tę podsumował:

Dziełem Sejmu Czteroletniego dotychczas żyje Polska, jak niegdyś w patriarchalnych czasach ludzie wiek swój rodzicielski przedłużali błogosławieństwem [...]. Polska umierała na rękach Kościuszki z księgą swych przywódców. Jej ostatnim gestem było porwać się do broni przeciwko obcemu gwałtowi, który nienawidził ustawy Trzeciego Maja, bo się jej lękał, bo wiedział, że Polska Trzeciego Maja wkrótce stałaby się potężnym mocarstwem na Północy.

Oświecenie to nie tylko nowa ideologia i nowa wizja nauczania, ale także bardziej nowoczesne ujęcie państwa, narodu, warstw społecznych, ich roli społecznej. Recepcja ideologii oświeceniowej w Polsce była drogą wiodącą do naprawy Rzeczypospolitej.

Jednakże ówczesny stan większości umysłów w Polsce był głównie zdeterminowany panującym u nas ogólnym opóźnieniem cywilizacyjnym, które widoczne było nie tylko w życiu społecznym, ale również politycznym. Polska tkwiła w starych strukturach społeczeństwa feudalnego, podobnie było ze świadomością społeczną narodu. Oświecenie polskie, podobnie jak francuskie, zwalczało w filozofii panowanie dawnej, scholastycznej metafizyki. Była to intelektualna skamielina, która hamowała rozwój kultury i nauk. Tej dawnej metafizyki Staszic nie cenił. Uznawał ją za dyscyplinę niepotrzebną. Jego zdaniem bowiem

człowiek nie rodzi się do metafizyki. Widzieliśmy, że on nie ma nic wrodzonego. Wszystkiego przez swoje zmysły dochodzi. Jakże ma poznać albo na cóż mu się przyda tych rzeczy poznanie, których ani słyszeć, ani widzieć, ani się dotknąć potrafi? Jeżeli byli tacy ludzie, którzy tych niewidzialnych rzeczy jakie wyobrażenie mieli, musiały to być nadzwyczajne dowcipy [czyli: umysły]. Dlatego w edukacji pospolitej niechaj ta nauka zakazana będzie. Ja przekonany jestem, że największy metafizyk z człowieka pospolitego rozumu nie wychowa, tylko bigota².

Dzielił więc Staszic ogólną postawę oświecenia, która inspirację czerpała z filozofii Locke'a i głosiła wiarę w wartość nauczania. Wyprowadzano z tego także wnioski

² *Ibidem*, s. 24.

praktyczne, które prześledzić można nie tylko w jego filozofii, ale również w koncepcjach pedagogicznych.

Stanisław Staszic urodził się w pierwszych dniach listopada 1755 r. w rodzinie mieszczańskiej w Pile, gdzie ojciec jego był burmistrzem. Po skończeniu poznańskiego seminarium duchownego przyjął święcenia w 1779 r. i następnie wyjechał na dalsze studia za granicę. Dla mieszczańskiego syna stan duchowny był jedyną drogą wiodącą do służby publicznej. „Wszędzie wstydić się musiałem swego urodzenia – pisał – wszędzie je znalazłem okryte wzgardą, odrzucone od czci, od urzędów i od ziemi”. Przez następne dwa lata studiował w Collège de France w Paryżu i to głównie nauki przyrodnicze. „Szczególniej oddałem się naukom fizyki i historii naturalnej. Pierwsze słuchałem pod Brissonem, drugiej pod sławnym Daubentonem: przez tego zabrałem znajomość z nieśmiertelnej pamięci Buffonem”³. Staszic nawiązał bliskie kontakty z tym wielkim przyrodnikiem, który był autorem dzieła *Les époques de la nature*, wydanego w 1778 r. Bywał też u niego gościem na zamku w Montbard w Burgundii. Dzieło Buffona ukazywało ewolucję istniejącą w przyrodzie od organizmów najprostszych do najbardziej złożonych. Wytyczyło ono jeden z głównych kierunków zainteresowań Staszica po powrocie do kraju w 1781 r. Po pobycie paryskim Staszic podjął wędrowki geologiczne po Alpach i Apeninach. Poczynione obserwacje pozwoliły mu uzupełnić własny przekład dzieła Buffona wstępem i licznymi uwagami oraz komentarzami. Po powrocie do kraju znalazł nie tylko swoje miasto rodzinne w nowej sytuacji politycznej, wszak znalazło się pod rządami pruskimi, ale także ostrzej począł dostrzegać problemy społeczne i polityczne, w tym wady panującego ustroju szlacheckiego.

Gdy Andrzej Zamojski ofiarował mu stanowisko nauczyciela domowego, Staszic podjął nową działalność i kilka lat przebywał w Zamościu, gdzie miał do swojej dyspozycji zarówno bogate zbiory biblioteczne, jak i inspirujące rozmowy z samym kanclerzem, wtedy już autorem *Zbioru praw sądowych*, wydanym w 1778 r. Stał się dzięki temu, a także własnym studiom, znawcą mechanizmów społecznych i politycznych ówczesnej rzeczywistości politycznej Polski. W 1786 r. wydał polski przekład wspomnianego już dzieła Buffona pt. *Epoki natury*, wraz z szerszym wstępem własnym, a rok później opublikował, ale już anonimowo, własne dziełko pt. *Uwagi nad życiem Jana Zamojskiego*. W 1790 r. wydał *Przestrogi dla Polski*, które – zdaniem S. Czarnowskiego – są jedyną, zasługującą na to miano „książką filozoficzną, dotyczącą spraw politycznych i społecznych”⁴.

Uwagi nad życiem Jana Zamojskiego były dziełem szczególnym, bez wyraźnego planu i wyrazistej budowy, rzeczy małe spletały się w nim z ważniejszymi, drobiazgi ze sprawami zasadniczymi, wspomnienia z chłodnym rozumowaniem. Pod wieloma

³ *Idem, Krótki rys życia*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, s. 4.

⁴ S. Czarnowski, *Wstęp*, [w:] S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, Kraków 1926, s. XXXIX.

względami książka przypominała inne popularne dziełka wydawane pt. *Silva rerum*, które szlachta czytała, a jeśli już miała egzemplarz, to uzupełniała także własnymi uwagami i zapiskami. Pod innymi względami przypominała kazanie, kazanie o Rzeczypospolitej. Staszic nie ofiarował tego dzieła królowi ani innemu możnowładcy. Zostało ofiarowane stanowi szlacheckiemu. „Niech szlachta sama o sobie myśli – pisał w *Przedmowie* – Już ją raz zdradzono. Wolność powierzyciela nie cierpi. A jeżeli wolności ocalić nie można, niech pamięta, że oprócz wolności jeszcze zostaje jej się jeststwo polityczne, imię, całość kraju i sława narodu, zasługi, urzędy do zachowania”⁵.

Upadek Polski, klęska Konstytucji 3 maja, rozbiory, rzeź Pragi spowodowały, że Staszic odszedł od problematyki naprawczej kraju i zainteresował się silniej naukami przyrodniczymi. W czasie uchwalania Konstytucji 3 maja nie był w Warszawie, wraz z Zamojskimi przebywał w tym czasie za granicą. Drugi jego pobyt zagraniczny skończył się dopiero w lecie 1797 r. i powrót Staszica do kraju rozpoczął nowy okres jego twórczości, w którym całej jego działalności, bogatej i na wielu polach, przyświecał program pracy organicznej. Nabiera więc ona nowych barw politycznych, staje się bardziej ugodowa i kompromisowa wobec caratu. Przewyciężenie feudalnego zacofania jest możliwe jedynie na drodze podniesienia poziomu oświaty publicznej i pracy od podstaw. Miejsce młodzieży nie jest w organizacjach spiskowych, ale w warsztatach, w pracach naukowych i gospodarczych. Postawa taka nie mogła cieszyć się poparciem środowisk radykalnych, tym bardziej że Staszic wierzył w możliwość sojuszu szlachecko-mieszczańskiego.

Prowadząc badania nad budową geologiczną ziem polskich, wydał w 1815 r. zbiór rozpraw pod wspólnym tytułem *O ziemiórództwie Karpatów i innych gór i równin Polski*. Czynn timer uczestniczył w działalności naukowej i popularyzatorskiej Królewskiego Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, w 1808 r. został jego prezesem i w tej funkcji kierował Towarzystwem do swojej śmierci. Wraz z powstaniem Księstwa Warszawskiego włączył się w życie publiczne, opublikował broszurę pt. *O statystyce Polski*, w 1807 r. został członkiem Izby Edukacyjnej oraz Izby Skarbowej, a w 1808 r. mianowano go referendarzem stanu przy Radzie Stanu Księstwa. W 1810 r. został Radcą Stanu. W 1815 r., a więc w okresie kongresu wiedeńskiego wydał *Myśli o równowadze politycznej w Europie*, z silnymi akcentami prorosyjskimi. Równier w czasie Królestwa Kongresowego piastował wysokie funkcje rządowe. Został radcą stanu i członkiem Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, rok później natomiast został dyrektorem Dyrekcji Przemysłu i Kunsztów. W 1816 r. założył Towarzystwo Hrubieszowskie, zrzeszające chłopów, którym przekazał zakupione dobra. Była to pierwsza w Polsce samodzielna organizacja rolników, dysponująca własnymi szkołami, służbą zdrowia, bankiem i magazynami. Każda z osad Towarzystwa miała

⁵ *Idem, Uwagi...*, s. 10.

za swój obowiązek opiekowanie się chorymi i starymi. Po powstaniach Towarzystwo przestało praktycznie działać.

Był fundatorem Pałacu Towarzystwa Przyjaciół Nauk oraz pomnika Kopernika, który wykonał Thorwaldsen. W 1824 r. z powodu konfliktów z ministrem skarbu, Lubeckim, na tle rozwoju przemysłu w Królestwie złożył dymisję. Odchodzącego ze stanowisk rządowych mianowano ministrem stanu. Zmarł 20 stycznia 1826 r., pochowany został w kościele Kamedułów na Bielanach w Warszawie.

W twórczości Staszica, gdyż ona głównie nas interesuje, wyraźne są dwa kierunki zainteresowań: przyrodznawstwem oraz zagadnieniami historyczno-społecznymi, ale ściśle powiązanych ze współczesnością, z potrzebami dnia codziennego, z dziełem naprawy Rzeczypospolitej. Jako filozof znajdował się pod wyraźnym wpływem koncepcji Buffona. Nie unikał jednak uwag kierowanych do ówczesnego polskiego czytelnika. „Znam mego narodu przywarę; przypatruję się na sposób jego wychowania, widzę, że pracy nie lubi; bawić się każe”. Chociaż dzieło Buffona jest dla uczonych pisane, wszyscy mogli z jego lektury wynieść korzyści. Popularyzował ogólniejsze myśli filozoficzne Buffona, który dostrzegał jedność materialnego świata i zjawisk przyrody. „Żadne jestestwo nie jest oddzielone od drugich. Wszystko się łączy, wszystko ukazuje jedności znamię. Między stworzeniem a stworzeniem nie ma przedziału. Mniej w jednych, więcej własności w drugich – to jest całą różnicą”⁶.

Koncepcja jedności materialnej świata, obejmującej nie tylko przyrodę, ale także człowieka, była niewątpliwie w tych poglądach ideą naczelną. Również samo życie jest dziełem przyrody, która działając „na pewne wody i na pewne ziemie mogła je zapleniać bądź w roślinień, bądź w życia jestoty. Teraźniejszy stopień umiejętności fizycznych żadnego w takim wnioskowaniu nie wykazuje niepodobieństwa, ta myśl, że moc twórcza z ziemi, z namułów udziałała pierwsze zwierzęta i człowieka, ta myśl znajduje się w najgłębszej starożytności”⁷. W innej natomiast rozprawie, poświęconej geologii Karpat, zauważył: „przychodziła mi często myśl do zrozumienia trudna, że natura ma sposoby przeistaczania jednych istot w drugie, przerabiania materii martwej, niekształtnej, w materię kształtną, w ciała roślinne, w ciała upostacione, w ciała żywotne”⁸.

W świecie istnieje jedność, którą początkowo, idąc za deistami francuskimi, uzasadniał, wskazując na aktywną rolę Stwórcy. W drugim, przyrodniczym okresie twórczości uzasadniał ją już argumentami przyrodniczymi. Wtedy to także wszelkie określenia pierwszej przyczyny traktował jako owoc antropomorfizmu, występujący we wszystkich religiach.

⁶ *Idem, Przestrogi dla Polski*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, s. 184.

⁷ *Idem, Uwagi do Rodu Ludzkiego*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, s. 184.

⁸ *Idem, O ziemiorództwie Karpatów*, [w:] *idem, Dzieła*, t. III, Warszawa 1816, s. 185.

Tak człowiek niezliczone bogi obraził sobie na podobieństwo człowieka, a wierzył i powtarzał, że bogi stworzyły na podobieństwo swoje. Z wiekami im więcej poznawać będzie naturę, tym bardziej zaczyną umniejszać się jego bogi. Czyli kiedy człowieka potrafi poznać całą naturę? Cokolwiek z niej ukrytego przed nim zostanie, to on zawsze ubóstwi. Gdy już tysiąc wieków doświadczenie odkryje mu wszystkich skutków przyczyny, jeżeli choć jedna przyczyna utajoną zostanie, on jeszcze i tę ostatnią przyczynę, a to najrozsądniej nazwie bogiem. I jeszcze to jedno niepojęte bóstwo będzie musiał obrazić sobie na podobieństwo swoje⁹.

Jak widać, Staszic dostrzegał także źródła poznawcze religii, wskazując, że tkwią one w procesie wyobcowania człowieka.

Staszic był duchownym, ale o sukience kapłańskiej przez resztę życia niewiele pamiętał. Godząc obowiązki swego stanu z poglądami oświeceniowymi, był niewątpliwie deistą, deizm gwarantował bowiem, że w świecie istnieje pewien porządek i przyrodnik ma za obowiązek poznać ten ład. Poznać go można metodami przyrodniczymi i żadna metafizyka nie jest tu potrzebna. W tej deistycznej wizji świata jednak potrzeba poznania nie obejmuje twórcy tego porządku, ale sam porządek, czyli prawa natury. Staszic, który przyrodoznawstwu był najbliższy, szedł podobną drogą i w *Przestrobach* pisał:

Wszystko się rusza, wszystko się odmienia. Świat trwa. Z dzielności wszystkich części wynika całego ogółu trwałość, porządek i dobro. Więc wszystko się rusza, wszystko się odmienia, wszystko działa podług praw niewzruszonych. Prawem natury jest prawo Boga. Stwórca świata założył drogi, którymi wszystko biegnąć musi do zamierzenia Jego. Jakiż widok mocy i mądrości!¹⁰.

Przypominając hasło Jana Zamojskiego, który położył je na czele swojej Akademii: „Zawsze takie rzeczypospolite będą, jakie ich młodzieży wychowanie”, Staszic dał rozbudowany program nowej edukacji publicznej, której głównym celem powinno być kształcenie przyszłego obywatela, przygotowanego do działań praktycznych. Wyjście z feudalnego i społecznego zacofania jest możliwe przez rozwijanie oświaty i pracy organicznej, a więc poprzez rozwiązywanie zagadnień ekonomicznych, zakładanie zakładów przemysłowych, rozwój szkolnictwa zawodowego, rozwój własnego górnictwa.

Tylko na tej drodze możliwe jest budowanie ekonomicznych podstaw pod przyszłe reformy społeczne. Stąd też krytyka pozostałości hamujących reformę oświaty, szkolnictwa i życia społecznego, które były dziedzictwem feudalnym. W tej nowej wizji programów nauczania nie był zwolennikiem teologii w tym znaczeniu, że jej nie tylko nie uprawiał, ale także nie widział dla niej miejsca na uczelniach wyższych.

Teologia, osobliwie *speculativa*, pisał w *Uwagach nad życiem Jana Zamojskiego*, od edukacji publicznej odłączona być powinna. Bo sposób uczenia się teologii jest zupełnie przeciwny sposobowi dochodzenia i poznawania natury [...]. W nauce Boskiej doświadczenie w błąd pro-

⁹ *Idem, Ród ludzki*, t. I, Warszawa 1959, s. 167.

¹⁰ *Idem, Przestrogi dla Polski*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, s. 183-184.

wadzi, sama wiara doskonałym czyni. Ta zepsuła młody umysł. Niechaj wróci się teologia do seminariów, jak w początkowym kościele bywało.

A w innym miejscu tego dzieła, wskazując na negatywny wpływ teologii na inne dyscypliny, zauważył:

Jak tylko biskup chełmski teologię do niego [tj. do Akademii Zamojskiej] przyłączył, natychmiast ta już objawionych prawd umiejętność, panując samowładnie i innym, ukrytej w naturze prawdy dopiero szukającym naukom, prawa nakazując, zamieniła szkołę oświeconych i zgodnych obywateli w szkołę niewiadomych, kłótliwych, na duszy i na ciele słabych ludzi.

Wynikiem jego studiów nad społeczeństwem polskim, które miało jeszcze charakter feudalny, stało się wielotomowe dzieło pt. *Ród ludzki*, pisane etapami przez czterdzieści lat, a wydane dopiero w latach 1819-1820. Dzieło to Staszic opublikował za swego życia w zbiorowej edycji swoich pism, ale nie puścił już go w obieg. Jego nakład przechowywano w piwnicach pałacu Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk, którego był prezesem. Jego pierwszym czytelnikiem i cenzorem był książę-namiestnik Konstanty, który polecił dzieło skonfiskować, a nakład cały zniszczyć. Ale pomimo tego, że sam palił kolejne egzemplarze w kominku w Belwederze, szczęśliwie dla przyszłych wydawców zachowały się pojedyncze egzemplarze kolejnych tomów i arkusze korektorskie z uwagami samego Staszica. Trzytomowe dzieło pozostało więc praktycznie nieznanne w czasach Staszica i bez wpływu na kształtowanie się filozofii w Polsce. Po raz kolejny *Ród ludzki* wydano z rękopisu i z pomocą zachowanych arkuszy korektorskich poprawianych przez Staszica dopiero w 1959 r. Niewątpliwie jest jednak, że miało być głównym jego dziełem. Wiodącą jego ideą była myśl następująca: w wielkim królestwie przyrody ludzie i narody budują swój własny świat i ponoszą całkowicie za niego odpowiedzialność. Dzieje ludzkości jako całość są więc wytworem warunków naturalnych i podlegają stałym prawom. Aby racjonalnie, tj. zgodnie z zasadami rozumu, żyć i działać, trzeba więc poznać prawa rządzące tym światem przyrody i człowieka, jak powstała cywilizacja ludzka i jaka była historyczna droga jej rozwoju – oto nowy temat pisarstwa tego okresu. Nie tylko filozoficznego, gdyż zajmowali się nim Voltaire i Rousseau, Turgot, Fergusson i Stuart. Każdy z nich próbował na swój sposób przedstawić główne sprężyny rozwoju cywilizacji i mechanizm postępu. Próbowali na tej podstawie nie tylko zrekonstruować prawa tego rozwoju, ale także stworzyć własną wizję przyszłych losów państw i cywilizacji. W sferze teorii Staszic był więc także twórcą polskiej socjologii. Traktat o rozwoju rodu ludzkiego był częściowo napisany wierszem i w dodatku okropnie nudny, ale powtarzany, cytowany zmienił klimat intelektualny epoki. Wskazywał, że należy łączyć niepodległość ze sprawą wyzwolenia chłopstwa, czyli wyzwolenie polityczne łączył z wyzwoleniem społecznym. Jako pierwszy uczony u nas badał, skąd się biorą narody, jak powstały. Widział dwie drogi kształtowania się narodów: naturalną (przyrodniczą) i twórczą.

W pierwszym przypadku społeczność tworzyła naród ze względu na wspólne dzieje, język, w drugim społeczność stawiała się narodem, organizując państwo na ziemi zdobytej na wrogu bądź wydartej przyrodzie. Z tych uwag wynikał już pierwszy wniosek ważny: tylko naród może być właścicielem ziemi! W załączkach tkwi tu późniejsza koncepcja unarodowienia państwa. Nawiąże do niej nieco później Worcell.

W pismach Staszica można znaleźć wszystkie niemal zagadnienia typowe dla oświecenia. Był nie tylko uczonym, który wcielał w praktyce poglądy oświeceniowe, ale także czynnym reformatorem i politykiem. Zajmował się oprócz przyrodoznawstwa dwoma wielkimi dziedzinami: filozofią społeczną oraz historiozofią.

Nadzieja na odnowę ustroju i państwa stawiała się jednym z haseł bardziej oświeczonej szlachty oraz mieszczaństwa. Nie był w tych poszukiwaniach, jak wiadomo, osamotniony, nie był także wyłącznie teoretykiem postulującym idealne wzory ustrojów, ale rozważał konkretne propozycje ustrojowe dopasowane do sytuacji historycznej i możliwości, jakie dawał czas. Plany te oparł na prawie natury, zespole praw i norm, które pozwalały mu wykazać spetryfikowany charakter ustroju panującego w Polsce. „Prawa natury odmienić nikt nie może, ale własności dla wykonania tego prawa natury każdemu nadane doskonalić, między nimi wybór czynić, końcem lepszego zachowania praw natury swojej sposoby pomnażać i między tymiż wybierać jest człowieka wolnością”¹¹. Prawa natury są prawami świata. „Kto żyje na tym świecie, ten albo prawa jego zachować, albo mniej żyć, a więcej cierpieć i umierać musi”¹². Świat przyrody rozwija się wedle swoich, wewnętrznych praw.

Świat ma pewne, stałe, odwieczne prawa – pisał – jest w nim moc jedna, odwieczna i nieustannie działająca. Ta przymusza wszystkie jestestwa do zachowania praw ogólnych. Jestestwa zaś, które do ich zachowania są niezdatne, też moc rozczynia i znowu w pierwiastków niezmierność dopotąd zwraca, dopokąd nie złożą jestoty zupełnie ustosunkowanej do pełnienia ustaw jej przeznaczenia¹³.

Natura, czyli przyroda, jest wieczna, nie może zginąć, a poznanie jej praw stanowi treść prawdy¹⁴. Dalszy krok wiedzy do analizy ustrojów i filozofii społecznej. Daje ona okazję dla sformułowania wielu uogólnień, wskazania na związki ustroju z konkretną formą własności ziemi.

Model ustroju szlacheckiego zaliczał Staszic do wzorca oligarchicznego. Klasowy charakter tego ustroju, w którym wąska grupa szlachty ma wszelkie prawa, mieszczaństwo i chłopstwo zaś żadnych, jest dla Staszica oczywisty. Praw tych nabywa się tylko przez urodzenie, a nie przez zdolności, pracę czy inne osiągnięcia. Panuje w nim

¹¹ *Idem, Ród ludzki*, t. I, s. 65.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Idem, Uwagi do Rodu ludzkiego*, s. 203.

¹⁴ *Idem, Ród ludzki*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, s. 82.

anarchia, stąd rządzi państwem wielkie dominia magnackie. Szlachta nie reprezentuje interesów narodu jako całości. Aby tak było, stan taki „we wszystkich publicznych radach powinien mieć na pierwszym celu nie siebie, ale naród, powinien stanowić prawa nie o sobie jednym, ale o narodzie całym”¹⁵.

W Przestrofach dla Polski zauważył:

Ale nad rozbiór kraju jeszcze złe Panowie wyrządzili Polakom. Zatracili narodowy charakter. Szlachcic z nieustraszonego stał się na wszystko lęklwym; z wyniosłego podłym; z urodzonego do wolności już dojrzałym do najcięższej niewoli: świadkiem tego zabory. Stracił to hasło, którego naruszenie we wszystkich jedno czucie budzić powinno. Bez wyobrażenia sprawiedliwości, największa nieprawość w nim krwi nie burzy. Czyli to gwałt prawu, czyli posłuszeństwo prawu różny w jego umyśle skutek sprawują [...]. Nie ma stałości ducha. Na wszystko się zastrasza. Zatracili Panowie właściwy naszemu narodowi umysł.

Panujący system społeczny i polityczny jest więc jednoznacznie zły. Jego cechą istotną jest duża liczebność kleru i zakonników, którzy kierują wychowaniem i oświatą. Skutkiem tego stanu jest panowanie zabobonu i ciemnoty. Dziwny to musiał być duchowny katolicki, jeśli ostro krytykował fałszywą moralność księży, ich ciemnotę i obarczał ich odpowiedzialnością za upadek kulturowy kraju. Uważał bowiem, że kapłani wykorzystują zabobony dla własnej wygody i korzyści, występują jako tłumacze woli bożej dla własnego dobra.

Idealnym ustrojem jest rzeczypospolita, „jeden naród z młodzieży szlacheckiej i miejskiej”. Choć proponował sojusz szlachty z mieszczaństwem i nie opowiadał się jednoznacznie za zniesieniem pańszczyzny, Staszic dostrzegał zróżnicowanie interesów społecznych i klasowych szlachty i całego społeczeństwa. Interesy jednego stanu to jeszcze nie dobro całego narodu. Celem tedy staje się rzeczypospolita rządna, którą Staszic utożsamiał z systemem demokratycznym, w którym wszyscy podlegają wyłącznie prawu, są także równi i wolni.

Słabość Polski wynika głównie z jej zapóźnienia rozwojowego w stosunku do innych krajów. Proponując reformy dla kraju, uważał, że nie należy powtarzać błędów, jakie dostrzec można w monarchii absolutnej. Stąd jego propozycje nie są związane z wąskimi granicami jednego narodu, ale dotyczą całego rodu ludzkiego. „Powiem, – pisał we wstępie – jakim człek człeka sposobem ujarzmi i jak ludzki ród znowu swe prawa odzyska”. Całą społecznością rządzi bowiem jedna i ta sama natura, która wszystkim ludziom jest wspólna. Z jednej strony przyrody znajduje się w procesie ciągłych przemian, ale przebiegają one wedle swoich praw. Również człowiek jest włączony do tego procesu głównie dzięki swemu rozumowi, gdyż wnosi do niego porządek i ład. Dąży do szczęścia, a to może być osiągnięte jedynie poprzez realizację właściwego ustroju politycznego.

¹⁵ *Idem, Przestrogi dla Polski*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, s. 178.

Czytelnik znajdzie w pismach Staszica wiele myśli godnych głębszej uwagi i namysłu. Wiele krytycznych wypowiedzi kierował przeciwko własnym obywatelom, a także niedouczonemu duchowieństwu, które dla własnych korzyści wykorzystywało ciemnotę i ubóstwo ludu.

Nie nauczywszy się pewnych i oczywistych prawideł, nie zaznawszy pierwszych i powszechnych prawd każdej nauki, nie przysposobiwszy z początku dobrych i gruntownych myśli – potrafimy w czasie powtarzać słowa o sprawiedliwości i o ludzkości, ale staniemy się niesprawiedliwymi i niehumanitarnymi, będziemy gadać wiele i o wszystkim, ale będziemy myśleć mało i źle [...]. Ta to różność początków płodzi w zgromadzeniu mądrych, a tym bardziej w gminie ludu ciemnego zdań różność. Gdyby na obradach nie prawidła osobistego zysku, ale prawdziwe zasady cnoty były okiem każdego obywatela, wszyscy by jedno widzieli.

W swojej krytyce wskazywał również na społeczny charakter moralności, która była sankcją dla wyzysku i konserwatywnego ustroju społecznego. Inna bowiem jest moralność dla panów, a inna dla sług. „Czemu obowiązki moralności tylko dla niewolników, a dla ludzi urodzenia honor?” – pytał Staszic¹⁶. Jako filozof podzielał w pełni program oświeceniowy, wnosząc jednak do niego wiele samodzielnych elementów. Był podobnie jak Kołłątaj przeciwnikiem metafizyki tradycyjnej i nowej, kantowskiej, jako sensualista uznawał jedynie empiryczną wiedzę o faktach za podstawę wniosków poznawczych i konstrukcji naukowych. Inne jej formy odrzucał. Z koncepcjami tymi wiązał się program pracy organicznej i eudajmonistyczna etyka, łącząca doskonalenie obywatela z odrodzeniem ojczyzny. Wskazywał także na źródła, i to wielorakie, cywilizacyjnego opóźnienia Polski i zatraty jej politycznego znaczenia. Widział nieodpowiedzialność jej klasy politycznej, warcholstwo szlachty i magnaterii, niekonsekwencję w działaniach. Dostrzegał panowanie zabobonów i ciemnotę społeczeństwa. Wiemy, że krytyka ta niestety nie utraciła na swojej aktualności. W opinii konserwatywnych krytyków, broniących feudalnego dziedzictwa, była to filozofia bezbożna i niebezpieczna i dlatego należało ją zwalczać.

Jako przestroga pozostaje przypomnienie krótkiego fragmentu pochodzącego z jego głównego niewątpliwie dzieła pt. *Ród ludzki*, w którym Staszic podsumowywał swoje rozważania:

Naród ludzki nie ma żadnego własnego rozumu. I aby go z doświadczeniem i z wiekami nie powziął, strzeże go gwałt i zabobon. Oto więzami zgarbiony, głowa zwieszona, zmysł tępy, oczy usłupione, rozdziawiona gęba, nie słyszy, ani się nie rusza, tylko głos samodziśców opinii. Ta ledwo z pogardą po nim się poczyć zwoliwszy wmawia: „Ten rodzaj człowieczy do niewoli stworzony; on tylko, kiedy w nędzy ślęczy, jest dobrym; skoro w dobrym bycie, staje się niebezpiecznym i złym. Niewolstwo jest w naturze jego. Stan chłopca jest przeznaczeniem Nieba. Kochajcie waszych panów i waszych bogów. Dla ich użytku i chwały umierać albo ich nieprzyjaciół wytepiać jest największym waszej moralności obowiązkiem”¹⁷.

¹⁶ *Idem, Ród ludzki*, t. II, Warszawa 1959, s. 276.

¹⁷ *Ibidem*, s. 320-321.

Jan Śniadecki, czyli filozofia i nauka na usługach oświecenia narodowego

Uniwersytet był w tym czasie sterem Szymona Malewskiego [...], oddanego egoistycznej woli Jana Śniadeckiego, niecierpiącego wysokich talentów ludzi, umiejących cenić własną wartość, niepodległych w zdaniu namiętnościom i kaprysom matematyka uczonego, którym opór zapowiadał niełaskę, nieprzyjaźń a nawet zemstę, a wspierającego najnikczemniejsze zdolności, byle uległe, unижone, płaskie i pokłonne; zócią tchniącego nieprzyjaciela Niemców w pismach i czynach; pełnego zarozumienia i dumy w postępowaniu towarzyskim z ludźmi, we wszystkich gałęziach nauk, w którym za palladium podawał; jednym słowem dobrego matematyka, najgorszego człowieka, który władając uniwersytetem pod imieniem Malewskiego czysto widzącego rzeczy i przedmioty [...] stał razem na czele tak zwanych starych, zgnuśniałych, myślących już tylko o kieszeni i żołądku,

pisal S. Kozakiewicz¹. Autor powyższej opinii powiadał więc, że Śniadecki był przykładem „najgorszego człowieka [...], wspierającego najnikczemniejsze zdolności”. Ale istnieją również opinie jakże odmienne!

Należał przecież do najbardziej znanych Polaków poza granicami kraju, głównie jednak z rozpraw astronomicznych, odkrył wszak, niezależnie od H. Olbersa, planetoidę Pallas. Pisał o swoich odkryciach i to w pismach naukowych wydawanych za granicą. Miał więc uznanie obiektywne jako uczoney i badacz. Nawet Libelt, który rzadko znajdował życzliwe słowo w ocenach, zwie go krótko „arcykapłanem nauki na całą Polskę”, J. Słowacki zaś pisze jeszcze silniej: „ten człowiek po wymarcu stanisławowskich czasów wziął w Polsce berło ducha”.

A czasy przyszły na Rzeczypospolitą ciężkie. Pełne napięć, klęsk i podejmowanych prób odrodzenia dawnej świetności, którą naród stracił, zdawało się, bezpowrotnie. Poznaniak i filozof, Karol Libelt, zauważył bowiem, że zderzenia epok historycznych obfitują nie tylko w wielkie napięcia, ale także w dzieła wielkiej miary, nie tylko obfite są w wypadki, ale również w wielkich ludzi². Opinia ta dotyczyć miała zderzenia na gruncie polskim dwóch wielkich prądów: romantyzmu i oświecenia.

¹ S. Kozakiewicz, *Krótki rys wypadków od kwietnia 1822 do września 1823*, [w:] *Archiwum Filomatów*, cz. II: *Materiały do historii Towarzystwa Filomatów*, t. III, wyd. S. Pietraszkiewiczówna, Kraków 1934, s. 508.

² K. Libelt, *Dwaj bracia Śniadecy*, Poznań 1866, s. 3.

Polska była rzeczywiście miejscem wielkich zdarzeń politycznych, Konstytucji 3 maja, powołania Komisji Edukacji Narodowej, reformy Szkoły Głównej Koronnej i obrad Sejmu Wielkiego, ale również rozbiorów, które zakończyły samodzielne istnienie państwowości polskiej. W tej nowej atmosferze, dalekiej od optymizmu politycznego, pojawiają się jednak próby ratowania tego, co można było uratować. I jak zawsze w takiej sytuacji pojawiają się wybitne jednostki, które przewiodą narodzi. U nas byli to m.in. H. Kołłątaj, S. Staszic, ks. F.S. Jezierski, J. Dembowski, ks. K. Dmochowski i bracia Śniadeccy. Mimo takiej pozycji Jan Śniadecki nie miał jednoznacznej opinii u współczesnych, a wydawałoby się, że taką powinien się cieszyć. Kultura oświecenia w Polsce jest zjawiskiem złożonym, pod względem chronologicznym wypełnia bowiem drugą połowę XVIII w. i trwa dłużej od niepodległości państwa, gdyż widoczna jest jeszcze w następnym stuleciu. Tradycja kulturowa wbrew woli zaborców okazała się, jak widać, mniej podatna na wynarodowienie. U swych początków polskie oświecenie w wielu dziedzinach odeszło od wzorów francuskich i dało własny, niekiedy oryginalny wkład. Można trafnie mówić o osobliwościach polskiego oświecenia.

Śniadecki był nie tylko myślicielem, ale również politykiem, chociaż na tej płaszczyźnie działał raczej w ukryciu, nie odgrywał roli pierwszoplanowej. Można go jednak zaliczać do grona współautorów Konstytucji 3 maja, w czasie obrad Sejmu Wielkiego występował w wielu kwestiach wspólnie z Hugonem Kołłątajem, Ksawerym Dmochowskim i Franciszkiem S. Jezierskim. Czynny w dziele reformy oświaty, działał w Komisji Edukacji Narodowej i „jeśli Kołłątaj był sercem reformy, to Śniadecki był jej mózgiem”³. Przyjaźnił się i współpracował z najbardziej zasłużonymi ludźmi ery stanisławowskiej. Nie stał z boku wydarzeń, był ich współtwórcą. Korespondencja między Śniadeckim, Kołłątajem a Dmochowskim przepojona jest troską o los przyszłej Konstytucji. Od czasów uniwersyteckich przyjaźnił się także „z wulkanem gromów Kuźnicy”, Franciszkiem Salezym Jezierskim. Działał także w Kuźnicy, w Wilnie zaś żywo interesował się wydarzeniami w stolicy, przekazywał także przyjacielom swoje zdanie. Proponował nawet Kołłątajowi, aby wystąpił z inicjatywą ustawodawczą i wniósł projekt nobilitacji całego stanu nauczycielskiego. Propozycja powyższa nawiązywała do przywileju wydanego przez króla Zygmunta I z 1535 r., który przewidywał, „aby każdy nauczyciel [...] był szlachcic, póki uczył, a gdy skończył dwadzieścia lat uczenia i nabył szlachectwa z całym swym potomstwem na zawsze i prawo do nayıpierwszych w kraiu urzędów”. Śniadecki dalej argumentował, że w ten sposób „przywileje pisane więcej ważyć będą jak przywileje natury”⁴.

³ S. Dickstein, *Jan Śniadecki jako pisarz i krzewiciel nauk matematycznych w Polsce*, Warszawa 1931, s. 1-2.

⁴ J. Śniadecki, *Korespondencja*, t. II, Wrocław 1954, s. 67.

Nauczanie filozofii w Polsce tego okresu znajdowało się pod panowaniem jezuitów, a w programach nauczania – różnego rodzaju irracjonalizmów. Nauczanie takie w złączeniu z ideologią sarmatyzmu jest współodpowiedzialne za kulturalny i moralny upadek kraju. Gdy Akademia Krakowska stała się po aneksji austriackiej celem głównym germanizacji i zdaniem Śniadeckiego „klasztorem”, wszystkie swoje siły skierował ku ostatniej uczelni polskiej, znajdującej się w Wilnie. Na wiadomość o możliwości restytucji zakonu jezuitów pisał: „bo póki zaród jezuityzmu nie wytepi, póty wszystko będzie sprawie oświecenia na zawadzie. Przez ten zakon upadło światło nauk w Polsce, jego wskrzeszenie będzie śmiercią oświecenia”⁵. Niewątpliwie jest, że po saskim rozpasaniu szlachty realizacja wielu zamierzeń Komisji i ustaw musiała być kierowana mądrą i silną ręką.

Jako filozof nie był postacią oryginalną, podobnie jak polska filozofia tego okresu, którą uprawiano u nas w nawiązaniu do przebrzmiałych na Zachodzie prądów, już dawno mających za sobą apogeum rozwoju. Opóźnienie procesu recepcji tych ideologii i filozofii na gruncie polskim jednak w tym przypadku okazało się szczęśliwe w tym znaczeniu, że oświecenie polskie nabrało wielu cech oryginalnych, znano bowiem już pozytywne i negatywne strony importowanej filozofii.

Jan Śniadecki urodził się 29 sierpnia 1756 r. w Żninie na terenie Wielkopolski, w rodzinie mieszczańskiej, ale szlacheckiej proveniencji. Uczył się w Gimnazjum Lubrańskiego w Poznaniu oraz w Akademii Krakowskiej, gdzie też w latach 1772-1775 studiował matematykę i filozofię, uzyskując stopień doktora. Po studiach pracował w Gimnazjum Nowodworskim oraz w samej Akademii Krakowskiej, nawiązując bliższe kontakty z Kołłątajem. Znajomość ta zostanie w następnych latach pogłębiona wspólnymi działaniami w Komisji Edukacji Narodowej i pracami nad przygotowaniem Konstytucji. W 1778 r. udał się w podróż naukową na Zachód, po drodze zatrzymując się dłużej w Getyndze, Utrechcie i Paryżu. Pobyt nad Sekwaną wykorzystał na nawiązanie bliższych kontaktów z matematykiem Laplaczem i filozofami, Condorcetem i d’Alembertem. W 1781 r. został wezwany przez Komisję Edukacji Narodowej do powrotu z Paryża dla objęcia w Krakowie katedry matematyki i astronomii. Zajęcia związane z tym stanowiskiem, trwające do 1802 r., wypełniają tzw. krakowski okres jego biografii. W 1787 r. udał się w drugą podróż naukową, tym razem do Anglii, gdzie spotkał się m.in. z astronomem Herschelem. Być może zetknął się wtedy także z niektórymi filozofami reprezentującymi szkocką odmianę filozofii zdrowego rozsądku. Późniejsze jego zainteresowania problematyką badawczą tej szkoły raczej świadczyłyby o takich związkach. W czasie obrad Sejmu Czteroletniego działał w środowisku reformatorów, a w okresie insurekcji kościuszkowskiej jedynie przypadkowo zawdzięcza ratunek pod Maciejowicami. Gdy trwała bitwa z wojskami rosyjskimi, Śniadecki nieświadom

⁵ *Ibidem*, s. 417.

wydarzeń jechał blisko placu boju kolasą w kierunku Krakowa i jedynie szczęściu przypisać należy ocalenie. Po podróżach w latach 1803-1806 został powołany na stanowisko astronoma i rektora Uniwersytetu Wileńskiego. Czynnny był na stanowisku astronoma do 1825 r., w którym przeszedł na emeryturę. Zmarł w dobrach swego młodszego brata 21 listopada 1830 r.

Biografia Śniadeckiego daje się szczęśliwie uporządkować. W okresie krakowskim dominowały w niej zainteresowania matematyką i naukami przyrodniczymi, w okresie wileńskim do głosu dochodziła problematyka filozoficzna. Ewolucja dotknęła także jego postawę polityczną: aktywny i zaangażowany w pierwszym okresie, już w drugim, jako rektor Uniwersytetu Wileńskiego, trzymał się z dala od sporów politycznych i radykalizmu. Napisał, oprócz licznych, cenionych w tym czasie prac matematycznych, również dwa dziełka poświęcone bezpośrednio filozofii: *O filozofii* (1819) oraz *Filozofia umysłu ludzkiego* (1821-1822).

Jako działacz głównie polityczny, w pierwszym okresie swojej działalności podzielał hasła ideologów naszego oświecenia, jakie kształtowały się, także z jego udziałem, w Kuźnicy Kołtatajowskiej. Wypowiadał się także na temat wolności, nie tej abstrakcyjnej, filozofów oświecenia, ale tej konkretnej, polskiego chłopca. Bronił więc wolności osobistej chłopów, żądał wprowadzenia regulacji prawnych ich społecznego losu.

Człowiek pozbawiony wolności – pisał – jest odarty z wolnego użycia swych praw, oddany na wolę i arbitralną pełnowładność równego sobie, wystawiony na srogość i gwałtowność jego pasji, staje się beczynnym z siebie: władza i siły jego służą tylko komu innemu do kierowania nim, dusza jego umiera w swojej dzielności, a on żyjąc staje się trupem w towarzystwie obmierzłym sobie i własnemu jego tyranowi⁶.

Taki był jego program społeczny.

Filozofia była jednak częścią jego programu, a nie głównym celem, gdyż tym było oswojenie narodu „z każdą nauką”. Jest więc eklektykiem i encyklopedystą zarazem, co nie kłóciło się bynajmniej z atmosferą intelektualną epoki, ciekawej wszystkiego i uprawiającej wszystkie dziedziny wiedzy. Nie stanowiła także systemu i myśli, które możemy uznać za część programu filozoficznego, rozrzucone są we wszystkich jego pismach, także przyrodniczych. Widzi przed filozofią zadania różnej natury, ogólniejsze i bardziej szczegółowe. Ogólniejsze nakazują działania, które powinny uczynić człowieka, społeczeństwo i państwo bardziej rozumnymi, dlatego także należy nakreślić odpowiedni do tych zamiarów plan filozofii politycznej. To w skali społecznej. W 1803 r. pisał: „Trzeba dziś Polakowi przeżyć samego siebie, stworzyć sobie inszą duszę i zamknąć uczucia swoje w ciasnych granicach osobistego bytu. Jest to, prawda, okrutne przeznaczenie, ale jest prawem niczem pokonać się nie mogącej

⁶ *Idem, Rozprawa o nauk matematycznych początku*, [w:] *idem, Pisma rozmaite*, t. II, Wilno 1818, s. 260.

konieczności, której ulec potrzeba. Użyjmy pożytków oświecenia na zrobienie siebie znośnym tak srogo nas dojmującego losu”. Zdaje sobie sprawę ze stanu i możliwości kraju, który sam, własnymi siłami nie może wybić się na wolność.

Ten stan rzeczy – pisał w liście do przyjaciela w 1802 r. – póki trwać musi, póki się stały porządek rzeczy nie ułoży w Europie: od czego niezmiernie jeszcze oddaleni jesteśmy. A rozsądnie i prawdziwie ojczyznę kochający Polak w cierpliwej spokojności nie powinien o tym zapominać, że słaby i że to co teraz ma, jest skutkiem wymuszonej przypadkami sprawiedliwości. Powinien się w cichości ćwiczyć i oświecać; wprawiać w rozsądek i umiarkowanie, w poznanie i zgłębianie dawnych swych przywar: azaliż łaskawe Nieba nie zjawią dla niego czasów szczęśliwszych⁷.

Prócz bogactwa i armat trzeba także, aby w Europie rządziła „ścisła sprawiedliwość”. Tymczasem pozostaje praca. Najpełniej i jasno przedstawił swoje zamiary w czasie mowy rektorskiej wygłoszonej w roku akademickim 1809/1810. Powiedział wtedy, jako rektor uniwersytetu rosyjskiego: „Padła Grecya pod ciosem rozhukanego szczęściem i drapieżnego Rzymu, ale przez nadzwyczajne płody dowcipu [tj. rozumu], mądrości i talentu nie przestanie żyć w pamięciach ludzkich jako przedmiot podziwiania i jako wzór do naśladowania wszystkim wiekom i narodom”. Perspektywa dla działań była jasna i wytyczona.

Szczegółowe zalecenia dotyczyły filozofii. Metodologia tego programu również znajdowała się pod ciśnieniem oświecenia, a więc głosiła uznanie dla doświadczenia i faktów. Pierwszy jego kontakt samodzielny z obcymi prądami nastąpił w czasie podróży. Gdy droga wiodła przez Niemcy, miał okazję stwierdzić sławę Wolffa i Leibniza, ale mimo słów uznania dla osiągniętych postępów cywilizacyjnych w Niemczech, widział również istniejące zagrożenia dla Polski z Zachodu. „Od lat blisko tysiąca, Teutony, ciągle mają dążność zwrotu od zachodu na północ, ciągle zawalali coraz obszerniej słowiańskie siedliska. Podstępem, znowami, bojem lub też przez samych Słowian nieroztropnie powoływani, bądź narzucstwem, bądź małżeństwem podzierżając w tych narodach trony, rozszerzali swoje nad Słowianami panowanie”. Dostrzegł również proces germanizacji ludności polskiej na ziemiach włączonych do Prus i Austrii. Ale filozofii niemieckiej nie znał i jest wielce wątpliwe, czy z takim obciążeniem był zdolny do obiektywnej oceny dziedzictwa Kanta. Prawdą jest, że struktura i styl Kanta nie jest subtelny, zdania długie, z licznymi okresami zdań pobocznych, których język polski wprost nie znosi, ale przyznaje, że w narodzie niemieckim są wielcy uczeni. Zaleca więc, aby Polacy uczyli się od Niemców zasad dobrej i wydajnej pracy, porządku i dyscypliny. Twórczość Kanta natomiast oceniał jako przedłużenie metafizyki scholastycznej i filozofię spekulatywną, a znaczyło to tyle, że jest oderwana od rzeczywistości. A takiej filozofii Polacy potrzebują najmniej, szczególnie w okresie,

⁷ Cyt. za: M. Straszewski, *Jan Śniadecki, jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce*, Kraków 1875, s. XL.

gdy trzeba budować podstawy ekonomiczne i społeczne przyszłego odrodzenia. „Co nas wprowadza w doskonały *sceptycyzm*, to jest, że nauka Kanta, gdyby się mogła utrzymać, dowodziłaby, że umysł ludzki nic ani pojąć, ani poznać nie jest zdolny”⁸. Odrzuca kantowskie imperatywy moralne i przedstawia własny obraz moralności.

Trzeba być Montesquieu’em, żeby zrozumieć pierwszą zasadę moralności w Kancie. Oprócz tego, inaczej sobie wystawi prawodawstwo Neron i Kaligula, a inaczej Marek Aureliusz i Washington; więc zasada Kanta dlatego jest zła, że nie jest do zrozumienia dla wszystkich i że w różnych charakterach ludzi różne brać może znaczenie [...]. Ale obierzmy ją ze szkolności i metafizycznego pedantyzmu, a zamieni się na tę: *czyń drugiemu to, co byś chciał, żeby tobie czyniono*; albo: *nie czyni drugiemu tego, czego byś nie chciał, żeby tobie czyniono*. To każdy uczuje i rozumie. Powiedzą, prawda, kantyści, że to jest *empiryzm*, ale też ten jest nieodparty zarzut przeciwko *Krytyce praktycznego rozumu*, że Kant [...] z rozumu oderwanego od czucia, od rzeczy i ludzi chce wyprowadzić prawidła moralności. Porządek towarzyski i skłonności serca ludzkiego powinny być nigdy nieoddzielne w uwadze nauki obyczajowej, bo moralność wypływa z pierwszego, a być razem powinna urządzeniem żądz i poruszeń woli człowieka⁹.

Chociaż niektóre elementy etyki Kantowskiej oceniał krytycznie, ale życzliwie, to jednak innych koncepcji Kanta nie rozumiał. Uważał także ją za „barbarzyńską rewolucję” i zamaskowaną nauką Malebranche’a, co już było grubą przesadą i raczej może stanowić podstawę podejrzenia, że pism Kanta po prostu nie czytał, gdyż język niemiecki znał słabo¹⁰.

Śniadecki znał natomiast filozofię oświeceniową, zarówno francuską, jak i angielską. Wysoko cenił Locke’a. W czasie pobytu w Anglii zainteresował się jednak bliżej szkocką odmianą filozofii zdrowego rozsądku, reprezentowaną przez Thomasa Reida i Dugalda Stewarta. Wykorzystał jej wątki w swoich rozprawach, usiłując nimi przewyciężyć „wysilone szperania” filozofii niemieckiej, jak i „zbytne uleganie w zmysłach” filozofii oświeceniowej we Francji¹¹. Swoją *Filozofię umysłu ludzkiego* wzorował na traktatach angielskich o umyśle. To właśnie w tym dziełku najsilniej dochodzi do głosu szkocka odmiana filozofii zdrowego rozsądku, ale tłumaczył ją zgodnie z empiryzmem, bez tradycyjnego natywizmu. Miała być ona dla naszego podróżnika argumentem przemawiającym przeciwko filozofii romantycznej i aprioryzmowi I. Kanta.

Nie uważał za celowe zagłębianie się w metafizykę, nie uważał zresztą jej za podstawę uprawiania filozofii. „Powiadają – pisze – że nie dowiódłszy bytu ciał wszystkie wiadomości nasze są bez fundamentu; niechby i tak było, choć nie jest, dosyć że takie jakie są, pokazują się dla nas zbawienne i pożyteczne, a nawet gruntowniejsze niż

⁸ J. Śniadecki, *O filozofii*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. II, Kraków 1958, s. 201.

⁹ *Idem, Przydatek*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. II, s. 241-242.

¹⁰ *Idem, O filozofii*, s. 201.

¹¹ *Idem, Filozofia umysłu ludzkiego czyli rozważny wywód sił i działań umysłowych*, [w:] *idem, Pisma rozmaite*, t. IV, Warszawa 1834, s. 5.

dziwactwo i upór, na które rozum nie jest bronią skuteczną”. Mimo nieznamości metafizyki można z powodzeniem uprawiać nauki. O sobie powiadał, że jest realistą, tzn. „u mnie rozumieć, nie jest to przestać na słowie [...], ale rzecz ze wszystkich stron i względów dojrzeć, nabyć jej jasnego i czystego pojęcia, nazwać ją właściwie, a potem zrozumiały wydać w tłumaczeniu co myślę”. A w innym miejscu pisze:

Jestem przecie w znaczeniu Kanta materialistą, bo trzymam, że nie masz w człowieku najogólniejszej nawet myśli, która by nie wzięła swego początku od zmysłów, i która bez ich pomocy bliższej lub odleglejszej wypływała prosto z czystego rozumu. I znowu chociaż wrażeń zmysłowych, obserwacji i doświadczeń nie mam za naukę, ale za materiał do niej, z którego rozum wywodzi i tworzy pasmo prawd ogólnych, fenomena zmysłowe wiążących i stanowiących naukę. Jestem wszelako empirykiem, bo żadnych myśli, pojęć ani prawd wrodzonych umysłowi ludzkiemu nie znam i dostrzec nie mogę¹².

Odrzucał jednak takie teorie filozoficzne, które ograniczają jej zadania do „zglobiania ludzkiego umysłu”. Działanie poznawcze umysłu ludzkiego może być poznane *a posteriori*, czyli przez skutki jego działań, „przez swoje dzieła i twory”. Filozofia tak nakreślona powinna obejmować logikę, rozumianą także jako metodologię nauk, matematykę, fizykę i etykę. Później doszła do tych przedmiotów także matematyka. Ważny dział filozofii stanowiła antropologia filozoficzna, obejmująca naukę o człowieku. Jej rdzeniem jest jednak etyka ucząca zasad właściwego, moralnego postępowania. Filozofia w ujęciu Śniadeckiego, zgodnie ze swoimi stoickimi źródłami, powinna bowiem uczyć „właściwych postępów życia”, prawdziwy zaś mędrzec nie schodzi „z drogi sprawiedliwości”. Dostrzega także, że filozofia jest związana również z naukami szczegółowymi i tym uzyskuje ona scjentyistyczny charakter. Filozofia oderwana od nauk szczegółowych ma charakter nienaukowej metafizyki, a więc przypomina twory podobne do filozofii scholastycznej. „Stąd łatwo rozumieć, pisze, jak bredzić muszą w naukach owe mniemane filozofy, którzy żadnej nauki z gruntu nie poznawszy, stanowią prawa dla rozumu ludzkiego na wszystkie; owe uniwersalne pedagogi, którzy układają przepisy jak uczyć tego, czego sami nie umieją. Są to ślepi, którzy uczą sztuki widzenia”. Sugeruje, że metafizyka jest jednak wskazana, ale jej przedmiot i zakres ujmuje niezależnie od dotychczasowych ujęć. „Metafizyka ta jest potrzebna, bo bez niej nie byłoby umiejętności i nauk. Jest ważna, bo jest prawdziwym ćwiczeniem władz ludzkiego umysłu, jest pożyteczną, co chodzi koło rzeczy nas dotykających, około ich własności i prowadzi do ich poznania i przystosowania, to jest oświeca nas o rzeczach i uczy ich używać”. Nie jest to jednak dawna metafizyka, tylko taka dyscyplina, która nie może istnieć niezależnie od dyscyplin szczegółowych i dlatego może być zidentyfikowana z filozofią naukową¹³.

¹² *Idem, O filozofii*, s. 188-189.

¹³ J. Żuraw, *Jan Śniadecki. Polak i Europejczyk*, Częstochowa 1995/1996, s. 55.

Późniejsi nasi filozofowie traktowali jego twórczość jako zapowiedź prepozytywizmu polskiego. Nawiązywano więc do jego empiryzmu, teorii wiedzy opartej na faktach. Wskazywał bowiem na to, że poznajemy tylko zjawiska, fenomeny, które mogą być albo zmysłowe, albo umysłowe. Opierając się na materiale historycznym, dowodził, że „znamy tylko fenomena i skutki do uważania, że prawdziwa fizyczna przyczyna jest to także fenomen i skutek, z którego inne wypływają”. Umysł kieruje się własnymi zasadami metodologicznymi, które tworzą istotę tej nowej metafizyki, a zmierza do poznania przyrody. Jako przyrodnik bowiem dostrzegał złożoność, jak i jedność całej przyrody, a główne zadania widział w poznawaniu i formułowaniu jej praw. Cenił abstrakcję jako narzędzie poznania, widział jej ważną rolę w konstruowaniu „prawdziwego poznania rzeczy”. Dostrzegał również jej ograniczenia, gdyż wieść może do fantazji, gdy przekroczone są naturalne granice umysłu:

Odrywanie [tj. abstrakcja] robi w nas coraz rozleglejszy widok rzeczy, ale ten widok umysłowy im się dalej rozciąga, tym jest niewyraźniejszy i ciemny [...]. A że marzenie nieskończoności i bezwzględności wychodzi z granic obserwacji doświadczenia, zdaje mu się, że bez obserwacji i doświadczenia można myśleć, stąd wszystkie próżniackie szperania scholastyków, stąd jeszcze sceptycyzm i idealizm¹⁴.

W zagadnieniach religijnych był zapewne deistą. Nie interesował się bezpośrednio religią jak Staszic, ale w swoich pismach jako przyrodnik podkreślał rozdział filozofii, nauki od religii i teologii. Pisał krótko, że „księgi Objawienia” nie są „traktatem fizycznym”¹⁵. Dodajmy jednak, że nie zwalczał samej religii jako takiej, ale naukowe i społeczne roszczenia jej duchownych.

Postawa filozofa jest bliska tzw. deizmowi państwowemu. Przypomnijmy, że po uchwaleniu Konstytucji 3 maja postanowiono odbyć w stolicy wielką manifestację z udziałem delegacji młodzieży ze szkół, głównym zaś punktem programu miało być poświęcenie i wmurowanie kamienia węgielnego pod budowę kościoła Opatrzności, jako podzięków za szczęśliwe przeprowadzenie reformy. Niechaj każdy uczy się swojej religii w kościołach i innych świątyniach, ale w szkołach niech nauczyciele uczą moralności naturalnej, na której opierają się wszystkie religie. Szkoła powinna zaszczebiać swoim uczniom, i to niezależnie od ich wiary, podstawowe cnoty społeczne i patriotyczne. Nic dziwnego, że właśnie oświata stanowiła główną domenę jego działalności w okresie wileńskim. Jak później powie Mikołaj Nowosilcow w rozmowie z księciem Adamem J. Czartoryskim, działalność Śniadeckiego jako kuratora i profesora Uniwersytetu Wileńskiego prawie o sto lat opóźniła rusyfikację byłych polskich prowincji¹⁶.

¹⁴ J. Śniadecki, *Filozofia umysłu ludzkiego*, s. 299.

¹⁵ *Idem*, *O filozofii*, s. 182.

¹⁶ A.J. Czartoryski, *Pamiętniki i memoriały polityczne 1776-1809*, wybrał i oprac. J. Skowronek, Warszawa 1986, s. 691.

Józef Maria Hoene-Wroński, czyli filozofia w poszukiwaniu Absolutu

Wyrobiłem sobie już wówczas pogląd na Wrońskiego, którego wiele dzieł w British Museum czytałem. Mierząc go z punktu widzenia zachodniej myśli, określiłem go sobie, jak trzeciorzędnego niemieckiego filozofa, piszącego po francusku i pragnącego uchodzić za Polaka. Znał on wprawdzie odkrycie jaźni, które nazwał „autocreation”, ale nie miał pojęcia o tym powszechnym skarbcu wiedzy, o którym mawiał Platon, że największy mędrzec niewiele do niego może dorzucić. Wyobrażał sobie z butą niemiecką, że od niego dopiero się świat zaczyna i że on sam był w stanie dokonać reformy całej wiedzy ludzkiej. Takie wyobrażenie jest typowo barbarzyńskim i niedopuszczalnym u cywilizowanych ludzi. Jego mania tworzenia nowych wyrazów jest niemiecką wadą, chłostaną w Fauście przez Goethego, gdy mówić każe Mefistofelesowi: „wo der Begriff fehlt, da stellt das Wort sich ein”. Uwielbienie Wrońskiego dla cara, ogromne nadzieje co do przeznaczenia Rosji i Niemiec, przy zupełnym pominięciu powołania Polski – budziły we mnie wstręt i odrazę. Brak wszelkich wiadomości obiektywnych o jego życiu, prócz tego, co sam raczył objawić, budził we mnie także podejrzenie. Udział rzekomy w wojsku Kościuszki i zaraz potem służba pod Suworowem, studia w Niemczech, o których nic nie wiadomo i przywiezienie filozofii Kanta do południowej Francji jako największego postępu myśli ludzkiej – potem wyzyskiwanie naiwnych uczniów jak Arson w celu zbyt kownych wydań dzieł, na które nie znalazłby wydawców, lekceważące traktowanie uczonych francuskich jak Laplace – to wszystko piętnowało go jako awanturnika filozofii nie zaś myśliciela. We Wrońskim poznałem ten typ pseudomyśliciela, który powraca w literaturze okultyzm. Mamy tu ludzi, którzy nie samą wiedzę kochają, ale pozór górowania wiedzą nad innymi¹.

Ostre słowa, krytyczna ocena. Dzisiaj spokojniej od Lutosławskiego patrzymy na dorobek filozoficzny Hoene-Wrońskiego, który oceniać trzeba z dystansu, jaki daje nam czas. Rzeczywiście, Wroński ambicje miał wielkie, chciał umysłem ogarnąć całą wiedzę, główną jego myślą była ludzkość i naród. Koncepcja narodu, oprócz pojęcia jaźni, jest wedle badaczy najbardziej oryginalnym jego tworem. Naród jest wielką rodziną pokrewnych duchów, mających to same przeznaczenie, chociaż składa się z indywidualuów. Łączą się one jednak dla spełnienia wspólnego posłannictwa. Ma znaczenie sakralne w tym sensie, że stanowi ogniwo pośrednie między jednostką a Bogiem. Stąd

¹ W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Warszawa 1933, s. 99-100.

każdy naród ma za sobą albo przed sobą pewną rolę w dziejach do spełnienia. Nie można od niej uciec, jest to brzemień, które trzeba nosić, gdyż w ten sposób realizuje się wola boża. Bolesław J. Gawecki taką postawę zwie – zresztą zgodnie z terminologią filozofa – kracjonizmem albo filozofią absolutną². Ale nie tą ideą prowokował współczesnych. Był przekonany, że los wyznaczył mu zadanie przeprowadzenia wielkiej reformy wiedzy i ludzkiego życia, właśnie życia, gdyż może dać formułę zbawienia ludzkości. Był o tym przekonany tak dalece, że wszelkie nieporozumienia, jakie wywoływał swoimi ideami, postępowaniem i zachowaniem, dalekim od wymogów ówczesnej *politesse*, interpretował jako potwierdzenie takiej potrzeby i jego własnej misji. Działał głównie we Francji, gdzie podobnych reformatorów było wielu i co warto zauważyć, los jednego z nich, Augusta Comte’a, był podobny.

Biografia Wrońskiego, obejmująca lata do 1799 r., tj. do wyjazdu do Francji, jest wielce niepewna. Podstawowe jej dane opierają się jedynie na wypowiedziach samego filozofa, który z latami nie tylko zmieniał i uzupełniał podstawowe fakty swej biografii, ale także je upiększał, nie zdając sobie widocznie sprawy z mnożących się znaków zapytania. Ojciec jego pochodził zapewne z Czech, do Polski przybył z Saksonii na wezwanie hr. Raczyńskiego do budowy pałacu w Rogalinie, a później został architektem Poznania. Józef Hoene urodził się w 1776 r. w Wolsztynie. Uczył się – ale to jest już niezbyt pewne – w Królewskiej Szkole Kadetów, którą ukończyć miał – jak sam podawał – w 1794 r. ze stopniem porucznika artylerii. Jednakże nazwisko Wrońskiego nie figuruje w żadnych spisach jej absolwentów. Jako szesnastolatek uciekł z domu, aby wziąć udział w insurekcji kościuszkowskiej i wtedy dopiero, aby nie odnalazł go ojciec, zmienił swojej nazwisko na Wroński. Brał więc udział w powstaniu kościuszkowskim i w czasie tych wydarzeń oznaczył się sprawnym kierowaniem baterii dział w walkach przeciwko Prusakom. Za celność został nawet przez Naczelnika odznaczony złotym zegarkiem. Już jako porucznik walczył pod Maciejowicami, gdzie został wzięty do niewoli. Zmienił wtedy szybko front i został przyjęty w randze kapitana do wojska rosyjskiego, początkowo do sztabu Suworowa, będąc – jak sam pisze – jego „codziennym gościem”. Ten niecodzienny epizod biografii przedstawiał tak:

Co do stanu politycznego Europy, przyznaję otwarcie, że nie tylko nie orientowałem się co do stanu wszystkich obcych narodów, ale nawet nie wiedziałem co to jest Polska. Widywałem króla, a mówiono o republice, widywałem oddziały rosyjskie, dowiedziałem się jednak, że król Prus zagarnął mój kraj, ale jak się to działo i dlaczego – tego zupełnie nie wiedziałem. Jedynym celem, jaki miałem ambicję osiągnąć, to było doskonalenie się w moim zawodzie; w tym tylko widziałem swój interes i nie dbałem o nic innego. Gdyby mnie zapytano, dlaczego walczę – musiałbym odpowiedzieć: „aby awansować”³.

² B.J. Gawecki, *Polscy myśliciele romantyczni*, Warszawa 1972, s. 26.

³ Cyt. za: L. Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene-Wrońskim*, Kraków 1982, s. 29 i przyp. 47.

Nie można więc mu było zarzucić, w tym czasie przynajmniej, zbyt wielkiego patriotyzmu. W dwuletnim okresie służby u Suworowa dosłużyć się miał stopnia majora artylerii. Wtedy także coraz silniej uświadamia sobie swoją polskość. „Rumniełem się ze wstydu, nie śmiałem nikomu spojrzeć w oczy. Dwa lata pozostawałem w sytuacji, której nawet nie próbuję wyrażać słowami, ośmielam się twierdzić, że nikt nigdy nie odczuwał czegoś podobnego”. W 1797 r., ponoć na wieść o organizowaniu legionów polskich przez Dąbrowskiego we Włoszech, zgłosił w Grodnie dymisję i wyjechał za granicę.

Krótko przebywał w Królewcu, gdzie miał studiować prawo i filozofię i pod koniec 1799 r., po krótkim pobycie w Getyndze i Halle, zjawił się w Paryżu. Kilka miesięcy później dzięki pomocy Kościuszki i Dąbrowskiego dołączył do legionu polskiego w Marsylii. Gdy wycofał się z legionu, dzięki pomocy matematyka francuskiego J.H. Lalanda, któremu przesłał swoje uwagi odnoszące się do jego dzieła o astronomii, uzyskał pracę w obserwatorium marsyjskim, w którym pracował do 1810 r.

Okres ten jest najbardziej twórczy w biografii naukowej Wrońskiego. Opublikował wtedy pracę pt. *Le bombardier polonais*, dzisiaj zaginioną, poświęconą balistyce oraz rozprawę o filozofii Kanta w trzech częściach, pt. *Philosophie critique decouvertee par Kant* (Marsylia 1803), którą przesłał Kościuszcze i Dąbrowskiemu. Cały nakład pozostały tej rozprawy uległ jednak zniszczeniu w czasie pożaru drukarni. Zatracona rozprawa o Kancie była pierwszą większą rozprawą poświęconą Kantowi w tym czasie we Francji, której filozofowie poznawali niemiecki dorobek nie tylko z opóźnieniem, ale także – przekonani o własnej wielkości – z niechęcią. Dotyczy to nie tylko Kanta, ale również dziedzictwa Heglowskiego i współczesnych.

W czasie pobytu w Marsylii zajmował się wieloma tematami. Wydane po latach rękopisy z tego okresu zawierają jego rozważania nt. fizjokratyzmu i koncepcji Adama Smitha, a także skarbowości⁴.

Pisze także pierwsze szkice własnego systemu. Przełomem biografii naukowej Wrońskiego stał się jeden z upalnych dni – 15 sierpnia 1803 r., w święto Marii miał przeżyć olśnienie na podobieństwo Pawła z Tarsu, poznając drogą nagłej intuicji możliwość wywiedzenia całej wiedzy z Absolutu. Z tego też powodu przybrał nowe imię na cześć świętej. Cały system wiedzy miał być oparty na jednej zasadzie bezwzględnej, przystąpił więc do formowania podstaw teoretycznych „filozofii absolutnej”.

Zaczął jednak od reformy matematyki, nauki dającej największą pewność. W 1810 r. pojawił się w Paryżu i przedstawił kilka swoich rozpraw matematycznych osądowi Akademii Francuskiej (w osobie Lagrange’a i Lacroix). Oceny Akademii,

⁴ *Sept manuscrits inédits, écrits de 1803 a 1806 par Hoëne Wroński*, Paris 1879, s. 222. Dzieło zawiera prace o następujących podtytułach: *Filozofia spekulatywna*, *Filozofia języka*, *Filozofia czyli prawodawstwo matematyki*, *Ogólny system prawdopodobieństwa*, *Ekonomia polityczna*, *Kurs geografii*, *Platyna-chemia*.

choćby pozytywne, są jednak wstrzemięźliwe, co wywołuje nowe ataki Wrońskiego zarówno na autorytety Akademii, jak i „urzędowych matematyków”.

Akademia w swym orzeczeniu uznała nowość proponowanych rozwiązań, które opierały się na prawie najwyższym (*loi supreme*), jednakże zarzucano niepotrzebne wiązanie analiz matematycznych z metafizyką, a nawet tworzenie nowej scholastyki. Negatywną stroną jego projektów w zakresie matematyki był niewątpliwie język filozoficzny i wstępy teoretyczne, które utrudniały, jeśli nie uniemożliwiały obiektywną ocenę wartości tych rozpraw. Do tego dołączały się negatywne nerwowe reakcje, pogłębione trudną sytuacją materialną, która nabrała cech dramatycznych, gdy utracił zapomogi, jakie krótko otrzymywał od Ambasady Rosyjskiej w Paryżu, jako były oficer jej wojsk. Nie miał więc dostatecznych środków na utrzymanie rodziny i wydawanie swoich dzieł. Sytuacja uległa istotnej zmianie, gdy poznał nicejskiego bankiera Arsona, który początkowo brał lekcje matematyki, a następnie – zafascynowany jego osobowością – zgodził się finansować wszelkie jego projekty naukowe w latach 1813-1830. Związek ten, początkowo nauczyciela z uczniem, przybrał formę przyjaźni, potem doprowadził do sporów, które kończyły się wieloletnimi rozprawami sądowymi. Jak wykazał proces w 1818 r., bankier miał przekazać filozofowi w różnej formie, na finansowanie prac badawczych, projektów, budowę modeli, druk jego książek i bibliotekę, sumę na te czasy olbrzymią, bo aż 108 516 franków w złocie. Lutostawski skomentował to nieco złośliwie, następująco: „Epizod procesu z Arsonem nie ma wielkiego znaczenia, tylko dowodzi, że czasem za kurs metafizyki można dostać przeszło 100.000 franków złotem, co metafizykowi nie ubliża, bo dowodzi potężnego wpływu, jaki wywarł”⁵.

Dla przygotowania społeczeństw do przyjęcia już opublikowanych rozpraw, a także planowanego trzypięciotomowego dzieła pt. *Tworzenie bezwzględne ludzkości* (*Création absolue de l'humanité*), Wroński począł wydawać pismo „Sphinx”, które później ukazywało się pt. „Création absolue”. Zamiaru tego jednak nie zrealizował do końca, opublikował bowiem tylko wstęp do pisma i dwa jego numery (*Le Sphinx, ou la No-mothétique sêhélienne*).

Jeden z numerów tego pisma wypełnił biuletyn naukowy zawierający *Absolutny schemat architektoniczny encyklopedii wiedzy ludzkiej*, który miał być pierwszym projektem takiego dzieła, zbudowanym jednak jako dedukcja *a priori*. Lech Łukomski, obecnie niewątpliwie najlepszy znawca tej problematyki, zauważa w związku z tym, że

⁵ Zob. W. Lutostawski, *Uwagi o liście powyższym*, „Tygodnik Wileński” (26 lipca 1925 r.), nr 16. Lutostawski poświęcił filozofowi kilka artykułów i recenzji, powiedzmy jasno, nie zawsze napisanych życzliwie, zob.: *Nieznana zasługa Wrońskiego – mesjanizm a neoscholastyka*, „Tygodnik Wileński” (7 czerwca 1925 r.), nr 9; *Wskrzeszenie Wrońskiego – na marginesie prac Instytutu Mesjanicznego*, „Tygodnik Wileński” (14 czerwca 1925 r.), nr 10; *Tajemnica Wrońskiego*, „Tygodnik Wileński” (5 lipca 1925 r.), nr 13.

tablicę powyższą należy uznać za bardzo ramowy i niedokończony zarys późniejszej *Encyklopedii wiedzy ludzkiej*⁶.

W 1820 r. przebywał w Anglii, a potem w Brukseli (1823-1829). Jego pobyt na wyspie był pechowy, okradziony z pomysłów i to przez Tomasza Younga, fizyka kierującego Biurem Długości, wykpiony w prasie przeniósł się do Brukseli, gdzie podobnie wpadł w tarapaty. Gdy po powrocie do Francji Burbonów ponownie starał się o paszport, nieznana ręka policyjna napisała na jego podaniu: „To nie jest niebezpieczny szalenciec”.

W styczniu 1827 r. skierował do papieża Leona XII list będący streszczeniem jego postawy filozoficznej, głęboko przekonany, że jego filozofia bezwzględna stanowi ostateczny cel rozwoju chrześcijaństwa. W przesłanym liście Wroński jest skrajnym racjonalistą, który dostrzega jednak, że negacja praw rozumu przez kler musi doprowadzić do zagrożenia istnienia Kościoła.

Z jednej strony, gdyby się chciało utrzymywać, że rozum jest niewystarczający dla udowodnienia prawd religijnych, Kościół zginie, ponieważ człowiek dziś nie uznaje już innej prawdy, jak tylko tę, którą może on ustanowić przez rozum, ponieważ Bóg obiecał, że Kościół nie zginie tylko pod warunkiem, że będzie zgodny z jego celami; a z drugiej strony, gdyby się chciało przeszkodzić człowiekowi w czynieniu użytku z jego rozumu, zginie gatunek ludzki, bo absolutny rozwój człowieka, prowadzący go do odkrycia prawdy przez samorzutne działanie jego rozumu, jest jedynym możliwym celem Stwórcy⁷.

Najwyższą władzą dla człowieka jest rozum, stąd wniosek, że podstawą dla „odnowienia Biblii może stać się przyjęcie tezy, że ustalenia wyprowadzone *a posteriori* na drodze dedukcji z Pisma św. są zgodne z ustaleniami *a priori*, do których doszła na drodze dedukcyjnej filozofia absolutna”. Wroński przestrzegał przed ujmowaniem nieśmiertelności przez analogię z życiem ziemskim, rozumianym „jako nieskończonego ciągu szczęśliwości”, nieprawdą jest także, że nieśmiertelność stanowi nagrodę za cnotliwe życie, gdyż „moralność nie wystarcza do zbawienia człowieka”. Moralne życie jest warunkiem koniecznym, dlatego że odrodzenie duchowe człowieka, zgodnie z nauką Chrystusa, „musi być jego własnym dziełem”.

Racjonalizm ten jednak prowadził nie tylko do krytyki religii katolickiej. Miał jednoczyć w jedną całość religię i filozofię. Racjonalizacja dogmatów, do której wszak nawoływał, miała ukazać, że pod formą alegoryczną znajdują się rzeczywiste problemy rozumu. Do tego dodać należy moralność autoteliczną, która akcentuje aktywną postawę człowieka, który sam siebie stwarza właśnie jako człowieka. Rozumowanie powyższe opierał na przekonaniu, że cały wszechświat ma charakter racjonalny, gdyż

⁶ L. Łukomski, *op. cit.*, s. 161.

⁷ J. Hoene-Wroński, *Épître écrite en janvier 1827, et destinée au Souverain-Pontife, Léon XII*, [w:] *idem, Réforme absolue du savoir humaine*, t. II, Paris 1847, s. 414; przekład polski J. Jankowskiego pt. *List do papieża o naglącej potrzebie spełnienia religii*, Warszawa 1928.

bez tego założenia nie byłoby możliwe badanie teoretyczne i działanie. Jeśli świat ma mieć charakter racjonalny, to znaczy, że istnieje on wedle prawa, które rządzi rzeczywistością. Ma ono charakter podstawowy, jest więc prawem tworzenia. Znając to prawo, można dokonać rekonstrukcji rzeczywistości, można *a priori* ustalać przebieg zjawisk, a nawet na niego wpływać. Jego poznanie staje się warunkiem skutecznego poznania i działania, jest także schematem bogatym w liczne konkretne przejawy, które ujmują rzeczywistość w jej dynamizmie. Na podstawie tegoż prawa Wroński klasyfikował zjawiska, dyscypliny naukowe, ludzkie działania. Filozofia niemiecka stała się w tej perspektywie zapowiedzią filozofii absolutnej.

Filozofia absolutna ma wpływ istotny nie tylko na zmianę postaw epistemologicznych, ale także w polityce. Antynomia Państwa i Kościoła powinna być przezwyciężona przez Unię Absolutną, która powinna „spełnić najwyższe przeznaczenia ludzkości na ziemi”. Szczególna rola przypada w tych działaniach narodom słowiańskim i rosyjskiemu carowi. Powstanie tej unii wyznacza nie tylko przyszłość narodów słowiańskich, ale także ich szczególne zadania mesjanistyczne. Protektorem Unii miał być cesarz rosyjski i pod jego wpływem nastąpi ostateczne zespolenie się kościoła prawosławnego z rzymskim. Głową nowego Kościoła miał zostać papież. Oczywiście programowi filozofii bezwzględnej mogą sprzeciwiać się jedynie „midasi filozoficzni i filozofowie złej wiary”. List nie wywołał jednak pozytywnego echa.

Wroński był nie tylko filozofem i reformatorem. Był umysłem niezwykle wszechstronnym. Wydawał rozprawy matematyczne, które jednak nie spotkały się do dzisiaj z pełną i wyczerpującą oceną ze strony historyków matematyki. Podobnie jest z wieloma innymi jego wynalazkami i propozycjami. Wiele jego pomysłów z matematyki było zbieżne w tym zakresie z próbami Lagrange’a w zakresie teorii funkcji analitycznych. Badał również mechanikę cieczy, oceniając istniejące, formułował teoretyczne zasady nowych przyrządów geodezyjnych. Interesował się zagadnieniami ekonomicznymi, statystyką, mechaniką nieba, budową maszyn drogowych. Z Polakami nie utrzymywał kontaktów, o Mickiewiczu i Towiańskim wyrażał się pogardliwie, a jego pogrzeb – zmarł bowiem w nędzy w 1853 r. – odbył się na koszt księcia Czartoryskiego.

Początkowo zainteresowania Wrońskiego skupiała matematyka. Miała ona stanowić podstawę reformy nauk. Wiedzę matematyczną dzielił na „teorię”, która miała badać istotę wielkości matematycznych i „technikę”, będącą nauką metod dochodzenia ich wartości.

Reforma matematyki miała doprowadzić do sformułowania prawd podstawowych, „za pomocą których filozofia bezwzględna we wszystkich swoich zastosowaniach politycznych i religijnych powinna być ustalona na ziemi”. Reforma ta miała także odkryć w matematyce prawdy podstawowe i metody powszechne i przez to umożliwić w końcu rozwiązanie trzech ważnych zagadnień: wyjaśnienia powstania materii

z pomocą sił, powstania ciał niebieskich z materii, powstanie wszechświata z ciał niebieskich⁸. Już w początkowej rozprawie poświęconej Kantowi pisał również o swoich pracach nad sformułowaniem pierwszej zasady bezwzględnej, tj. „takiej zasady, która mając sama pewność nieskończoną lub boską, byłaby podstawą wszelkiego poznania”. Zastosowanie odkrytego prawa „filozofii absolutu” do historii, polityki, moralności i religii stanowić miało treść doktryny, którą identyfikował z mesjanizmem rozumianym jako program zbawienia ludzkości.

Podstawą filozofii absolutu było twierdzenie głoszące tożsamość $A=A$, czyli identyczność wiedzy i bytu, które wziął od Schellinga. Ujęcie powyższe – wedle filozofa – miało wynikać z krytyki rozwiązań kantowskich, które wprowadziły podział między wiedzą a bytem. Stąd też filozofia absolutu obejmuje „krytykę czystego rozumu” i „krytykę rozumu praktycznego”. W ujęciu kantowskim bowiem wiedza została przeciwstawiona wierze, a nauka – moralności. Kantowska filozofia nie osiągnęła jedności, ale wprost przeciwnie, pogłębiła rozdział między wiedzą a bytem. Do znanych antynomii Kanta dorzucił nową, obejmującą możliwość tworzenia wielkości przestępnej. Krytykował również koncepcje Schellinga, którego system ciążył – zdaniem Hoenego – ku idealizmowi absolutnemu. Rozwiązania Schellinga stanowiły jednakże antycypację wiedzy absolutnej, która w postaci systemu została jednak przedstawiona dopiero przez niego⁹.

Świat rzeczywisty, *réalité*, składa się z dwóch pierwiastków, podmiotowego i przedmiotowego, przejawiających się w rzeczach. Odkrycie Absolutu polegało na tym, że w relacji tych pierwiastków dostrzegł ogólniejszą zasadę, wedle której powstaje rzeczywistość. Absolut jest więc syntezą myśli i bytu, harmonijnym zespoleniem w bycie, rozumianym na podobieństwo idei platońskich. Człowiek może być twórcą rzeczywistości. Filozofia absolutu to także koncepcja ponownego narodzenia się człowieka, czyli wewnętrznego przetworzenia, będącego przygotowaniem do nowego, jakościowo odmiennego życia. A więc czyn, działanie określa jakość jednostki. System Wrońskiego jest więc filozofią „achrematyczną”. Filozofia achrematyczna miała bowiem oznaczać przekroczenie sfery rzeczy stworzonych i analizę zasad podstawowych. Daje czyste doświadczenie transcendencji w sobie, podczas gdy kantyzm i schellingianizm stanowiły filozofię „chrematyczną”, gdyż swoje rozwiązania opierały na relacji myśli do świata¹⁰. Nowa filozofia dociera do najważniejszych zasad wszelkiego istnienia i znosi rozdział istniejący między wiedzą

⁸ Zwane także prawem powszechnym algorytmu, szerzej wyłożone w pracy pt. *Philosophie de la technie algorithmique*, Paris 1815-1817.

⁹ Zob. J. Hoene-Wroński, *Wykład filozofii niemieckiej*, [w:] *idem, Prolegomena do mesjanizmu*, t. I-III, Lwów 1922-1925.

¹⁰ Od greckiego *chrema* – rzecz, czyli filozofia chrematyczna, to filozofia materialnego przedmiotu, rzeczy stworzonych. Jej przeciwieństwem była filozofia achrematyczna.

a bytem, dokonując ich syntezy w bezpośrednim oglądzie. Jak widać, ujęcie powyższe było bardzo bliskie husserlowskiej redukcji transcendentnej. Z rozważaniami tymi związane były skomplikowane tablice „warunkowania”, przedstawiające zależności systemów rozumu i świata. Jego zainteresowania mesjanistyczne związane były z nową filozofią sehelanizmu (od hebrajskiego *sehel*: ‘rozum’), którą popularyzował w swoim piśmie. Nowa idea filozofii była także religią, która miała uwolnić ludzi od celów względnych, ziemskich i potęgować rozwój celów wiecznych. To, co wieczne, wyraża się w pięknie, stąd główną dziedziną rozważań miały być sztuki piękne. Nowa religia traktowała chrystianizm jako przygotowanie do jej przyjęcia. Z chwilą, gdy miała zostać zaakceptowana przez klasy oświecone, miano wyłonić Radę Świata, która będzie kierować ludzkością. Historia jednak to suma różnych celów o zróżnicowanym charakterze. Są one stopniowo realizowane w dziejach i najsurowiej wnioskują, że mimo różnorodności muszą one wieść do jakiegoś ostatecznego i wspólnego celu. Historia ma więc nie tylko swój cel, ale także swoje spełnienie, kres. Przyszłość jest także końcem dziejów. W ten sposób historiozofia staje się również nauką. Historiozofia jest także zależna od punktu widzenia, z którego historyk dokonuje oceny dziejów. Powstaje w ten sposób historia filozoficzna, świadoma swoich założeń, podczas gdy wszelkie inne próby empirycznego wyjaśnienia biegu dziejów opierają się na dowolności.

W historii przejawia się również głęboko ukryty cel rozwoju człowieka i ludzkości. W dziejach „rozum szuka sam siebie”. Historia pozwala człowiekowi uświadomić i pogłębić własną rozumność, wyzwolić się od presji przyrody. Jeśli odkrycie Absolutu z jednej strony miało być kresem historii, to z drugiej strony odkrycie to pozwalało na analizę i badanie przeszłości od strony sensu ogólnego tego, co minęło. Postęp ludzkości to przede wszystkim postęp wiedzy ludzkiej, wszystkie czyny ludzkie, w tym również moralność, zależą od postępu w tej dziedzinie. Odbywa się on wedle praw i kieruje się ku coraz to wyższym celom. Na każdym odrębnym stopniu postępu wiedza ludzka, jaka została wyprowadzona z tych zasad, otrzymują nową formę i sferę zastosowań. Przystosowują się do niej „wszystkie czynności ludzkie”. Całość dziejów daje się podzielić wedle Wrońskiego na trzy epoki: epoka pierwsza to epoka celów względnych. Jest to przeszłość ludzkości, którą z kolei można określić wedle czterech celów, jakie przyświecały poszczególnym jej fazom. Zmienność celów określa zatem różnorodność czynności. Istnieje więc kult dobrobytu fizycznego, miłości płciowej (Egipt i Wschód), następnie kult sprawiedliwości i heroizmu (Grecja, Rzym), „kult czystości maksymalnej i ufność w Bogu” z kolei stanowi istotę chrześcijaństwa. Pewność wiedzy stała się przedmiotem kultu epoki rozpoczętej przez reformację. Są to jednak cele cząstkowe, wyrażają one bowiem tylko te aspekty człowieczeństwa, jakie pojawiły się w poszczególnych fazach tej epoki. Pierwsza era pozwoliła jednak na przejście do następnej ery „celów pośrednich”, będącej okresem anarchii, konfliktów

wywołanych głównie niezależnością rozumu w poszukiwaniu prawdy. Oprócz napięć społecznych era ta niesie ze sobą jednakże nową świadomość, potrzebę „absolutnego zwierzchnictwa” i „absolutnego autorytetu”¹¹.

Historycy filozofii tego okresu wskazują, że filozof zawarł w tej wizji nie tylko określony program i historiozofię, ale także receptę na reformę czasów współczesnych. Również one są wypełnione antynomią rozumu i poznania, która znalazła swój wyraz w ukształtowaniu stronnictw liberałów i konserwatystów. Walka tych stronnictw politycznych dotyczy ujęcia poznania, moralności, religii i polityki. Zwalczając się wzajemnie, mają one „rację i racji nie mają”, „słuszność mają tylko względnie”, jednakże „są jednakowo fałszywe, gdy się je rozważa absolutnie”. Chociaż ich walki przynoszą w konsekwencji wiele zagrożeń, to także są „wielkim dobrodziejstwem Stwórcy, którego celem przynaglić człowieka, aby w głębokiej ciemności wytworzył sam jasność wyższą”. Walka tych grup politycznych jest więc właściwym krokiem zmierzającym ku realizacji przyszłego dobra. Przeczucie dobra trzeba jednak przetworzyć w wiedzę. Kant nie rozwiązał ostatecznie antynomii umysłu, a jedynie je opisał. Nie mógł, gdyż czysty byt, pojmowany jako *noumen*, pozostawił poza zasięgiem umysłu. Tym samym istota zjawisk była niepoznawalna, człowiek nie mógł poznać istoty rzeczywistości. Stąd postawa Kanta jest dualistyczna, akceptując rozum, ograniczył jego moc do świata zjawisk, wiarę zaś odniósł do świata *noumenów*. Granica między wiedzą a bytem jest przeto główną przeszkodą na drodze do Absolutu. Kantyzm tym samym, jako propozycja filozoficzna, nie może stać się podstawą nowego systemu. Również krytycznie oceniając postulaty Fichtego, Wroński zauważa, że dopiero filozofia Schellinga przyniosła próbę przewyciężenia antynomii kantowskich w postaci ich syntezy. Przyjmując ideę tożsamości wiedzy i bytu, dotarł tym samym do „cechy zewnętrznej absolutu”. Filozofia Schellinga stała się również niemiecką filozofią narodową, manifestując powołanie narodowe Niemców. Realizuje się ona w świecie spekulacji, gdy u Francuzów ich osiągnięcia przejawiają się i urzeczywistniają w świecie czynu personifikowanego w działaniach Napoleona. Przewyciężenie tych ograniczeń daje dopiero „rzeczywistość absolutu” i tym samym Prawda liberałów staje się identyczna z Dobrem konserwatystów.

Propozycje filozoficzne Wrońskiego w płaszczyźnie społecznej miały ułatwić zorganizowanie stanu harmonii socjalnej, stąd też był to program ugodowy i konserwatywny, który rzeczywiste napięcia społeczne i polityczne przesunął w sferę urojoną. Koncepcje filozoficzne Wrońskiego wywołały wiele sporów, chociaż głównie w środowisku polskich filozofów i myślicieli XIX w. Natomiast sam myśliciel niewiele pisał o „dawnej ojczyźnie”, a filozofii narodowej po prostu nie uznawał.

¹¹ Zob. *idem*, *Prodrom mesjanizmu, albo filozofii absolutnej*, Lwów 1921; *idem*, *Metapolityka*, Warszawa 1923; *idem*, *Odezwa do narodów cywilizowanych*, Warszawa 1922.

Wielka reforma ludzkości może być dokonana przez syntezę czynu i myśli, a więc złączenia działań dwóch narodów, które przodują w tym zakresie: Francji i Niemiec. Koncepcja filozofa miała za zadanie odsłonić istotę narodowych celów i zadań, odkrycie zaś prawdy absolutnej pozwolić miało na rozwiązanie antynomii kantowskich. Prawda absolutna miała stać się dobrem absolutnym i zaniknąć miały wszystkie sprzeczności. Po 1830 r. odszedł od tej koncepcji i począł głosić mesjanizm narodów słowiańskich kierowanych przez cara Rosji¹².

Przez Mikołaja I miało się objawiać prawo boże. Była to nie tylko koncepcja historiozoficzna, ale również jednoznaczny program przywództwa politycznego Rosji¹³. Słowianie mają bowiem szczególną misję historyczną, gdyż ich narody reprezentują ciągłość i postęp historii, ich misja polega natomiast na syntezie niemieckiej myśli (czyli filozofii) i francuskiego czynu (czyli programów społecznych) oraz na osiągnięciu ostatecznego celu. W płaszczyźnie moralnej polega na osiągnięciu absolutnego dobra. W płaszczyźnie politycznej oznacza reformę absolutu życia ludzkiego, w płaszczyźnie poznawczej oznacza natomiast poznanie absolutnej prawdy. Osiągnięcie tych celów oznacza koniec historii. Słowianie zamykają tedy drugą epokę antynomii i rozpoczynają epokę prawdy, będącą ostatnią epoką w dziejach. W epoce tej nastąpić ma realizacja „Królestwa Bożego na Ziemi”. Osiągnąwszy poznanie absolutu, człowiek tym samym zdobędzie nieśmiertelność, zrówna się z Bogiem, a czas historyczny, zmiana zostaną zastąpione trwaniem.

Koncepcje historiozoficzne Wrońskiego, rozbudowana idea mesjanistyczna narodów słowiańskich pod przewodnictwem Rosji i cara wywarła jednak – pośrednio – wpływ na kształtowanie się tzw. filozofii narodowej i poglądy np. W.S. Sołowjowa. Nie tylko jako inspiracja, ale również jako antyteza ich własnych rozwiązań. Mickiewicz niejednokrotnie wypowiadał się o mesjanizmie filozofa, który wieszczą posądzał po prostu o plagiat jego własnych idei filozoficznych. Ostrej krytyce poddał jego koncepcje początkowo Trentowski¹⁴. Libelt natomiast w dziele pt. *Filozofia i krytyka* wymienił Antoniego Bukatego jako naśladowcę Wrońskiego¹⁵. Część spadku rękopiśmienniczo po Wrońskim znalazła się drogą zakupu w Kórniku, niektóre natomiast jego rozprawy w przekładzie na język polski ukazały się nakładem Instytutu Mesjanistycznego w latach międzywojennych. Nie doczekał się jednak pełnej oceny jako filozof. Bardziej doceniono go jako matematyka. Uznaje się jego zdobycze w tym zakresie, wprowadził

¹² Zob. *idem*, *List do papieża o naglącej potrzebie obecnej spełnienia religii*, Warszawa 1928.

¹³ *Idem*, *Odezwa do narodów słowiańskich względem przeznaczeń świata*, Paryż 1848; *idem*, *Épître a S.M. l'Empereur de Russie*, Metz 1851.

¹⁴ W artykule B. Trentowskiego *Hoene Wroński czyli mesjanizm polsko-francuski mieniący się ostatecznym zjednoczeniem filozofii z religią, rok 1844*; natomiast w późniejszej swojej ocenie zawarł już jego pochwałę: „On wielki jako filozof, wielki jako matematyk, wielki jako humanista”.

¹⁵ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, t. I, Poznań 1845, s. 196-221. Bezpośrednim kontynuatorem Wrońskiego stał się oprócz Bukatego także Leonard Niedźwiecki.

bowiem m.in. do równań różniczkowych wyznaczniki funkcyjne, które matematyk angielski Tomasz Muir nazwał wyznacznikami Wrońskiego. Dzisiaj natomiast poglądy Hoene-Wrońskiego zaliczane są do pokantowskiej filozofii idealistycznej¹⁶.

Koncepcje Wrońskiego odegrały aktywizującą rolę w polskiej świadomości filozoficznej tego wieku. Niektóre jego propozycje, jak idea posłannictwa i mesjanizmu, były niewątpliwie bliskie kształtującej się filozofii narodowej. Ale także jego wizja czasów współczesnych jako ery antynomii, dążenie do syntezy wiedzy i uczucia w koncepcji czynu, idea szczególnej roli świata słowiańskiego jako twórcy i realizatora nowej epoki kończącej historię zyskiwały na uznaniu. Każdy z późniejszych przedstawicieli kształtującej się filozofii narodowej widział w filozofii Hoene-Wrońskiego to, co chciał. Nieliczni krytycy jedynie dostrzegali w jego systemie – poza oryginalnością sformułowań – także nowe wartości. Do nich należy także Stanisław Brzozowski, który podkreślał nie tylko wagę jego refleksji na temat kreacjonizmu i racjonalizmu, ale również zauważył jego zainteresowanie całym złożonym procesem autokreacji człowieka¹⁷.

¹⁶ Zdaniem B.J. Gaweckiego, który stał się jednym z wyznawców i znawców jego systemu, „kto wie nawet czy nie jest to (obok heglizmu) szczytowe dokonanie w tym zakresie”, zob. także B.J. Gawecki, *Józef Hoene-Wroński*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Warszawa 1960, s. 558-559.

¹⁷ „Hoene Wroński sformułował istotnie w terminach teologicznych rys najbardziej zasadniczy, wyróżniający Europę Zachodnią od wszelkich innych kultur: człowiek dąży do tego, by stać się własnym, świadomym stwórcą, by samego siebie swobodnie i świadomie tworzyć”, S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910, s. 16.

Edward Dembowski, czyli polska lewica heglowska i czyn powstańczy

Tak żył prędko, chciwie, gwałtownie, jak gdyby najmłodszemu z nas wszystkich najwcześniejszą miała wybić ostatnia godzina. Alchemik, co by wziął trzech ludzi z burzliwymi i sprzecznymi skłonnościami, czterech innych z cnotą najwznieśliwszą, pomieszał razem, utłukł w moździerzu, zalał wodą wiślaną, zagotował przy wulkanie, odcedził przy księżycu, trochę podsycił siarką i saletrą miałby dopiero essencję podobniutką do takiego [...] człowieka¹,

pisła o Edwardzie Dembowskiu Narcyza Żmichowska. A żył szybko, jak pochodnia spalała się w różnych działaniach, aby w końcu zginąć w lutym 1846 r., w czasie rewolucji krakowskiej, mając 24 lata. Pozostawił po sobie rozrzucone pisma, listy, szkice, recenzje, które dopiero przed laty zebrano w całość i wydano w Bibliotece Klasyków Filozofii.

Był niezwykle utalentowanym człowiekiem, cała jego twórczość dowodziła, że jawił się w nim umysł nie tylko wybitny, ale i rzadki. Miał krytyczny stosunek do przeszłości szlacheckiej i jej barokowej kultury łacińskiej, której przeciwstawił kulturę rdzenną, ludową. Krytykował również oświecenie w Polsce za naśladowanie obcych wzorów, a kiedy upadła Polska szlachecka, szybko dostrzegł kształtowanie się nowej, „nie jednej kasty, ale całego ludu”. Pierwszy zadał też pytanie: czy upadek polityczny „jestże to śmierć narodu, czy tylko śmierć chromego, przeżytego porządku rzeczy?”.

Początkowo był heglistą, później, po paru latach działalności politycznej, która zweryfikowała jego poglądy filozoficzne, odszedł od systemu Hegla i stworzył podwaliny polskiej filozofii narodowej, którą zwał filozofią twórczości. Idea twórczości treściowo jednak różniła się od pomysłu Hoene-Wrońskiego. Interesował go bowiem świat realny, a więc historia i polityka. Miał jednak kilka punktów wspólnych z filozofią Cieszkowskiego. Dembowski uświadamiał sobie, że kraj nasz znajduje się w trudnym okresie wyborów, będzie więc zmuszony naśladować w filozofii innych, przejmować inne teorie, bądź też pójść swoją drogą, stworzyć własną. Próżni bowiem w tym zakresie być nie może, natura jej nie znosi. Jeśli Polacy nie stworzą własnej filozofii,

¹ Cyt. za: L. Przemski, *Edward Dembowski*, Warszawa 1953, s. 46.

to będą zmuszeni do nieudolnych imitacji obcych pomysłów. Dotychczasowe jednak próby stworzenia filozofii narodowej nie były systematyczne i nie dały spodziewanych owoców. Orientował się, że dwa narody europejskie, których dorobek znał, Niemcy i Francja przodują w filozofii. Ich zdobycze charakteryzuje jednak rozdziew między światem myśli a światem czynu. Francja nastawiła się bowiem na działanie i realizację własnych teoretycznych pomysłów, a Niemcy rozwijają jedynie teorię. Likwidacja tego stanu „jest właśnie zadaniem dzisiejszego czasu, więc wystąpić musi naród, którego posłannictwem będzie spełnić to zadanie dzisiejszego czasu, naród, który wypadki pracy Francji i Niemiec w krew i żywot swój przejmie i na zawsze czyn z myślą skojarzy”².

Ta nowa filozofia będzie jakościowo odmienna od prób niemieckich i francuskich, przewyższy ich ograniczenia, stając się „wiedzą twórczości”. Stanie się ona podstawą przyszłości świata, który porzuci dawne metody kontemplacyjne, a naród, który tę zasadę przejmie, „tworzyć będzie posłannictwo swoje i przyszłość swoją; myśl jego będzie czynem, a czyn jego będzie myślą”. Naród taki przodować będzie wśród pozostałych narodów. Tym narodem, stwierdza Dembowski, może być tylko naród polski.

W artykule pt. *Myśli o przyszłości filozofii* Dembowski notuje: „W Polsce zakwitnie filozofia, Polska wniesie w filozofię nowy pierwiastek, zdobędzie jej nowe stanowisko. Będzie to więc filozofia, w której odbija się narodowość, będzie to filozofia narodowa”. Trafnie także zauważa, że owa osobliwość filozofii polskiej, jej narodowa cecha przejawiać się będzie w różnych działach filozofii ze zróżnicowaną siłą.

I tak w logice narodowość tylko w tym odbić się może, że ogólne stanowisko, z którego polscy filozofowie zapatrywać się będą na wszechprawo, różne będzie od stanowiska na przykład heglowskiego. Kategorie wszechprawa nie mogą nosić piętna narodowości, i to tak we wszystkich umiejętnych gałęziach, jak w matematyce [...]. Stąd jakkolwiek dałoby się usprawiedliwić nazwanie logiki, fenomenologii, filozofii przyrody albo fizyki, matematyki narodową, jednak takie nazwanie, które bardzo dobrze przypada ze względu na zdobycie stanowiska i wniesienie nowego pierwiastka do filozofii, nie jest właściwe dla tych umiejętności, w których naród nie wnosi nowych pierwiastków, nowych żywiołów.

Cechą narodu polskiego jest bowiem twórczość, jest nią „napiętnowane życie polityczne, filozofia, umnictwo [czyli sztuka], prawo, literatura i mity pierwotne ludu naszego”. Filozofia twórczości nie będzie jednak tylko martwą literą, „nie pokaże się oderwaną od żywota, nie będzie martwą abstrakcją, lecz będzie podwaliną bytu społeczeńskiego”³. A więc filozofia twórczości to nie tylko teoria, ale szeroki program przebudowy społeczeństwa. Jedynie na tej drodze naród polski może spełnić swoje powołanie, a także „spełni posłannictwo narodów tworząc co chwila wyższą rzeczywistość wolności”.

² E. Dembowski, *Myśli o przyszłości filozofii*, [w:] *idem*, *Pisma*, t. IV, Warszawa 1955, s. 364-365.

³ *Ibidem*, s. 364.

Filozofia narodowa miała dwa korzenie. Nawiązując do Mochnackiego, powie, że pierwszym jest jego własne, narodowe dziedzictwo kulturowe, drugim natomiast współczesna filozofia innych krajów, głównie Niemiec i Francji. Rozwój filozofii narodowej to głównie proces syntezy sięgającej w przestrzeń historyczną i w płaszczyznę współczesną. Nawiązanie polskiej filozofii do osiągnięć innych narodów, do istniejących poglądów i stanowisk polegać będzie na twórczym ich przewyciężeniu, tzn. wchłonięciu i asymilacji. Posłannictwo narodu polskiego w zakresie filozofii będzie więc ściśle związane z jego działalnością. Myśl ta miała swoje podteksty polityczne, które dla Polaków były czytelne. Dembowski musiał się bowiem liczyć z cenzurą austriacką i dlatego hasła polityczne były prezentowane w terminologii filozoficznej. Wniosek jednak był zrozumiały: naród polski musi się zaktywizować, rozwinąć filozofię twórczości, przejść od stanu marazmu do czynu, dokonać nieodzownych przemian w oświacie, moralności i organizacji społeczeństwa albo ulegnie i na zawsze zniknie z historii. Ratunek znajduje się przeto w nim samym, w jego postawie. W ten sposób program filozofii stawał się także programem odrodzenia politycznego narodu.

Zwróćmy uwagę na to, że podkreślając szczególną rolę twórczości w tworzeniu i odrodzeniu się narodu, Dembowski uważał, że tą drogą obejmie on całą przyszłość człowieczeństwa, rozwoju społecznego, filozofii i umnictwa, czyli sztuki. Naród polski, jako jedyny wśród narodów europejskich, rozwija jego zdaniem filozofię twórczości stanowiącej oryginalny wkład do kultury światowej. Przykładem osiągnięć w tym zakresie jest polska szkoła filozofii, której hasłem jest „tworzę więc jestem” oraz koncepcja czynu Cieszkowskiego. Dembowski, kiedy wskazywał na te osiągnięcia, nie wiedział jeszcze, że autorem *Filozofii ekonomii politycznej*, w której znalazło swoje rozwinięcie powyższe hasło, był jego cioteczny brat, Henryk Kamieński.

Ten społeczny radykał i demokrat, krytyk heglizmu i zwolennik lewicy heglowskiej urodził się 25 kwietnia 1822 r. w rodzinie szlacheckiej, zamożnej i arystokratycznej. Matka odziedziczyła znaczny majątek w Klementowicach, ojciec zaś, Leon Dembowski, ekonomista i prawnik, był posłem i pojawiał się w otoczeniu ks. Adama Czartoryskiego. Popierał politykę księcia Druckiego-Lubeckiego, zmierzającą do stopniowego uprzemysłowienia kraju. Młody Edward przebywał początkowo w rodzinnym majątku, otoczony prywatnymi nauczycielami, a od 1837 r. w Warszawie. Wiosną 1840 r. udał się w towarzystwie ojca w kilkumiesięczną podróż po Śląsku, Nadrenii i północnych Włoszech, a jesienią 1841 r., już po powrocie do kraju, ożenił się. Uzyskany od ojca pokaźny majątek umożliwił mu swobodną działalność i realizację własnych pomysłów. Zaczął od wydawania czasopisma pt. „Przegląd Naukowy” wspólnie z Hipolitem Skimborowiczem. Większość pierwszych numerów wypełniał własnymi pracami, samodzielnymi artykułami i informacjami o osiągnięciach w zakresie różnych nauk oraz filozofii krajów europejskich. Była to także ważna rola wydawanego przezeń pisma. W Warszawie brał żywy udział w spotkaniach literackich, utrzymywał

kontakty m.in. z Narcyzą Żmichowską, Cyprianem Norwidem, a także Henrykiem Kamieńskim. Jako filozof początkowo fascynował się Heglem. Fascynacja ta ujawnia się wyraźnie w jego wczesnych artykułach pt. *Stanowisko wiedzowe terażniejszości, Wiedza i świat, Obraz układu wiedzy*. W tym pierwszym okresie jego twórczości ukazała się również większa i syntetyczna rozprawa pt. *Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech*, świadcząca także o tym, że młody Dembowski śledził szczególnie bacznie osiągnięcia niemieckie w filozofii.

W 1842 r. nawiązał kontakty ze Związkiem Narodu Polskiego, który rzeczywiście przygotowywał powstanie narodowe. Do pracy w tej organizacji wciągnął także swego krewniaka, Henryka Kamieńskiego, wtedy już uznanego autora *Prawd żywotnych narodu polskiego*. Gdy w sierpniu 1843 r. wyjechał do Wielkopolski w celu nawiązania kontaktów z tamtejszymi organizacjami politycznymi, policja carska wykryła działalność Związku Narodu Polskiego w Warszawie i znaczącą polityczną rolę Dembowskiego w tej organizacji. Wydano nakaz jego aresztowania i tym samym uniemożliwiono mu powrót do zaboru rosyjskiego.

W Poznaniu, chociaż poddany kontroli policji pruskiej, włączył się do prac Związku Plebejuszy Stefańskiego. Formułuje wówczas program radykalnej rewolucji ludowej, w którym lud uznaje za główną siłę społeczną.

W latach 1843-1844 publikował głównie w czasopiśmiech poznańskich. Powstało wtedy kilka artykułów, które są ważne dla rekonstrukcji jego poglądów: *Stanowisko przyszłości filozofii, Twórczość jako żywioł samorodnej, naszej polskiej filozofii, Twórczość w żywocie społeczności, Kilka myśli o eklektyzmie, O postępach w filozoficznym pojmowaniu bytu*. W artykułach tych Dembowski przedstawił koncepcję twórczości, krytykę eklektyzmu i koncepcję historiozoficzną. Kiedy w październiku 1844 r. otrzymał nakaz opuszczenia Wielkopolski, udał się do Brukseli, gdzie odwiedził Lelewela, a już w lutym 1845 r. znalazł się na terenie Galicji. Zjawił się tam jako przedstawiciel Centralizacji Poznańskiej Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, z zamiarem włączenia się do miejscowych działań zmierzających do zorganizowania powstania. Był przekonany, że z chwilą jego wybuchu znajdzie ono poparcie ze strony społeczeństwa, a szczególnie chłopstwa. Chociaż był to okres ożywionej działalności politycznej, Dembowski zdołał opublikować dwie ważne prace: *Piśmiennictwo polskie w zarysie* oraz *Myśli o przyszłości filozofii*. W czasie wybuchu powstania krakowskiego Dembowski zajął w imieniu władz Rządu Narodowego Wieliczkę, a gdy przybył do Krakowa na czele uzbrojonego oddziału górników, został sekretarzem dyktatora Tysowskiego. Dążąc do uzyskania szerokiego poparcia społecznego, opublikował dwa ważne dla losów rewolucji krakowskiej teksty, artykuł pt. *Rewolucja i lud* oraz odezwę pt. *Do wszystkich Polaków umiejących czytać*. Występuje w nich z żądaniem zniesienia wszystkich przywilejów stanowych, zniesienia pańszczyzny i uwłaszczenia chłopstwa, a więc rzeczywistej likwidacji pozostałości feudalnych. Na wieść o zbliżającej się do

Krakowa proaustriackiej rabacji stanął na czele procesji, która miała wystąpić przeciwko zbliżającym się oddziałom wojsk austriackich. Na Podgórzu, a więc faktycznie na przedmieściach Krakowa, 24 lutego 1846 r. doszło do walki z oddziałem austriackim i Dembowski zginął.

Poglądy Dembowskiego kształtowały się w dialogu z dziedzictwem heglowskim, z „filozofią bezwzględnego stanowiska”. Doskonale znał niemieckie piśmiennictwo filozoficzne, uświadamiał sobie, że heglizm w tym czasie, tj. w połowie XIX w., znajdował się na rozdrożu. O dziedzictwo mistrza berlińskiego wiedli spory młodohegliści z przedstawicielami prawicy heglowskiej. Dembowskiemu bliżsi byli młodohegliści, tacy jak L. Feuerbach, D. Strauss, B. Bauer. Często cytuje i omawia ich rozprawy. Za nimi podejmuje także klasyczne tematy heglowskie, tj. filozofię dziejów i estetykę.

Znał także systemy teoretyczne francuskich socjalistów utopijnych, Saint Simona i Fouriera. Orientował się także w osiągnięciach polskich, w zdobyciach polskiego romantyzmu, który ukształtował jego recepcję heglizmu. Przypomnijmy, że romantyzm podkreślał rolę uczucia w kształtowaniu życia duchowego, w oddziaływaniu podmiotu na świat i innych ludzi, w przewyciężeniu rozdzwiewku między bytem a myślą. Istotny wpływ na formowanie się jego filozoficznych poglądów miał także klimat intelektualny ukształtowany w Warszawie i w innych zaborach przez działalność Lelewela, Mickiewicza, Mochnackiego, Cieszkowskiego, Kamieńskiego i innych. Pojawiające się pytania podporządkowane były zagadnieniom naczelnym związanym z problematyką narodu i ludu jako przyszłego nosiciela przemian. Problemy ideologiczne miały podteksty filozoficzne i odwrotnie, tradycyjne pytania filozofii wymagały rozwiązań ideologicznych. Jego koncepcja filozofii kształtowała się równoległe do procesu powolnego odchodzenia od „filozofii bezwzględnego stanowiska”, czyli systemu heglowskiego. Dembowski przeżywał swoje czasy jako okres szczególnych napięć społecznych, okres wielkiego przełomu, który miał przynieść zmianę nie tylko Polsce, ale całej ludzkości. Filozofii przypisywał zasadniczą rolę w tym procesie odnowy, a jego własna wizja zespalала wiedzę z czynem, uczucie i rozum, naród z ludzkością, jednostkę ze społeczeństwem. Punktem wyjścia filozoficznej syntezy Dembowskiego była ocena istniejącej sytuacji, którą wartościował, opierając się na kategoriach heglowskich.

Rozstrój rozdzierający w tak okropny sposób dzisiejsze społeczeństwo, wtrącający w nieprzejrzaną otchłań cierpień każdego śmielszych uczuć a poczciwej myśli człowieka, skazujący na wieczną niedolę całe warstwy towarzystwa, całe narody, rozstrój taki nie skądinąd pochodzi, jak z trwającego jeszcze rozdwojenia myśli i czynu. Gdzie rzucisz okiem, wszędzie ujrzysz odmęt walczących ze sobą sprzeczności, ku którym pogodzeniu nie ma się wcale; przedzielone nieprzebytym rozstępem pojęcia jakby na wysmiew przechadzają się społem niby nieodstępni towarzysze, a gdzie się kolwiek jawią, przynoszą ze sobą nieskończoną boleść. Wolność i konieczność, nieskończoność i skończoność, dobre i złe, duch i materia wszędzie się razem ukazują, a nie masz ognia, które by je zbliżało i łączyło. Te wszystkie sprzeczności stają się widowymi

w różnych dzielnicach świata. W dziejach rozstap kościoła i rzeczypospolitej, w filozofii pojęcia niepojednane Boga i świata, w człowieku pojedynczym różność duszy i ciała – to są owe sprzeczności. Atoli są one tylko różnymi przejawami jednego i tego samego przeciwieństwa, przeciwieństwa świata myśli i świata czynu.

Dramat świata daje się więc zredukować do podstawowej antytezy myśli i czynu. Towarzyszy jeszcze w tych pierwszych pracach młodemu Dembowskiemu heglowskie przekonanie o końcu dziejów, które wedle berlińskiego filozofa znalazły swoje urzeczywistnienie w ustroju Prus. Po 1844 r. Dembowski nie akceptuje tych idei. Prusy wzięły wszak udział w podziale Polski i z równą siłą jak pozostali ciemieńczy zwalczały wszelkie dążenia niepodległościowe u Polaków. Akceptacja stanowiska heglowskiego, w którym proces dziejowy był podporządkowany i usprawiedliwiony określonym celem, byłaby więc zgodą na rezygnację z wyzwolenia kraju spod rządów znieprawdowanych zaborców. Heglowski koniec dziejów to przecież także koniec wiary w odrodzenie Ojczyzny. A więc precz z Heglem! Stosunki społeczne i polityczne mogą być zmienione. Uderzenie w doktrynę Hegla ponawiane jest wielokrotnie.

Odnotujmy, że w tym samym prawie czasie, w którym Dembowski odchodził od heglizmu, inny polski filozof, August hrabia Cieszkowski, pisał swoje główne dzieło, *Ojciec Nasz*. Łączy te dwie postaci kult wybitnych jednostek jako przywódców narodu, kult poświęcenia, pracy i bohaterstwa. W pierwszej fazie twórczości, przed 1843 r., w pracy pt. *Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych* Dembowski przejmuje od Cieszkowskiego jego rozumienie roli uczucia i uznaje je „za jeden z żywiołów świata” oraz koncepcję czynu będącego wynikiem nowego ujęcia zadań filozofii. Ale widoczne były także różnice w ich poglądach, które ich dzieliły. Odmiennie patrzyli na rolę heroizmu i poświęcenia. Heroizm Cieszkowskiego opiera się bowiem na wierze w nieśmiertelność jednostkową duszy ludzkiej, a więc ma oparcie religijne. Dembowski natomiast ujmował heroizm bez złudzeń, jego wizja heroizmu zakładała, że jest on już sam dla siebie cenną wartością i nagrodą. Jednostka jest wolna, ulega nie tylko konieczności, czyli prawom natury, ale także jest wolna dzięki uczuciu, które jest potężnym czynnikiem motorycznym. Dlatego starcie się tych dwóch sił, konieczności i wolności, przejawia się nie tylko w dziejach, w przyrodzie, ale także w samym człowieku.

Gdy Hegel utożsamiał byt z myślą, zdaniem Dembowskiego popadał w sprzeczność z ideą Absolutu, który ma być bytem doskonałym. Myśl sama nie może być bytem, „myśl bez uczucia nie istnieje”, podobnie jak nie ma uczucia bez myśli. A dalej, myśl bez uczucia jest zimna, bez miłości, a jeśli nie ma miłości, to i nie żyje. Czynnikiem stwórczym jest więc miłość, uczucie, czyli myśl nie jest przyczyną, ale skutkiem. Wniosek taki wyprowadził już jednak Kamieński. Jeśli zdaniem Hegla myśl jest pierwszą postacią bytu, to uzasadnione jest rozważanie rozwoju ducha i rozwoju materii. Ale rozwój ducha ma charakter pojęciowy. Poza tworzeniem nie ma twórczości. W przy-

pisie do artykułu *Myśli o przyszłości filozofii* daje głęboką uwagę świadczącą o jego dalszym odejściu od wizji heglowskich: „Idea heglowska rozwijająca się w logice jest tylko prawem życia nie zaś prawem żyjącym, [...] jest, mówiąc religijnie, myślą Boga w świecie [...], stąd wyższość twórczości nad ideą heglowską okazuje się jasno”⁴.

W płaszczyźnie religijnej idea heglowska może więc być identyfikowana z myślą Boga, ale nie z jego dziełem. Być rzeczywistym to znaczy tyle, co być zmysłowym i nie jest przypadkiem, że właśnie w tym miejscu Dembowski powołuje się na rozprawę L. Feuerbacha pt. *Filozofia przyszłości*, akceptując jego utożsamienie rzeczywistości ze zmysłowością. Heglizm przestaje być trwałym układem odniesienia dla poglądów Dembowskiego, jest tylko filozofią „myśli i nie bynajmniej sfery życia” tożsamej z działaniem, czynem, twórczością. W ten sposób wcześniejszą, romantyczną kategorię uczucia zastąpiła kategoria zmysłowości, stąd też tworzenie jest nie tylko myślą, ale także czynem. Jeśli wszystko, co jest rozumne, jest także wolne, to znaczy tyle, że jeśli cokolwiek „nie jest rozumne i wolne, to nie jest bytem, to nie istnieje, jest fałszem, przesądem złudą, upiorem przeszłości”⁵.

Koncepcja twórczości jest niewątpliwie naczelną w systemie Dembowskiego. Wyrazem twórczości jest sztuka (czyli umnictwo wedle jego terminologii), tworzenie nowych dzieł przekształca także samego ich twórcę. „Z chwilą jednak gdy powstaje utwór, twórczość artystyczna »marznie« i faktycznie kończy się. Jedynie twórczość społeczna nie kończy się na samym dziele, które idzie już samodzielnie w świat. Jest to działalność społeczna, która jest także twórczością dziejową”. Stąd wszelka twórczość literacka, pisanie dla narodu jest także jego przekształcaniem, dla pisarza zaś twórczość rozumiana jako podjęcie nowego obowiązku jest także początkiem prawdziwej wolności.

Jej podstawą jest rozbudowana teoria bytu, którą z dawną metafizyką łączy jedynie terminologia. Byt jest jeden i stanowi podstawę wszystkiego, co istnieje. Dopiero w procesie rozwoju uzyskuje określoność, a więc znane przypadłości, które czynią go konkretnym. W rozprawie pt. *Kilka myśli o eklektyzmie* zauważa, że o tym, co nie jest, myśleć nie można. A więc o nicości nie można myśleć. Odzywają się znane odgłosy starych prowienieneci takiego ujęcia, które w interpretacji Dembowskiego ma likwidować dualizm materii i nicości. Można tedy myśleć o bycie bez przedmiotu, ale nie można rozważać przedmiotu bez bytu. Byt w przedmiocie po prostu jest i dlatego też ma pewien cel, który nie może być zewnętrzny, gdyż wtedy sam byt byłby jedynie środkiem. „Prawem istnienia bytu jest postęp. Postęp jest, bliżej go oznaczając rozwojem, bo byt postępując jest zawsze sam sobą: bliżej, postęp jest życiem”⁶.

⁴ *Ibidem*, s. 366.

⁵ *Ibidem*, s. 375, przyp.

⁶ *Idem*, *Kilka myśli o eklektyzmie*, [w:] *idem*, *Pisma*, t. III, Warszawa 1955, s. 340 i nn.

Chociaż akceptuje heglowskie ujęcie bytu utożsamianego z myśleniem, to jednak do tego prawidła dodaje, że równie ważną funkcję spełnia uczucie. Byt więc to jedność myśli i uczucia. Jedność uczucia i myśli jest twórczością. Ujęcie twórczości ukazuje nam stopniowe odchodzenie Dembowskiego od Hegla, twórczość bowiem nie ma wyłącznie charakteru logicznego. Konkluzja ta dowodzi także, że Dembowski wyszedł poza kredowe koło koncepcji heglowskich i nie ograniczył się do idei Cieszkowskiego. Przyjął jego naukę o racjonalnym charakterze rzeczywistości, świat bowiem podporządkowany jest zasadom logiki i stanowi całość harmonijną. Ale racjonalność rzeczywistości jest jedynie jednym z warunków istnienia ładu moralnego, który wynika z tego, że byt jest także uczuciem. Zważmy jednak, że jeśli Hegel za absolut uważał myśl, Cieszkowski wskazywał na rolę czynu, to Dembowski poszedł dalej, dokonał syntezy poprzednich stanowisk, dla niego Absolutem jest twórczość, która jakościowo jest czymś różnym od czynu pozbawionego uczucia, jest bowiem „jednią myśli i czynu”⁷. Owa jedność bowiem nie przejawia się wyłącznie w sferze heglowskich pojęć, ale jest przede wszystkim istotą działania wywołanego namiętnościami jednostki. Uczucie musi się pojawiać wspólnie z myślą, inaczej jest szaleństwem, lecz sama myśl bez uczucia staje się martwa. Stąd też uzasadniony jest wniosek, że twórczość jest złączeniem myśli i czynu. „Prawda więc, do której filozofia przyszłości dochodzi, jest: Twórczość jest strojnością uczucia i myśli, twórczość jest jednoznaczna z bytem. Jest to pierwsza z zasad zasadniczych filozofii przyszłości, która dlatego także przybiera nazwę: filozofia stanowiska twórczości”⁸.

Ta najcenniejsza koncepcja filozoficzna Dembowskiego służyła jako podstawa rozważań dalszej problematyki. Uczucie, miłość to dwie ważne kategorie przejawiające się w procesie samorealizacji jednostki. Myśl i uczucie zespalają się bowiem w jedno w ludzkiej osobowości, która w ten sposób może być rozumiana jako bezpośredni efekt twórczości. Uczucie tedy znajduje się także u podstaw ludzkiej osobowości, jest warunkiem harmonii. Myślenie przepojone uczuciem miłości, czyli myślenie etyczne staje się w ten sposób siłą integrującą ludzką osobowość. Aby działać, nie wystarczy wiedzieć, znać prawdę, trzeba także być dobrym. Opierając się na koncepcji twórczości, Dembowski podejmuje liczne tematy szczegółowe z zakresu historiozofii i estetyki.

Twórczość zostaje utożsamiona z tworzeniem i przestaje być abstrakcyjną kategorią heglowską, logicznie porządkującą rzeczywistość. Podmiotem twórczości staje się człowiek, a bogactwo jego działań, przejawiające się właśnie w twórczości, jest dowodem różnorodności jego samego.

⁷ Na powyższe konsekwencje trafnie zwraca uwagę, w niedocenionym niestety przez badaczy studium, B. Urbankowski, *Myśl romantyczna*, Warszawa 1979, s. 194.

⁸ „Jest ono ściśle logicznym następstwem pojęć poprzednich bytu jako *myśli* u Hegla i bytu jako *czynu* u Cieszkowskiego, a obejmuje cały ogrom pojęć wszystkiego, pojęć postępu i filozofii przez to samo” (E. Dembowski, *Kilka myśli...*, s. 341).

Twórczość wyższą jest od idei, która jest dopiero zasadą tworzenia, a nie samym rzeczywistym tworzeniem; wyższą jest od ducha, który już jest twórczy, ale ta jego twórczość jest dopiero *przymiotem* ducha, występuje jako *nierzeczywista* przyczyna tworzenia, a nie zaś jako samo tworzenie nie cierpiące w sobie żadnego oderwania, będące najwyższą rzeczywistością⁹.

Zasady te tworzą nie tylko nową antropologię filozoficzną, ale także stają się programem działania dla Polaków. Na nich powinna się także wesprzeć przyszłość filozofii. „A na silnej wiedzy podwalinie zajaśnieje młodzieńczy żywot narodu”. W ten sposób nowa filozofia stanie się oparciem dla nowego bytu społecznego.

Niech więc o tym pamiętają miłośnicy filozofii w Polsce. Ich przedmiot jest stanowczo ważnym w życiu narodu, a dlatego ich praca jest kapłaństwem. Ich życiem niech będzie miłość narodu, ich hasłem twórczość; inaczej okażą się upiorami przeszłości, nie zjedną sobie rodaków i pójdą do obcych szukać pociechy w kilku marnych oblaskach [blaskach, odbiciach], zagłuszać świadomość własnej marności wymuszonymi pochwałami¹⁰.

Koncepcje filozoficzne służyły Dembowskiemu w uzasadnianiu jego programu politycznego i społecznego. Ważny jest z tego powodu jego artykuł pt. *O dążeniach dzisiejszego czasu*, w którym zawarta jest głęboka analiza istniejących nurtów reformatorskich w Kościele i filozofii postheglowskiej¹¹.

Dembowski dostrzegał historyczną i społeczną rolę Kościoła. „Spojrzenie w dążenia czasu spojrzeniem jest w dzisiejsze religii i polityki stanowisko [...] i zwykle nawet przekonanie człowieka religijne odpowiada przekonaniu jego politycznemu; radykalista w rzeczach wiary bywa powszechnie radykalistą społecznym”. Katolicyzm odszedł od swoich pierwotnych źródeł, wyrodził się „w niedbanie i obojętności względem ziemskich stosunków, szczęścia lub nieszczęścia, bogactwa lub nędzy, wolności lub zysku”. Skutkiem tego było poddanie się wiernych „pod ucisk i niedolę dla pozyskania zbawienia”. Najważniejszym żywiołem chrześcijaństwa okazał się ascetyzm, a nie etyczność. „Bliźniego mamy kochać tylko dla miłości Boga, tylko dla pozyskania życia wiecznego”. To katolicyzm także doprowadził do odrzucenia narodowości w imię oderwanego od rzeczywistości uniwersalizmu. Wyrażał on zgodę na ucisk narodowy jednych narodów przez potężniejsze, a efektem tego była zgoda chrześcijańskich przecież narodów Europy na rozbiory chrześcijańskiej Polski. Istniejący ustrój społeczny opiera się na przemocy, która może być wieloraka. Oprócz fizycznej także w postaci „przemocy własności” i „przemocy umysłowej”. Pierwsza ma wiele odcieni.

Wszelka niewola względem rządu skutkiem jest istnienia własności, albowiem lud przycho-
dząc do świadomości przez bieg naturalny rozwijania się dziejowego, poznaje i odczuwa swoją

⁹ *Idem, Myśli o...*, s. 368-369.

¹⁰ *Ibidem*, s. 369.

¹¹ *Idem, O dążeniach dzisiejszego czasu*, [w:] *idem, Pisma*, t. IV, s. 378-388.

niewolę, lecz chociaż jest mocniejszy i fizycznie i duchowo, jarzma zrzucić nie może, bo interesem materialnym osób mających przemoc własności, tj. płaconego od rządu wojska, urzędników i panów, jest, aby ludowi nie dozwolili rozwinąć się; wojsko, urzędnicy straciliby płacę, panowie musieliby przestać darmo chleb zjadać, próżnować i hulać, boby uboższymi się stali. A tak niewola względem rządu zależy i jest skutkiem istnienia własności¹².

Cytowany fragment dotyka najważniejszych problemów społecznych i politycznych narodu polskiego, który znalazł się w niewoli. Dembowski-radykał społeczny uważał, że to warunki społeczne, stosunki własnościowe utrudniają zmianę. Na tej podstawie można dojść do wniosku, że wszelka zmiana sytuacji politycznej będzie wtedy jedynie możliwa, gdy będzie złączona z rozwiązaniem istniejących stosunków społecznych. „Wszystkie rzeczypospolite upadały dlatego, że istniała przemoc własności”.

Istnienie własności jest także hamulcem w rozwoju oświaty i źródłem przemocy umysłowej. Filozof więc wskazuje, że chłop, pracując cały dzień, nie ma czasu zdobyć jakiegokolwiek wiedzy, gdyż musi ciężko i z trudem pracować na chleb. Stan tej izolacji ludu od oświaty jest wzmacniany także działalnością Kościoła, gdyż „skutkiem przemocy umysłowej księża w wiekach średnich najdespotyczniej jarzmili i gnębili ludy słabsze umysłowo niż ich kasta, choć i ta raczej ciemnoty, nie oświaty była prawodawczynią”¹³. Zniesienie własności jest więc warunkiem zdobycia wolności przez lud, a

zniesienie własności odbyć się może tylko przez bezwzględną wspólność, człowiek ma potrzeby materialne, więc nasycić je musi, więc z własności użytkować musi; tylko więc indywidualnie można się wyzwać z własności, a to przez bezwzględną wspólność. Lud będzie miał własność, nikt z pojedynczych osób nie będzie jej miał.

Stąd wspólnota własności staje się warunkiem rzeczywistej wolności ludu. Cele nowsze możliwe są jednak do osiągnięcia poprzez wprowadzenie demokracji, gdyż „demokracja [...] jest początkiem wszelkiej radykalnej społecznej reformy, a jako taka zawiera wszystkie reformy (z odrzuceniem utopizmu, czyli strony urojeń w tych reformach) w sobie i kończy się rozwinięciem w jednię społeczną”¹⁴.

Rychło po śmierci filozofa, który zginął od zabłąkanej kuli i został pochowany we wspólnym grobie, pojawiła się legenda, że jednak nie zginął. Austriacy dokonali więc ekshumacji grobów, aby znaleźć jego ciało i przekonać się, czy Dembowski rzeczywiście zginął. Chłopstwo krakowskie jednak nie było przekonane, powiadano, że widziano jeszcze Dembowskiego w 1863 r.

¹² *Idem, Twórczość w żywocie społeczności*, [w:] *idem, Pisma*, t. III, s. 236.

¹³ *Ibidem*, s. 237.

¹⁴ *Idem, O dqżeniach...*, s. 387.

Karol Libelt, czyli polska krytyka Hegla

To jedynowładztwo rozumu i nadawanie wszystkiemu sankcji robi bezpośrednio stanowisko krytycznym i nadaje właśnie wysoką jego wartość. Rozum wszędzie szuka siebie i gdzie siebie nie znajduje, prawdy nie znajduje, ale fałsz, nie sąd, ale przesąd. Rozum więc pochodnią prawdy i przy jej świetle świat ciemności odróżnił ciemności od jasności, istotę prawdy od pozoru prawdy. Jest to jak się rzekło, duch oświecicieli, który z nami jest po wszystkie wieki i naucza nas wszelkiej prawdy,

pisał Libelt w pracy pt. *Filozofia i krytyka* w 1845 r. Heglistą był niewątpliwie i jednym z pierwszych uczniów mistrza berlińskiego.

Popularność heglizmu ograniczała się jednak w tym czasie do salonów literackich. Funkcjonował on początkowo jako rodzaj popularnego światopoglądu salonowego, opartego na znajomości kilku podstawowych tez Hegla. W samej rzeczywistości widziano realizację heglowskiej dialektycznej triady, ale ujmowanej w sposób strywalizowany. Popularny w tych środowiskach był skrajny racjonalizm, wszak kategoria rozumu odgrywała przeciwieństwo w poglądach Hegla ważną rolę, oraz panlogizm. Zgadzano się również z innym twierdzeniem niemieckiego filozofa, który powiadał, że rzeczywistość znajduje się w ciągłym procesie rozwoju. W kategoriach politycznych twierdzenie powyższe dawało pociechę i nadzieję na zmianę niekorzystnej sytuacji, a więc uzasadniało wyczekiwanie na odrodzenie państwowości.

Polska filozofia w pierwszej połowie XIX w. nie miała rangi europejskiej. Wybitnych zawodowych filozofów nie mieliśmy, co nie jest zresztą cechą tego tylko okresu. Uniwersytet Krakowski – po reformie Kołłątajowskiej – orientował się na kantyzm i eklektyzm. Chociaż rektor uczelni ściągał z różnych zaborów doświadczonych profesorów, to jednak uczonych o znanych nazwiskach nie udało mu się zatrudnić. Filozofii nauczał tam Michał Wiszniewski, teoretyk pedagogiki i literatury, także psycholog. Propozycję podjęcia pracy na uczelni krakowskiej mieli też zwolnieni z Wilna: Agenor S. Gołuchowski, filozof, a także Joachim Lelewel. Filozofii w Krakowie nauczał kantysta, Józef Emanuel Jankowski. W przekonaniu uczonych z zachodniej Europy kantyzm był intelektualnym anachronizmem. Stąd zapewne wynikało owo lekceważenie

osiągnięć filozoficznych uzyskanych na kresach – jak sądzono za granicą – europejskiej, a więc cywilizowanej ekumeny. Dla uczonych zachodnich miseria polskiej myśli filozoficznej z tego okresu nie ulegała wątpliwości. Jedynie Cieszkowski stanowi na tym tle postać wyjątkową. Swoim dorobkiem sprawił, że należy go zaliczać do grona wybitnych przedstawicieli filozofii europejskiej, a szkoły heglowskiej w szczególności.

Proces recepcji heglizmu uległ przyspieszeniu, gdy wśród uczniów Hegla znaleźli się Polacy: Antoni Zygmunt Helcel (1808-1870) studiował w Berlinie u Saviniego, Hegla i Gansa. Założył następnie w Krakowie „Kwartalnik Naukowy”, który redagował w latach 1835-1836, popularyzując główne dzieła i twórczość Hegla; Romuald Hube (1803-1890) w 1823 r. przebywał przez trzy semestry w Berlinie, słuchając wykładów Hegla. Potem był lektorem i profesorem Uniwersytetu Warszawskiego i zasłynął jako historyk i teoretyk prawa. Poeta Stanisław Garczyński (zm. 1833) studiował krótko prawo w Berlinie i w latach 1825-1829 był słuchaczem Gansa i Hegla. Przebywając w Rzymie, spotkał się z Mickiewiczem, z którym dyskutował na tematy heglowskie. Karol Libelt natomiast studia w Berlinie podjął po 1827 r. i należał do ulubieńców Hegla. Pod kierunkiem starego mistrza napisał rozprawę doktorską pt. *De pantheismo in philosophia*. Do tej grupy w 1833 r. dołączył August Cieszkowski, choć już wykładów samego mistrza słuchać nie zdążył.

Libelt już wcześniej dał się poznać z wyjątkowych zdolności, które związane z pracowitością, musiały dać doskonałe wyniki. Pochodził z biednej rodziny drobnomieszczańskiej, która nie mogła zapewnić mu środków na szkołę i studia, musiał więc liczyć jedynie na siebie. Był bowiem synem szewca poznańskiego. Urodził się w Poznaniu w 1807 r. Jako uczeń gimnazjum pod wezwaniem św. Marii Magdaleny w Poznaniu zwrócił uwagę swoimi zdolnościami, które pozwoliły mu zdobywać – drogą korepetycji, a potem stypendium – nieodzowne środki na naukę. W tym czasie nawiązał ważną znajomość z politykiem i kupcem poznańskim, Panteleonem Szumanem, u którego pracował jako korepetytor jego dzieci. Po ukończeniu gimnazjum, i to ze złotym medalem, uzyskał z pomocą życzliwego mu Szumana stypendium rządowe na studia w Berlinie i jesienią 1826 r. pojawił się nad Szprewą już jako student filozofii. Słuchał wykładów z matematyki, nauk przyrodniczych, ale głównym przedmiotem pozostała filozofia. Będąc na drugim roku studiów, napisał rozprawę na temat filozofii Spinozy, którą zwrócił uwagę wielkiego Hegla, wtedy profesora uniwersytetu berlińskiego. A był to okres jego największych triumfów. Sukces pracy zbliżył Libelta do mistrza, który uważał go za jednego z najbliższych studentów. Z geografii słuchał wykładów Aleksandra Humboldta. Mając plany pracy w zawodzie nauczycielskim, Libelt podjął także studia z filologii klasycznej. Był także aktywny wśród studentów polskich. Na uczelni berlińskiej działał w gronie Polaków – studentów w Towarzystwie Biblioteki Polskiej, współorganizując korporację studentów polskich na wzór istniejących korporacji niemieckich. Musiał być w tym czasie niewątpliwie postacią uznaną i wybijającą się, jeśli

władze uczelni uznały, że powinien – w imieniu studentów – powitać Mickiewicza, gdy ten już sławny i znany pojawił się w Berlinie i zwiedzał uczelnię. Wedle późniejszej relacji Libelta wizyta ta nie była udana. Mickiewicz w Berlinie nie czuł się dobrze, także wśród studentów polskich zbyt chętnie małpujących niemieckie zwyczaje. Nie dzielił z nimi ich podziwu dla Hegla. Zachwycił ich natomiast deklamacją *Farysa*, choć jak notuje Libelt, deklamował „nędznie, bo głos miał prawie piskliwy”. Trafnie zauważa się, że spotkanie z Mickiewiczem stanowiło zetknięcie się dwóch odmiennych światów polskich: litewskiego z naleciałościami rosyjskimi oraz wielkopolskiego z pewnymi już wpływami niemieckimi¹. Mickiewicza i studentów-poznaniaków łączyły bardziej ideały narodowe, dzieliło zaś wiele. Libelt, jako poznaniak, przede wszystkim miał odmienną wizję romantyzmu. Studia uniwersyteckie ukończył w 1830 r., broniąc pracę pt. *O panteizmie w filozofii*, złożoną w rękopisie łacińskim. Obrona i końcowe egzaminy, w których brał udział także Hegel, przyniosła Libeltowi najwyższe noty (*summa cum laude*). Hegel napisał recenzję, chwalać bystrość filozoficzną kandydata, ale nie zgadzał się na ewentualny druk rozprawy „w takiej postaci, jaką posiada, jeśli idzie o stronę stylistyczną”. Po nieodzownych poprawkach Libelt złożył tekst poprawiony, zdał egzaminy i uzyskał tytuł oraz nagrodę w postaci stypendium na podróż naukową po Europie, którą wspólnie ufundowali jego poznańscy opiekunowie: namiestnik książę Antoni Radziwiłł, marszałek Sejmu Sułkowski oraz dawny jego protektor, Panteleon Szuman, w tym czasie prezes Komisji Uwłaszczeniowej w Poznaniu. Uzyskana pomoc finansowa umożliwiła mu podróż do Paryża, ale tam zastała go rewolucja lipcowa, a kilka miesięcy później dotarła do niego wiadomość o wybuchu powstania. Na wieść o powstaniu przerwał swoje wojaże i powrócił do kraju. Wstąpił jako szeregowiec do pułku artylerii i odbył kampanię 1831 r., zdobywając za bohaterstwo wykazane w bitwie pod Chodczą srebrny krzyż *Virtuti et Militari*. Po klęsce powstania wraz z korpusem został internowany w Galicji i po krótkim pobycie w więzieniu austriackim powrócił do Poznańskiego. Krótko był nauczycielem, aby ostatecznie osiąść w majątku żony.

Po wstąpieniu na tron Prus Fryderyka Wilhelma IV w 1840 r. sytuacja polityczna zaboru pruskiego nieco się zmieniła w wyniku złagodzenia cenzury. Nową sytuację pozytywnie ocenił E. Dembowski, który w przeglądzie osiągnięć literackich w 1843 r. zawarł taką opinię: „W Wilnie zupełna wsteczność, w Galicji budzące się dążenia, w Warszawie już walczące ze wstecznymi, w Wielkopolsce już zwycięstwo – to jest drabinka, po której szczeblach od piekielnej otchłani duch literatury polskiej wstępował na wyżynę, na której dziś buja”².

¹ Z. Grot, *Życie i działalność Karola Libelta*, Warszawa 1977, s. 17-18.

² E. Dembowski, *Sprawozdanie z piśmienności polskiej w ciągu 1843 r.*, [w:] *idem*, *Pisma*, t. IV, Warszawa 1955, s. 6.

Kiedy w maju 1840 r. przeniósł się Libelt do Poznania, podjął aktywną działalność, którą prowadził na dwóch płaszczyznach: tajnej, organizując z ramienia Centralizacji Towarzystwa Demokratycznego Polskiego pracę spiskową, oraz jawnej, która redukowałą się do tzw. pracy organicznej. Dużo pisał, wygłaszał wykłady publiczne, a od 1843 r. współredagował czasopismo „Rok”.

Gdy Mierosławski w imieniu Centralizacji wyznaczył termin powstania na 21 lutego 1846 r., Libelt jako przedstawiciel zaboru pruskiego wszedł w skład przyszłego Rządu Narodowego. Kilka dni przed jego wybuchem władze pruskie aresztowały jednak większość działaczy, w tym także Libelta. Mimo tej akcji, powstanie wybuchło, ale tylko w Krakowie. Libelt po uciążliwym procesie został skazany na 20 lat więzienia w twierdzy. Z więzienia wyswobodziła go jednak rewolucja berlińska, która zmusiła króla do ogłoszenia powszechnej amnestii i w marcu 1848 r. Mierosławski wraz z Libeltem opuścili więzienie w Moabicie w Berlinie. Gdy znalazł się w Poznaniu, wszedł w skład Tajnego Rządu Tymczasowego i oficjalnej już królewskiej komisji reorganizacyjnej.

Po wycofaniu się z Narodowego Komitetu występował we Frankfurcie nad Menem w parlamencie ogólnoniemieckim, a potem na Zjeździe Słowiańskim w Pradze. Uchwalony przez zjazd *Manifest do ludów Europy* oparty był na projekcie przygotowanym przez Libelta. Działał również wspólnie z Cieszkowskim w Lidze Polskiej Sejmu Pruskiego, znajdował także czas na pracę naukową i publikację *Estetyki* (1849) oraz *Systemu umniactwa, czyli filozofii umysłowej* (1849-1850). Po rozwiązaniu Ligi Polskiej, grupującej posłów polskich, i „Dziennika Polskiego” Libelt wycofał się z życia politycznego i zamieszkał na wsi. Nie izolował się jednak od działalności społecznej i do 1870 r. sprawował funkcję prezesa sejmowego koła polskiego w Berlinie. Zmarł 9 czerwca 1875 r.

Kilka idei głównych łączyło Libelta z Trentowskim, a także z Cieszkowskim, przede wszystkim dążenie do stworzenia filozofii narodowej. Cel był jednaki, ale różne drogi wykonania tego zadania. Miał to być system, a więc winien obejmować wszystkie dziedziny filozofii i opierać się na niewzruszonych podstawach. Było to zgodne z ówczesną modą. Każdy filozof miał ambicję stworzenia takiego systemu. Można go było sformułować jedynie poprzez przewartościowanie w heglowskim rozumieniu tego słowa, tzn. poprzez przewyciężenie (*Aufhebung*) dotychczasowych osiągnięć filozofii europejskiej. Miała to być na koniec filozofia narodowa, czyli taka filozofia, która będzie głosić narodowy pogląd na świat, ale w formie właściwej filozofii³. O takiej potrzebie mówiono już w epoce przedlistopadowej, gdy wskazywano na filozofię niemiecką, podkreślającą swój związek z duchem germańskim. Podobne hasła gło-

³ S. Harassek, *Prolegomena do filozofii narodowej Trentowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1933, t. XI, z. 3-4.

sił także Mochnacki, dla którego walka o narodowy charakter literatury ojczyzny musiała prowadzić do stworzenia filozofii narodowej. Wielki wpływ na te procesy miała poezja romantyczna, która skłaniała do pracy nad filozofią własną. Uważano, że jest to możliwe przez odrzucenie wzorów niemieckich, abstrakcyjnych i oparcie własnych wysiłków na koncepcji czynu lub twórczości. Wątek ten okazać się miał najistotniejszy. Chociaż był on jednaki dla wielu naszych filozofów, nie szły za nim identyczne programy polityczne. Libelt świadomie wzorował się na Trentowskim, który wedle modnych wzorów epoki stworzył spekulatywny system filozoficzny. Zdaniem A. Walickiego

Jedną z głównych różnic było odmienne pojmowanie stosunku „filozofii narodowej” do literatury, a zwłaszcza poezji. Libelt widział w polskiej poezji romantycznej bogaty „nasiennik filozofii”, wieszczce przeczucie prawd, które ugruntuje naukowo przyszła „filozofia słowiańska”; filozofia, jego zdaniem, winna sięgać do poezji, tłumaczyć jej język na język myśli, uważnie słuchać głosu wielkich poetów i nawet w ich mistycyzmie dostrzegać nowe objawienie ducha narodowego i proroczą zapowiedź „przyszłego nowego żywota narodów słowiańskich”. Autor *Myśli* myślał na ten temat zgoła inaczej: przekonany o wyższości filozofii nad poezją, widział w wybujałości i popularności poezji romantycznej świadectwo niedojrzałości narodu polskiego, a mesjanizm Mickiewicza traktował jako *persuasio delira* (szaleje we łbie), „szalono-jenialne koszałki-opałki”⁴.

Podmiotem takiej filozofii, czyli pierwiastków rdzennych i narodowych, miał być lud. Realizacja tej wizji wymagała oceny stanu obecnej filozofii i ustalenia treści światopoglądu ludu polskiego. Pracy tej poświęcił dzieło pt. *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, która początkowo, w pierwszym swym wydaniu w 1845 r., ukazała się drukiem pt. *Kwestia żywotna filozofii – o samowładztwie rozumu*. Był to jego katechizm i program zarazem. W późniejszych pracach wniósł do niego już niewiele. Był to także oryginalny wariant filozofii narodowej. Bliżej zagadnienie powyższe wyjaśnił w artykule pt. *O posłannictwie dziejowym narodów*, pisząc: „Posłannictwo to nie dzieje się w sposób starozakonny (tj. wedle pojęć mozaistycznych), przez tak zwany lud wybrany, któremu się objawia Bóg [...] i powołuje go do wykonania zamiarów swoich”. To naród ma do wykonania pewną misję dziejową „w rozwoju nieskończonego ducha”. Narody realizują swoje zadania i po ich wykonaniu do głosu dochodzi kolejna nacja, która spełnia własne posłannictwo. Germanowie w ten sposób rozbili pogański Rzym, zamieniając go na chrześcijański. Na realizacji takiego posłannictwa kończy się „żywot” narodu, któremu, na pocieszenie jakby, historia pozostawia jedynie sławę. Narody więc giną, „ustępują z teatru działania, starzeją się i konają”, inne powstają i nie dzieje się to pod wpływem przypadku, ale w wyniku naturalnych

⁴ A. Walicki, *Karola Libelta „Filozofia słowiańska”*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, Warszawa 1967, s. XXIX.

mechanizmów rozwoju „ducha światłości i postępu”. Teraz jednak historia wskazała na Słowian i wzywa ich do działań.

Może z czasem kierownictwo dziejów europejskich przejdzie do plemion słowiańskich, jak to przepowiadają nasi wieszczowie, a dowodzą nasi myśliciele. Wszakże będzie to epoka inna, federacyjna, bratni związek różnych narodowości ze sobą, oparty na równouprawnieniu każdej z osobna. Nie będzie to zabór, niewola, zatracenie, ale dobrowolna unia, swoboda i utrzymanie samoistości. Wszystko za tym przemawia, że jesteśmy na przejściu do tej nowej ery dziejów politycznych i społecznych.

A więc związek europejskich państw słowiańskich ma być tym nowym motorem przemian, podporządkowanych jednak realizacji haseł rewolucji francuskiej, mieszczańskim ideałom wolności, równości i braterstwa. Na czele tego pochodu Słowiańszczyzny ma stanąć Polska. Przekonany głęboko, że „śmierć polityczna nie jest jeszcze śmiercią dziejową”, wskazywał, że ze śmierci politycznej Polska „obudzić się może”. Odrodzenie Polski nie musi być owocem realizacji oderwanej idei mesjanistycznej, ale wyrazem postępu, czyli praw naturalnych, które wiodą rozwój historyczny do „jednej Ojczyzny”. Z tym programem odrodzenia Ojczyzny wiązał się program filozoficzny.

Libelt był przeciwnikiem niemieckiego idealizmu, w swej krytyce tego dziedzictwa postawił nowe pytania o kompetencje rozumu. „Samowładztwo rozumu”, czyli panowanie absolutnego idealizmu filozofii niemieckiej, doprowadziło filozofię jego wieku do kryzysu. Libelt krytykował istniejącą sytuację filozofii, gdyż samowładztwa rozumu nie można pogodzić ze złożonością władz ducha. Filozofia musi „się przerzucić na inne stanowisko” i tym nowym polem aktywności ma być filozofia słowiańska. Zarzuty, jakie Libelt stawiał niemieckiemu dziedzictwu filozoficznemu, były następujące: przypisuje ona rozumowi jedynowładztwo, czyli panowanie rozumu, gdyż „rozum sam całą istotę ducha wypełnia”, a przecież duch nie jest identyczny z rozumem. Istota ludzka nie może być zidentyfikowana z myśleniem, jest jednością wszystkich władz rozumu. Gdyby pójść śladem niemieckiej filozofii, to rzeczywistość zamienia się w dialektykę pojęć, a filozofia staje się logiką. Materialność świata zanika. Argument był niewątpliwie trafny. „Filozofia rozumu”, czyli filozofia heglowska, jako filozofia nowej, krytycznej epoki, „nie ma i nie potrzebuje pierwiastka organicznego, który by coś kształtował, tworzył”. Uwaga ta wzmacnia siłę krytyki poprzedniej, gdyż wskazuje na to, że rozum może się obejść całkowicie bez rzeczywistości. Jest to także filozofia negacji w sensie heglowskim, gdyż jej „duch oświeciciel” zaprzecza, neguje „ducha stwórcy”, czyli jego rolę czynną. Pozostaje więc tylko poznanie. Na koniec jest to również filozofia abstrakcyjna w tym znaczeniu, że jest oderwana od czynu, nie może niczego zmienić w świecie. Jest czystą abstrakcją bez siły twórczej. „Stąd to protestantyzm rozwiązał się w teorii, ale w praktyce stoi silnymi jeszcze korzeniami, ujęty w sercach ludu, i teoria rozumu go nie rozwali, jeżeli się nie oblecze w ciało ukształ-

owane, nie nabierze żywota, ażeby z tym, co ma kształt, poszła w zapasy”. Działanie jest jednak antytezą filozofii rozumu, gdyż jest ono dla niej „pojęciem materialnym”. Gdy polityka oderwała się od moralności, nastąpił upadek państw narodowych, które poświęcono dla idei ponadnarodowego państwa lub ideałów „równowagi europejskiej, nieinterwencji, uzbrojonego pokoju, świętego przymierza itp.”. Racjonalizm tedy stał się fałszywą postawą polityki i jej głównym bożkiem.

Krytyka racjonalizmu i filozofii niemieckiej widoczna jest także w Libeltowskiej rekonstrukcji dziejów idealizmu filozoficznego, obejmującej okres od Kartezjusza do szkół heglowskich⁵. Idealizm niemiecki okazuje się w tym „krótkim obejrzeniu systemów” tworem zacofanym w stosunku do poglądów Spinozy, łączącego poglądy materialistyczne z idealistycznymi. Filozofia niemiecka stanowiła zagrożenie nie tylko ze względu na głoszone interpretacje osobowości Boga i odmienne ujęcie nieśmiertelności jednostkowej ludzkiej, ale również ze względu na swój ukryty panteizm, od którego krok jedynie dzielił heglizm od ateizmu. Twórczość przedstawicieli lewicy heglowskiej, którą Libelt śledził, świadczyła, że obawy te nie były bezpodstawne. Wadą filozofii niemieckiej – wedle Libelta – było odrzucenie substancji spinozańskiej, gdyż tym samym „stała się samą wiedzą, samym pojęciem”⁶. Nie zadowalał go Hegel, to oczywiste, ale słowa krytyki kierował także przeciwko Schellingowi i wskazywał, że „Schelling przyjmuje nawet czyn jako drugą potęgę ducha – ale i ten czyn jest idealnej natury. Albowiem duch tu pojęty jako samo wiedzenie, stąd i potęgi jego nie mogą być czym innym”.

Filozofia niemiecka dysponowała jednak metodą dialektyczną, którą Libelt wysoko cenił, chociaż i ona była jednostronna. *Facit*: filozofia niemiecka rzeczywistość zredukowała do pojęcia, filozofię do logiki, Boga i człowieka natomiast zamieniła w abstrakcję. Dlatego głównym zadaniem filozofii słowiańskiej będzie rehabilitacja świata materialnego. „Umiejętność, a w szczególności filozofia, była dotąd scholastyczną, tj. nie wyszła poza szkołę, odtąd powinna być popularną, tj. ludową, kojarząc się z myślą bożą, która jest w ludzie, i rozwijając takową przez czyn”⁷. Ważna to wskazówka, ukazuje bowiem rolę czynu i ludu w tym dziele stwarzania nowej filozofii.

W związku z powyższymi rozważaniami pojawiają się dwa pytania dotyczące charakteru narodowego filozofii i nieodzowności duchowego dziedzictwa ludu dla jej powstania. Innymi słowy: czy filozofia narodowa jest możliwa i na jakiej podstawie powinna się opierać?

Filozofia w przeszłości miała charakter narodowy, tzn. była związana z narodem, grecka filozofia z Grekami, łacińska w swej początkowej fazie rozwoju z Rzymem itd.

⁵ K. Libelt, *op. cit.*, s. 165-225.

⁶ *Ibidem*, s. 185.

⁷ *Ibidem*, s. 238-239.

I oto przyczyna, że nowy system filozofii, w fundamentach swoich od panującego systemu różny, a posuwający go o jeden szczebel wiedzy ludzkiej wyżej, nie tylko może, ale nawet musi z narodowego, innoszczepowego pierwiastka wypłynąć. Z czego zarazem i ta prawda wynika, że żądać od narodu panującej filozofii – na narodowych żywiołach rozkwitłej i przekwitłej – aby u siebie inny, z narodowymi pojęciami sprzeczny pierwiastek przejął i w nowy wyższy system rozwinął, jest to żądać niepodobieństwo. A zatem nie tylko filozofia może być narodową, ale nie ma innej tylko narodowa⁸.

Ale polskiej filozofii narodowej jeszcze nie było. Jej zapowiedzią jedynie, wedle Libelta, mogły być systemy Cieszkowskiego i Trentowskiego, które, krytykowane przez Mickiewicza za „popadanie w niewolę myśli niemieckiej”, przewyżczyły jednostronnością „niemieckiego stanowiska”.

Filozofia przyszłości kształtuje się zgodnie z prawami dialektyki heglowskiej, stanowi bowiem negację dotychczasowego, niemieckiego dziedzictwa. Będzie nią filozofia słowiańska i wypływać będzie z pierwiastka polskiego, gdyż w nim „najwięcej śladów budzącego się ducha”. Pierwiastka narodowego trzeba jednak szukać w ludzie, którego „narodowość jest jasnością wnętrza”, niepoddaną w dziejach obcym wpływom. Spetryfikowany charakter tej idealizowanej kultury i tradycji ludowej ma dowodzić, że „Opatrzność zachowała nas na inne czasy”. Jest to także tradycja nieskażona, a tym samym cenniejsza od istniejących. Najcenniejszym elementem tej wiary ludu jest bowiem „wiara w ciągłe działanie świata niewidomego na widomy”. Związek tych dwóch sfer, duchowej z materialną, nie stanowił wyłącznej osobliwości dziedzictwa kulturowego polskiego ludu. Jest to cecha charakteryzująca zapewne wszystkie wierzenia ludowe i trafna była uwaga Trentowskiego, który pisał, że wytwory tegoż ludu to nie filozofia, lecz demonomania. Filozofia nie może bowiem wynikać z animistycznych wierzeń ludowych, lecz musi opierać się na osiągnięciach całej ludzkości w tej dziedzinie. Dziedzictwo to należy jednak unarodowić, tj. przedstawić w duchu narodowym polskim, czyli przystosować do potrzeb całego społeczeństwa, wszystkich jego warstw.

Rzeczą filozofów jest, poprzez odpowiednią hermeneutykę znaków i symboli, odczytać ukrytą prawdę. Jest tu także miejsce na mistycyzm, który Libelt akceptuje jako przejście do filozofii słowiańskiej. „Mistycyzm jest przede wszystkim siłą twórczej wyobraźni, wywołaną natchnieniem”. Filozofia chętnie korzysta z intuicji, która jest natury mistycznej, „jest bowiem bezpośrednim poglądem na świat ducha”. Jest przeczuciem, rozświetleniem się prawdy.

Argumenty Trentowskiego były niewątpliwie trafne, uderzały w mistyczny charakter Libeltowskiej filozofii narodowej, która redukowałam własne wymagania i zadania do poziomu warstw najmniej świątliwych. Mistycyzm tego programu wyłożonego w krótkim

⁸ *Ibidem*, s. 229.

pisemku pt. *Dziesięcioro przykazań przyszłej filozofii słowiańskiej* nie mógł stanowić podstawy jej kształtowania. Silne akcentowanie katolicyzmu jako współtwórcy i oparcia dla przyszłej filozofii słowiańskiej kłóciło się bowiem z realiami historycznymi i politycznymi, gdyż katolicyzm nie był jedyną religią Słowian. Stąd postulat ten rozpatrywany na tej płaszczyźnie nabierał cech programu chrystianizacji krajów prawosławnych. Libelt jakby nie dostrzegał tych konsekwencji. Zajmował natomiast stanowisko krytyczne w stosunku do panującej religii katolickiej i przedstawił reakcję niektórych krytyków na pierwsze wydanie swego głównego dzieła pt. *Samowładztwo rozumu*. Zawarł bowiem w nim zdanie, które wywołało protest, a mianowicie wyraził nadzieję, że w przyszłości także religia katolicka rozwijać się będzie w zgodzie z filozofią, „że będzie to religia postępu, tym samym różna od dotychczasowego, na opokę stwargłego [tj. skamieniałego] katolicyzmu”⁹. Myślał więc o reformie katolicyzmu. Nowa filozofia słowiańska będzie jakościowo odmienna od istniejących, oderwie się od swych inspiracji niemieckich, stanie się samodzielna, jeśli nie w formie, to w sposobie pojmowania Boga. Niemiecka filozofia pojmuje bowiem Boga „jako rozum, jako ideę nie dającą się ująć w żadną indywidualność i negującą wszelką przypadkowość i materialność”. Słowiańska filozofia natomiast „pojmuje Boga jako ducha, jako indywidualność żywą, twórczą działającą, nie negującą materii, ale uważa ją za konieczność manifestacji ducha”. Wynika to wszystko z tego, że

naród polski nigdy nie był przystępny dla abstrakcji, dla tych bezkształtów samego rozumu, którymi zajmował się z taką lubością geniusz kontemplacyjny Niemców. W narodzie naszym górowało zawsze poczucie niewidomego świata i było tak silne, tak zrosłe z duchem narodowym, że do refleksji nie przyszło. Gdziekolwiek zaś występowała działalność ducha, tam właśnie dla tej bezpośredniości ducha z materią musiała mieć charakter plastyczny. Skąd to pochodzi, że scholastyka średniowieczna nie miała u nas swoich wieków złotych, że filozofia niemiecka nie przystała do narodu i była mu całkowicie obcą, a najrozsądniejsi u nas mężowie, jak Śniadecki i Kołłątaj, nazywali ją zawrotem głowy młodzieży, nie postrzegając, że to był konieczny kierunek ducha, nieskończenie ważne dla świata mający przynieść owoce¹⁰.

Jeśli filozofia niemiecka zajmuje się spekulacją i teoriami oderwanymi od życia, to filozofia słowiańska, a więc polska także „będzie filozofią żywota i czynu”. Jej głównym pierwiastkiem, nadającym filozofii słowiańskiej oryginalność, jest potęga wyobraźni.

⁹ Zob. *ibidem*, s. 237, nota. Libelt daje tam obszernie wyjaśnienie swego stanowiska i pisze, że „ze strony wolnomyślących zarzucano autorowi tego pisma, iż tak mało umiał się wyzwoić z uprzedzeń religijnych, że nawet przyjmował potrzebę panującej religii; ze strony zaś prawowierców ogłoszono go, jako bezbożnika, mianowicie z powodu dwóch zdań, w niniejszym wydaniu (drugim) opuszczonych”. Zdania te podajemy w tekście.

¹⁰ *Ibidem*, s. 240. Zauważmy jednak, że negatywna ocena scholastyki, jaka jest widoczna w tym fragmencie, świadczy jedynie o niskim stanie wiedzy historycznej. Zarzut ten można skierować również przeciwko Heglowi, który filozofii wieków średnich nie znał.

Gdy taka jest sprzeczność żywiołów duchowych na dwóch różnych stanowiskach: wśród Niemców przez samowładztwo rozumu, wśród Słowian przez samowładztwo wyobraźni – naturalnym skutkiem dwojaki także będzie charakter pisarzy polskich, stanowiących przejście od filozofii niemieckiej do filozofii słowiańskiej. Jedni będą chcieli rozwijać filozofię czystego rozumu, ale poznają jego (tj. rozumu) czczość i obrócą się krytycznie przeciw tej abstrakcji, i szukać będą przejścia do rzeczywistości; drudzy – z całkowitym pominięciem rozwiniętych i pojętych przez filozofię niemiecką prawd rozumu – odrzucą rozumowanie i oddadzą się wierze, przeczuciu, mistycyzmowi, które – wedle ich wyobrażeń – bezpośrednio ich tam stawiają, dokąd rozum długą pracą dochodzi.

Do pierwszej grupy zaliczał Hoene-Wrońskiego, Trentowskiego, Cieszkowskiego, Krasińskiego i również siebie, do drugiej natomiast Towiańskiego i jego wyznawców.

Szczególna rola w tym procesie budowania nowej filozofii przyszłości przypada filozofii umysłowej, korzystającej przede wszystkim z potęgi wyobraźni, czyli „umu”. Nowa filozofia miała być bowiem właściwie filozofią wyobraźni. Od tego pierwiastka, który stanowił główne pojęcie filozofii Libeltowskiej, urobił on pozostałe wyrazy pochodne: umnictwo, umność, filozofia umnicza, czyli umnictwo. Umysł był jednością myśli i umu, tj. wyobraźni i rozumu. Wyobraźnia w ten sposób stała się nową kategorią metafizyczną. Przypisywał jej Libelt szczególne znaczenie: to władza ducha, nadająca myśli kształt. Jest ona także potęgą tworzenia, czyli wyprowadzania nowych form. Wyobraźnia mogła być trojaka: boska, czyli władza tworzenia form z samego siebie; ludzka, czyli władza tworzenia form z zastanego materiału; i wyobraźnia w świecie, czyli siła samej natury.

Wyobraźnia uważana zwykle jako władza duszy w znaczeniu podrzędnym, psychologicznym, na podobieństwo pamięci „nabiera u nas znaczenia władzy ducha i stanowi podobnie jego istotę, jak rozum ją stanowił”. Wyobrażenie jednak istnieje obiektywnie w świecie, „natura cała jest niezliczonością takich wyobrażeń”; podobnie jak wedle niektórych filozofów obiektywnie istnieje myśl. W ten sposób umnictwo ogólne zdaniem Libelta jest częścią filozofii w takim stopniu, w jakim logika „we względzie myśli”. Wiele w dalszym rozwinięciu tej koncepcji zapożyczeń od Trentowskiego, a szczególnie jego *Myślini*, którą Libelt traktował jako najwyższe osiągnięcie filozofii myśli. Niemniej oryginalne było Libeltowskie ujęcie Absolutu, w którym pojawiają się wątki neoplatońskie i romantyczne. Świat jest manifestacją Boga, nieodłączny od Boga, konieczny, bez granic. Świat jest współwieczny wraz z Bogiem, gdyż wieczna jest materia i forma. Powstanie świata nie jest więc aktem jednorazowym, taki czyn ograniczałby istotnie jego wszechmoc. Bóg musi więc stwarzać świat nieustannie i dzięki takiemu procesowi stwarzania nie jest on dla Boga zewnętrzną przedmiotowością, tzn. nie uzależnia się ostatecznie od swego Stwórcy. Bóg jest osobą, gdyż jest taki wspólny ze światem. Libelt próbował więc godzić teizm z panteizmem, uzyskując doktrynę panenteizmu, której autorem był filozof monachijski P.Ch. Krause.

Dzieło Libelta, wielowątkowe i złożone, nie poddaje się łatwym ocenom. Doczekało się więc różnych recenzji, które oskarżają Libelta o grzechy prawdziwe i wydumane. Niektóre z tych ocen wymagają krytycznego przezwyciężenia¹¹. Filozofia umnictwa Libelta, która miała być jego najbardziej oryginalnym tworem, nie spełniła nadziei jej twórcy.

Obok trafnych niekiedy myśli i często ciekawych refleksji mamy wszędzie wiele naiwnych analiz oraz śmiałych i nieprzekonywujących uogólnień. Cały gmach umnictwa misternie rozbudowany mimo dużych wysiłków architektonicznych autora jest systemem sztucznym, pomysłem fantastycznym, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość. Powstał w czasach, gdy mania tworzenia wielkich systemów filozoficznych nie tylko u nas była zjawiskiem ogólnym, a każdy myśliciel kuśił się, by stworzyć całkowity systemat filozofii w wielkim stylu – z dowolnie przyjętych założeń jako pewników¹².

System Libelta powstawał w opozycji do heglizmu. Polski filozof sięgał więc do innych źródeł, głównie Schellinga, do polskich mistyków i filozofów tego okresu: Trentowskiego, Mickiewicza, Cieszkowskiego, Hoene-Wrońskiego, a nawet Królikowskiego. Zamierzał stworzyć system, który by pomysły tych filozofów łączył. Robił to po poznańsku, pracowicie. Słowacki zaliczył tych filozofów do grona „duchów, które tworzą pierwszy prawdziwy szereg nowych ludzi w Polsce i przyszłość jej budują”, o Libelcie zaś dodał: „Libelt, ostatni – nie tworzyciel w niej, ale już pracownik”¹³.

¹¹ T. Kroński tak widział ten okres polskiej filozofii: „Mesjanizm polski, czy mesjanizm narodowy, był w tym okresie rozwoju filozofii polskiej reprezentowany przede wszystkim przez Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego, Gołuchowskiego, oraz poetyckiego transponenta idei mesjanistycznych – Krasieńskiego. Mimo znacznych często różnic między tymi pisarzami tworzyli oni dość zwartą grupę. Wszyscy interesowali się problematyką społeczną; wszyscy – pośrednio lub bezpośrednio – głosili konieczność odgórnych reform dla zapobieżenia rewolucji społecznej; wszyscy w mniejszym lub większym stopniu szukali kontrargumentu przeciw obozowi postępowemu – w nacjonalizmie, w »zasadzie narodowości«; wszyscy wreszcie nawiązywali do motywów idealizmu niemieckiego, szczególnie do Hegla, starając się wszakże ogołocić z ich treści racjonalnej” (T. Kroński, *Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX w.*, [w:] *idem, Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 157).

¹² W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. II, Warszawa 1966, s. 318-319.

¹³ J. Słowacki, *Cztery redakcje przedmowy do Genezis z Ducha, Dzieła*, t. X, Wrocław 1949, s. 198.

Henryk Kamieński, czyli dziedzictwo heglowskie w polskim, lewicowym wydaniu

To oderwanie świata ludzkiego od Boga, nie tylko nie da się niczym usprawie- „**T** dliwić, ale odbiera systemowi całą siłę i potęgę, uchyla spod niego fundamenta nieskończonej mądrości Boga, a w ich miejsce podkłada jakieś fatum Absolutu bytu ludzkiego, który na podobieństwo ziarna nasiennego rozwija się z siebie, wedle ślepych praw konieczności”¹, pisał Libelt o propozycjach Kamieńskiego, które zaliczał nie tylko do lewicy heglowskiej, ale prawie oskarżał o ateizm. Krytyka ta, niezależnie od tego jak dalece była trafna, dotyczyła poglądów jednego z najbardziej radykalnych przedstawicieli polskiej myśli politycznej i filozoficznej pierwszej połowy XIX w., którego działalność i poglądy w takim stopniu, jak wiązały go z Edwardem Dembowskim, który był jego starszym kuzynem, z podobną siłą odgraniczały go od Cieszkowskiego i Libelta. „Wspominali o nim ze zgrozą, półgębkiem nieraz ci, którzy się nieraz twórczością Krasińskiego i Słowackiego zajmowali, gdyż dla nich jest on jakby widmem czerwonym, złowrogo z przeszłości wyglądającym”², pisał G. Korbut.

Kamieński był równolatkiem Cieszkowskiego, działał w tej samej atmosferze politycznej, podobnie jak on czerpał inspiracje z heglizmu. Mimo tych samych inspiracji, jednak filozofowie ci doszli do diametralnie odmiennych konkluzji. Cieszkowskiemu chodziło o nową historiozofię, teorię procesu historycznego, w której człowiek będzie świadomie kształtował swoje stosunki społeczne. Kamieński natomiast nie interesował się refleksją historiozoficzną, ale ogólną teorią czynu, którą wywodził z absolutu.

Koncepcja czynu miała więc charakter antyheglowski, gdyż powinna przewyciężyć dualizm myśli i bytu. Dla Cieszkowskiego czyn miał przejawić się w trzeciej, najważniejszej epoce rozwoju ludzkości, będącej przewyciężeniem epoki uczucia; Kamieński natomiast dążył do tego samego celu poprzez Absolut i tym samym absolut, jako „siła zarodowa wszechrzeczy”, stawał się także źródłem czynu. Kamieński

¹ K. Libelt, *Kwestia żywotna filozofii*, Poznań 1845, s. 171.

² G. Korbut, *Postrach Krasińskiego*, [w:] *idem, Szkice i drobiazgi*, Warszawa 1935, s. 25.

zaczął od wprowadzenia filozofii spekulatywnej do ekonomii. Był to zabieg u heglistów dość powszechny, większość z nich chętnie wykorzystywała nowe narzędzia filozofii heglowskiej także w analizie zjawisk ekonomicznych.

Koncepcja czynu wywołała chyba największe zainteresowanie badaczy. Chociaż w kręgach już niefilozoficznych częściej sięgano do innej jego rozprawy, pt. *O prawdach żywotnych narodu polskiego*, wydanej w 1844 r. w dalekiej Brukseli pod pseudonimem. Jest to praca wyjątkowa również z tego powodu, że zawiera wykład taktyki i strategii walki wyzwolenczej ludności miast, miasteczek i wsi. Dokładnie analizuje nie tylko mechanizm przygotowań powstania, ale także wskazuje na główne cele ataków powstańców, sposób zdobycia przewagi, rodzaje broni, widzi także potrzebę podjęcia działań zabezpieczających, m.in. izolację zdrajców i sprzedawczyków. Był to ważny traktat mający swoje wybitne miejsce nie tylko w historii wojskowości, ale również jako program przygotowania przyszłego powstania. Główną siłą zbrojną powstania powinna być partyzantka ludowa wzorowana na partyzantce hiszpańskiej walczącej z Napoleonem. Pracą tą interesowały się także różne tajne policje, które wykupywały nakład tego dzieła; pojedyncze egzemplarze są dzisiaj rzadkością.

Doszukiwano się w twórczości Kamieńskiego rozwiniętej filozofii czynu. Jego filozofię rozumiano zaś jako próbę rehabilitacji idei narodowych. Ten polityk i myśliciel był przekonany, że polska współczesność tkwi także w ideach romantycznych, stąd potrzeba zmiany optyki na ową przeszłość, a romantyzm polski był odmienny od zachowawczego niemieckiego. Chodziło mu także o „uspołecznienie demokracji”. Kamieński działał w okresie klęski listopadowej, po której w Polsce uformowały się w życiu politycznym dwie koncepcje społeczno-niepodległościowe: plebejska i ziemiańsko-mieszczańska. Te dwie postawy polityczne miały ważki wpływ na kształt jego poglądów filozoficznych.

Działalność Szymona Konarskiego (1808-1839), jak i Henryka Kamieńskiego współtworzyły tę samą linię polskiej demokracji. Jednakże idee głoszone przez odłam demokratyczny szlachty polskiej stanowiły także zagrożenie. Kamieński nie widział w romantykach jedynie obrońców starego porządku, dostrzegał w ich programach także zapowiedź zmian. Wiele różniło go również od przedstawicieli niemieckiego idealizmu. Przede wszystkim koncepcja postępu jako czynu realizowanego poprzez praktyczną działalność człowieka w społeczeństwie. Odrzucił heglowską tożsamość bytu i myśli. Myśl nie jest absolutem, ale „wynikłością” bytu. „Powszechnie wyznawana tożsamość (identyczność) bytu i myśli nie zadowala nas i sądzimy ją być niewystarczającą, albowiem myśl nie jest absolutem, siłą twórczą przez się, najściślejszą rzeczywistością, ale sama jest stworzeniem, czyli wynikłością, więc nie samym bytem”³.

³ H. Kamieński, *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa z dodaniem mniejszych pism filozoficznych*, Warszawa 1959, s. 18.

Proces społeczny odbywa się siłami ludzi, byt społeczny nie był już kreacją ducha. Byt człowieka sam jest absolutem, „byt człowieka, pisał, uważać będziemy jako absolut wszechrzeczy ludzkich – tego świata, który nam przedstawia rozwinięcie ludzkiej twórczości, a który całą obejmuje ludzkość”. Było to więc kolejne odejście od Hegla, który uważał ducha świata za absolut. Ujmuje człowieka jako absolut, który nie ma już żadnej innej przyczyny, jest również powiązany z innymi jednostkami i tworzy społeczeństwo.

Społeczeństwo ludzkie występuje [...] jako istota zupełnym i doskonałym życiem obdarzona, której człowiek pojedynczy jest cząstką, atomem składowym, samym przez się niekompletnym i bez rzeczywistego znaczenia [...]. Człowiek tym więcej się uszlachetnia, im ściślejszy zawiera związek i obcowanie z ludzkością.

Stąd historia nie powinna się zajmować dziejami jednostek, ale czynami całej ludzkości, „jednej wielkiej istoty zbiorowej”. Nie była to myśl, powiedzmy jasno, odkrywcza i nowa.

Analizując upadek powstania listopadowego, Kamiński sięgnął do niektórych idei Lelewela, wyłożonych w rozprawie pt. *Polska odradzająca się* (1836). Wbrew poglądom Mochnackiego, który akcentował znaczenie przywództwa w czasie powstania narodowego, uważał, że przypisywanie jego upadku jedynie złemu kierownictwu jest błędne. Byłoby to bowiem przyznanie jednostkom zbyt wielkiego wpływu na wypadki polityczne, „geniusz wbrew sile rzeczy nic stworzyć nie może, lecz przyspiesza i pędzi wypadki, które stać się mają”⁴. Jednostka jednak nie tylko cele polityczne ma przed sobą. Łączy się wszak ze społeczeństwem, ale także z tego powodu, że prowadzi walkę z materią, przyrodą, „na którą człowiek jest skazany dwoistością duchowo-cielesną swojego utworu”. Walka z przyrodą stanowi dalej treść filozofii ekonomii materialnej. Ludzkość bowiem, realizując baconowskie hasła opanowania przyrody, wyswobadza się stopniowo spod jej panowania. Stąd też ideą główną tego rozwoju jest postęp. Człowiek zaś może zdobywać nowe wartości, poznawać, opanowywać przyrodę jedynie w zbiorowości. Idea postępu, a także zbiorowych wysiłków wokół jej realizacji była ideą oświeceniową, którą w połowie XIX w. rozwijali Herder i inni filozofowie niemieccy. Kamiński nie akceptował jednak oświeceniowego hasła powrotu do natury, gdyż „człowiek dziki nie jest w stanie natury, jest anomalią, płodem niedoszłym. Stan natury dla człowieka jest w postępie i oświacie. Przez postęp nie oddala się, lecz przeciwnie – zbliża się do stanu natury, bo ten jest przed nami, nie zaś poza nami”.

Kim więc jest człowiek? Kamiński odrzucał dualizm występujący w pojmowaniu człowieka, chociaż przyjmował, że składa się on z absolutu oraz przyrody, czyli materii. Wyraźnie jednak ograniczał znaczenie czynnika duchowego: „żadne pomiędzy

⁴ *Idem, O prawdach żywotnych*, Bruksela 1844, s. 40.

ludźmi duchowe obcowanie istnieć nie może inaczej, jak za pomocą zmysłów, za pomocą materii”. Rola ducha jest jednak kreatywna w tym znaczeniu, że idea kształtuje ustrój społeczny, a ten z kolei tworzą i formują materialne i ekonomiczne warunki społecznej egzystencji.

Zrozumieć jakąś epokę w ludzkości jest to pojąć ideę, która nią rządziła i przez nią się wyraziła w ujętych postaciach. Idee znajdują się wszędzie i zawsze, wskroś przenikają społeczność [...], a wszystko, co na świecie wielkim, dlatego nim jest tylko, że mieści w sobie ideę wielką [...], idee naczynają kierunek i ludzkimi rzeczami rządzą, bo idee są treścią czynów i stanowią ich duchowe znaczenie⁵.

Ale idea nie może pozostawać sama sobie, musi przejść w czyn. Podzielał jednak wielkie złudzenie oświeceniowców, którzy uważali, że warunkiem postępu jest ciągłe doskonalenie się ludzkości, a także jedność jednostek. Owa jedność wszystkich ludzi staje się więc celem, którego osiągnięcie warunkuje doskonałość całego społeczeństwa. „Im rozciąglejsza ta jedność, tym doskonalsze ciało zbiorowe. Mówię – im rozciąglejsza, to jest im więcej ludzi ogarnia, im ściślejsza, to jest im mocniejszymi węzłami ich łączy. A idealny i ostateczny zakres tej myśli jest powszechna jedność wszystkich ludzi”. Słowa te nie dotyczą jednak jakiegoś wymyślanego społeczeństwa przyszłości, ale procesu, który na gruzach upadającego feudalizmu w Polsce tworzył nowe społeczeństwo, ożywione hasłami rewolucji 1789 r. Idea powrotu do gminowładztwa, którą głosił także Lelewel, w tym przypadku ukrywała prawdziwe hasła nowego społeczeństwa burżuazyjnego.

Zastanawiał się także nad przyczynami zastoju myśli polskiej i sformułował ważne pytanie: „dlaczego filozofia jest nauką, która na ojczystej naszej niwie nie kwitnie”, dlaczego także Polacy, którzy przodowali w oświacie, teraz za postępowiem gonią i „nie przyswoili filozofii przez innych zdobytej”, czy filozofia nie jest odpowiednia dla naszego „ojczystego gruntu”, czy też są po temu inne przyczyny? Jego zdaniem w społeczeństwie polskim są inne oczekiwania w stosunku do filozofii i inne określają skalę wymagań w stosunku do niej samej. One też decydują o jej popularności. A filozofia w tym czasie to filozofia niemiecka i jej wadą było zasadniczo to, że nie rozwiązywała głównych problemów społecznych, nie była „wiedzą praktyczną ostatecznych wypadków z pierwotnych przyczyn wysnutą”. Tylko taka filozofia praktyczna mogła liczyć na dobry grunt u nas. A więc nie tylko wiedza abstrakcyjna, ale także wskazówki działania praktycznego. Tylko filozofia zdolna

wysnuć z pojęć pierwotnych przyczyn wiedzę praktyczną wszechrzeczy, a tym stała się pochodnią przyświecającą wszelkiemu możebnemu postępowi – taka dopiero filozofia w naszych umysłach znaleźć by potrafiła oddźwięk powszechny. Taki więc tylko postępowi i przeznaczenie

⁵ *Idem, O filozofii w ogólności*, „Przegląd Naukowy” 1843, t. IV, nr 32, s. 155-156.

filozofii może ją uczynić narodową; a kto ją w tym duchu pojmuje, łąkać się nie będzie ani naszej mowy, ani naszej powszechności.

Twórcami tej filozofii narodowej byli Cieszkowski (1814-1894), Karol Libelt (1807-1875) i Bronisław F. Trentowski (1808-1869). Ci wszyscy, co wyrosli z Hegla, usiłowali pogodzić tę tradycję z chrześcijaństwem. Źródłem ich postaw podobnie jak u Cieszkowskiego i Libelta był heglizm. Różniły ich jednak oceny heglizmu jako filozofii, a także cele. Kamieński poszedł własną drogą.

Henryk Kamieński (Kamiński) urodził się w 1813 r. Jego ojciec, również Henryk, oficer napoleoński, a w czasie powstania generał, zginął 25 maja 1831 r. w krwawej bitwie pod Ostrołęką. Matka jego, z domu Kochanowska, była potomkinią poety z Czarnolasu. Powstanie listopadowe zastało go na studiach prawa Uniwersytetu Warszawskiego, ale szybko zaciągnął się do sławnego czwartego pułku ułanów, został także adiutantem generała Skrzyneckiego i dosłużył się krzyża *Virtuti et Militari* oraz stopnia oficerskiego. Po powstaniu przebywał w twierdzy w Modlinie, a potem pod policyjnym nadzorem w dobrach rodzinnych w Rudzie nad Bugiem. Był to czas refleksji nad przyczynami klęski. Tam także dotarły do niego pierwsze wiadomości o działalności Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, założonego w 1832 r. we Francji przez 22 polskich popowstaniowych emigrantów. Dopiero w 1842 r., gdy zapoznał się z rozprawką Józefa Słowickiego pt. *Środki rewolucyjne a uwłaszczenie*, zmienił poglądy i stosunek do działalności francuskich emigrantów. Doszedł do wniosku, że uwłaszczenie chłopów może spotęgować energię patriotyczną narodu. „Uderzyła mnie od razu praktyczność tego pomysłu, pisał po latach w pamiętnikach, tu widziałem broń dla powstania, widziałem, że tym sposobem lud wiejski może pojąć od razu wolność, widziałem zarazem rzecz piękną, bo dobro większej liczby, widziałem poświęcenie konieczne ze strony szlachty”. Była to niewątpliwie najśmielsza w tym czasie koncepcja politycznego wyzwolenia Polski. Była to główna myśl jego programu politycznego, któremu podporządkował swoją twórczość i działalność: „szło tylko o to – żeby oczom wszystkim pokazać skarb zakryty, talizman, który powstanie Polski przysposobi”. Trzeba więc owe wyzwolenie „przysposabiać”, głównie słowem. Włączył się więc do działalności publicystycznej, współpracował z „Przeglądem Naukowym”, gdzie spotkał lewicowego Dembowskiego, przyjaźnił się z adwokatem lubelskim, Aleksandrem Karpińskim, który – jako osoba niepodlegająca kontroli policyjnej – mógł bliżej zająć się organizacją różnych kółek i tajnych związków. W 1843 r. uzyskał zezwolenie na wyjazd i wyjechał do zaboru pruskiego, tj. do Poznania, gdzie oddał do druku *Filozofię ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*⁶.

⁶ *Idem, Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*, Poznań 1843; t. II ukazał się w 1845 r.

Nie zgadzał się także z paternalistyczną polityką i spiskowymi koncepcjami paryskiej Centralizacji (czyli TDP), która przyszyły czyn zbrojny chciała poprzedzić organizacją opartą na zasadach wojskowych. Kamiński krytykował oderwanie emigracji od spraw krajowych, uważał, że przyszłe wyzwolenie powinno być dziełem ludzi głównie z kraju. Wszystkie te pomysły zostały szerzej przedstawione w pracach *O prawdach żywotnych narodu polskiego*, napisanej pod pseudonimem Filareta Prawdowskiego w Berlinie, ale wydanej w Brukseli w 1844 r. oraz w napisanym już w kraju, po powrocie *Katechizmie demokratycznym* (Paryż 1845). Wpływ tych prac na emigrację i środowiska krajowe był olbrzymi. Znalazły one oddźwięk życzliwy w poezji Słowackiego, ale już Krasieński, wbrew temu, co Kamiński rzeczywiście pisał, dopatrywał się w nich wezwania do rzezi szlachty: „Nie jest czynem wyniszczenie / Jedna prawda, boska czynna, / To przez miłość przemienienie!”. Terror wobec szlachty jako klasy posiadającej miał być ostatecznością, powinna ona więc uświadomić sobie potrzebę i konieczność rezygnacji z własnych przywilejów.

Przed wybuchem powstania krakowskiego został w 1845 r. aresztowany, jako więzień Cytadeli Warszawskiej obserwował wypadki polityczne. Mimo że nie udowodniono mu współudziału w przygotowaniu tajnego spisku, wyrokiem administracyjnym Paskiewicza został zesłany na trzy lata do Wiatki. Gdy chory na gruźlicę powrócił z zesłania w 1850 r., zamieszkał na wsi i odsunął się od życia politycznego. Pozostał jednak intelektualnie czynny i opierając się na własnych przemyśleniach, a także różnorodnych źródłach, w tym również rosyjskich, napisał i wydał już za granicą rozprawę pt. *Rosja i Europa. Polska. Wstęp do badań nad Rosją i Moskalami* (Paryż 1857). W 1852 r. wyjechał dla poratowania zdrowia do Szwajcarii na leczenie, gdzie już pozostał. Jasno sformułował w tej książce zadania Polski wobec jej wschodniego sąsiada, dostrzegając ważną misję Polski w szerzeniu w narodach imperium rosyjskiego pojęć humanizmu i wolności. Problematyce polskiej poświęcił drugie dzieło powstałe w tym samym czasie, pt. *Demokracja w Polsce. Wstęp do prac na wyswobodzenie Polski*, które wydał w Genewie w 1858 r. Wydał kilka książek również w języku francuskim, propagując za granicą sprawę polską. Przeredagował także dwa pierwsze arkusze trzeciej części brukselskiego wydania *O prawdach żywotnych*, które ogłosił drukiem jako samodzielną pozycję pt. *Wojna ludowa*. W Szwajcarii także ożenił się i jednej zimy wyjechał do Tunisu i Algieru. Tamtejszy ciepły klimat miał stanowić ratunek dla jego schorowanych płuc. Zmarł w Algierze w styczniu 1865 r.

Atmosfera nieudanych powstań, a szczególnie 1830 i 1848 r., zaciążyła na jego poglądach politycznych, jakie wyznawał w tym czasie. Odchodząc stopniowo od radykalizmu społecznego, począł sławić przeszłość i opowiadał się za społeczną solidarnością. Widząc izolację sprawy polskiej w Europie, doszedł do wniosku, że jedyna nadzieja we współżyciu narodu polskiego z Rosją i przyspieszaniu w niej procesów demokratyzacyjnych. Akcja upadłych polskich powstań dowodziła także, że były one

przedwcześnie. Krytykował szlachtę, jej egoizm klasowy, ale zauważał także, że w wyniku powstań doznała ona jakby oczyszczenia i tym samym zaakceptuje niewątpliwie konieczne przemiany społeczne. Niepodległość Polski może być bowiem osiągnięta jedynie przez włączenie do tego procesu chłopów, a ci powinni zostać zainteresowani materialnie tą walką. Program ten, jak dowodzą badacze, nie był we wszystkim konsekwentny, chłop bowiem miał uzyskać tylko ziemię, jaką uprawiał, a więc apel ten – nawet zrealizowany – nie mógł zaspokoić wszystkich wyrobników na wsi.

Jako filozof był heglistą. Dostrzegał wartość metodologiczną dialektyki Hegla. Heglizmowi jednak zarzucał niekonsekwencje, a przede wszystkim kontemplacyjność i przeciwstawiał jej „filozofię praktyczną, czyli filozofię czynu”. Był przekonany, że istniejąca filozofia spekulatywna „do niczego praktycznego nie doprowadziła jeszcze i doprowadzić niezdolna”. Jej wadą jest oderwanie od społecznego życia, stąd też „nie dzieląc w zupełności pojęć filozoficznych niemieckich, nie prowadzących [...] do ostatecznych wypadków, musiałem własne pojęcia przedstawić”⁷.

Dzieje filozofii dzielił na dwie fazy. W pierwszej panowała filozofia zgodnie z zasadą: „myślę, więc jestem”, która jednak, jak pisał, „do niczego nie doprowadziła jeszcze i doprowadzić niezdolna”, nie realizowała głównych celów ludzkości⁸.

Wadą tą obarczał również filozoficzne koncepcje Fichtego, którego ujęcie nauk odrzucił. Jego własna wizja filozofii stanowi „zaprzeczenie definicji filozofii nauki pojmowanej jako wiedza wiedzy (*Die Wissenschaft der Wissenschaft*), ale filozofią nauki mienię być pojmowaniem jej związku z wielkimi celami ludzkości”. Filozofia niemiecka jednakże dostarczyła dialektyki jako narzędzia, którego sama nie była zdolna w pełni wyzyskać. Nowa filozofia, jaka ma powstać na gruzach dotychczasowych spekulacji, „urzeczywistni wszystko, co piękne i wzniosłe [...], przetwarzając w czyn, zamiast oddzielać od rzeczywistości”, stanie się także „wszechstronną teorią praktyczną”. Filozofia nowej fazy ma być filozofią przyszłości, a więc bardziej praktyczną. Ma to być filozofia twórczości. Nowa epoka ma „wydobyć [filozofię] z obumarłych kształtów, a przenieść ją do pełni życia i wcielić w żywot społeczny”. Uważał, że społeczeństwo polskie nie zaakceptuje filozofii spekulatywnej, taka bowiem filozofia jest mu zgoła obca. Musi to być idea praktyczna, musi „przyświecać społecznemu życiu”. Zadaniem filozofii jest więc przewyciężenie sprzeczności pojawiającej między filozofią spekulatywną, teoretyczną a empirią, którą najlepiej wyraża francuska filozofia społeczna i ekonomia polityczna. Filozofia polska może więc powstać, zachowując swój kształt narodowy i będąc zarazem filozofią powszechną. Trzeba jednak odrzucić zasadę kartezjańską, *cogito, ergo sum*, gdyż nie jest ona „abstrakcją praktycznego życia, a więc nie może być podstawą pojęcia o życiu, o czynie”. Podstawą nowej filozofii powinna

⁷ *Idem*, *List do Redakcji*, „Tygodnik Literacki” 1843, nr 8, s. 57.

⁸ *Idem*, *Filozofia ekonomii (Przedmowa)*.

być nowa zasada, „tworzę, więc jestem”, która wskazuje na potrzebę ujęcia bytu jako twórczości, a nie jako myśli. Ta nowa wizja zasad filozofii i jej nowej roli kształtowała się jednak w otoczcze struktury pojęć heglowskich.

Spekulatywny charakter heglizmu wynika zdaniem Kamińskiego z utożsamiania myślenia i bytu. W rozprawie pt. *Twórczość jako byt* z 1843 r. krytykował podstawowe wady heglizmu: „Powszechnie wyznawana tożsamość *bytu i myśli* nie zadowala nas, i sądzymy ją być niewystarczającą, albowiem myśl nie jest absolutem [...], ale sama jest stworzeniem [...], więc nie samym bytem”⁹. A w innym miejscu zauważał: „Myśl nie jest absolutem, siłą twórczą przez się, najściślejszą rzeczywistością, ale sama jest stworzeniem, czyli wynikłością, więc nie samym bytem”. Absolutem zaś jest tylko byt, bowiem „jest rzeczą pierwotną, samą przez się”. Nie był to także heglowski Bóg, który egzystuje niezależnie, a więc immanentnie w świecie, ale jest bytem człowieka jako „absolutu wszechrzeczy ludzkich”. Konkluzją wynikającą z tej krytyki jest stwierdzenie: „absolut – byt – jest twórczość, nie zaś myśl. Idea jest stworzeniem, wynikłością absolutu”¹⁰. Ważna to myśl, bo jeśli twórczość ludzka jest absolutem, to znaczy, że nie można jej sprowadzić do żadnej przyczyny.

Wynikłością uosobionego w indywiduum bytu, dziełem ludzkiej twórczości jest czyn [...], czyn jest to ogólna nazwa wszelkiej wynikłości ludzkiego bytu, wszelkiego dzieła ludzkiego twórczości; jest to więc atom i jednostka tego świata, którego człowiek jest stwórcą; jest to ogniwo pojedyncze tego wielkiego ciągu ludzkiego tworzenia. A stąd czyn dopiero stanowi doskonałe obcowanie człowieka z ludzkością i wszelkie powyższe cechy nosić musi jako wynikłość niepochybna ludzkiego bytu; a niczym innym być nie może obcowanie samodzielne i twórcze człowieka z ludzkością, jak tylko czynem [...], tym doskonalej człowiek obcuje z ludzkością, im doskonalszy czyn tworzy.

Widział więc czyn inaczej od Cieszkowskiego, który klasyczny idealizm heglowski uważał za największą zdobycz filozofii. Nie dzielił filozofii na spekulację, która wieść miała do poznania pierwszych zasad i na filozofię praktyczną, gdyż tworzą one jedną, organiczną całość. Czyn nie stanowi także następstwa rozwoju filozofii heglowskiej, jest jako taki „niepochybną [tj. konieczną] wynikłością absolutu”.

Odrzucał tedy heglowskie rozumienie absolutu. Podjął także dyskusję z teorią pałingenezy Cieszkowskiego, zauważał w związku z tym, że nie odnosi się ona do świata duchowego, ale jedynie do świata materialnego, który znajduje się w ciągłym procesie przeobrażeń. Absolut Kamińskiego widziany jest z dwóch perspektyw: w pierwszej to „sam byt ludzki”, a więc jednostkowy byt człowieka, w drugiej to „świat ludzki”, a więc całe społeczeństwo. „Absolut-byt jest twórczością, nie zaś myślą”, gdyż idea jest „stworzeniem, wynikłością absolutu”¹¹. W innym miejscu myśl tę tak komentuje:

⁹ *Idem*, *Twórczość jako byt*, „Przegląd Naukowy” 1843, t. II, nr 18, s. 387.

¹⁰ *Ibidem*, s. 386.

¹¹ *Ibidem*, s. 391.

tworzę, więc jestem – jest rzeczywiście abstrakcją bytu, a zatem z tej zasady wysnuć można istotną naukę życia [...] na prawdziwej, nie zaś na domniemanej i konwencjonalnej abstrakcji opartą. Myślę, więc jestem – nie jest abstrakcją praktycznego życia, a zatem nie może być podstawą pojęcia o życiu, o czynie¹².

Oczywiście owo tworzenie to nic innego jak kategoria praktyki. Choć widział niekonsekwencje metody heglowskiej, która kierowała poszukiwania na istotę rzeczy, to jednak jej aprioryczność zaważyła także na ostatecznym kształcie metody Kamińskiego. Odchodząc od „filozofii bezwzględne stanowiska”, czyli heglizmu, Kamiński więcej sympatii wykazywał dla francuskich socjalistów utopijnych, Saint Simona i Fouriera, których określał jako „czynnych szermierzy postępu ludzkości”. Kierunek ten reprezentuje empirię, a nie jałową spekulację, zajmuje się postępowaniem społecznym, jest „istotną nauką życia”. Jako filozof był racjonalistą. Filozofia bowiem jest wiedzą i wytworem rozumu ludzkiego w postaci uniwersalnej. Taka filozofia ma przewyższyć skrajności poprzednich postaw i pozwala sformułować zasady uniwersalne, powszechne i zarazem polskie. To przewyciężenie tradycji filozoficznej jest także złączeniem aktywności intelektualnej, poznawczej z działalnością praktyczną. Teoria bez praktyki nie ma znaczenia. Podporządkowane temu są także zasady bytu ludzkiego, które wyprowadza z ogólnej zasady istnienia. W tym zakresie jego rozważania były niemniej radykalne. Gdy zastanawiał się nad „wynikłością bytu ludzkiego” z absolutu, jakim jest bóstwo, dochodził do konkluzji areligijnych.

Stanowisko filozofa w tym zakresie krytykował Libelt, gdyż Kamiński odrzucał powiązania bytu ludzkiego z Bogiem jako siłą sprawczą, gdyż „wszystko, cokolwiek obejmuje świat, to jest po ludzku mówiąc, wszystko. Bo jeśli istnieją ogólniejsze i większe rzeczy i prawdy, które się w świecie ludzkości pomieścić nie mogą, to są jakoby niebyłe dla człowieka – dla niego nie istnieją”. Zrozumienie i poznanie Boga prowadzi także do tego, że boskość traci swój pierwotny charakter, „stanowcze i doskonale rozumowe pojmowanie boskiego bytu przez człowieka byłoby powszechną jednością ludzkiego i boskiego bytu, a zatem wyniknąć by stąd musiał: postęp bóstwa przez człowieka”.

¹² Zob. „Przegląd Naukowy” 1843, t. III, nr 20, s. 77.

August hrabia Cieszkowski, czyli filozofia polska między spekulacją a czynem

Zwracamy się do pomysłów ziomka naszego Augusta Cieszkowskiego. Te, rzekliśmy, mają w sobie zarod *postępu* [...]. Postęp podobny okazywali już wymienieni stronnicy filozofii bezwzględnej [tj. hegliści]. Cieszkowski okazał go dobitniej, silniej, bo zapragnął stworzyć nową filozofię, będącą przejściem filozofii bezwzględnej w żywot, którą to filozofię nazwał *filozofią czynu*. Ten krok do stworzenia filozofii czynu stanowi jego zasługę i jego wielką ważność w dziejach filozofii,

pisał Edward Dembowski, bynajmniej nie bezkrytyczny w stosunku do osiągnięć filozoficznych Cieszkowskiego. Dembowski cenił niewątpliwie prace Cieszkowskiego, który postanowił uzupełnić heglizm przez rozwinięcie tych wątków, których Hegel nie objął. Głównym zagadnieniem okazała się historiozofia, w której widoczna była „niedostateczność filozofii bezwzględnej w pojęciu dziejów”. Filozofia polska tego okresu miała charakter eklektyczny, stanowiła bowiem mieszankę różnych prądów intelektualnych z przewagą wpływów kantyzmu bądź scholastyki. Jeśli zatem określimy dokonania naszych dziewiętnastowiecznych filozofów jako nietwórcze i mało oryginalne, nie popełnimy błędu. Brak nam było nawet własnego słownictwa filozoficznego, które w tym czasie dopiero się kształtowało pod wpływem francuskiej myśli oświeceniowej, a następnie klasycznej filozofii niemieckiej. Dzieło zapoczątkowane przez Kołłątaja prowadzili Libelt i Cieszkowski. Mozolnie tworzyli podstawy polskiego filozoficznego języka.

August Cieszkowski urodził się 6 września 1814 r. w Suchej na Podlasiu w rodzinie szlacheckiej. Po wczesnej śmierci matki wychowywała go baronowa de la Haye, wychowawczyni Zygmunta Krasińskiego, pod opieką której przebywał w Italii. Po powrocie do Polski zaczął uczęszczać do gimnazjum w Warszawie, mając za nauczyciela m.in. Bronisława Trentowskiego. W okresie przedpowstaniowym Cieszkowski znajdował się pod wpływem filozofii Rousseau i kultu Napoleona. Po 1831 r. złożył egzamin maturalny w Krakowie i podjął studia filozofii na Uniwersytecie, gdzie m.in. w przeciągu dwu semestrów wysłuchał kursu filozofii teoretycznej i praktycznej (logika, metafizyka, antropologia, etyka i pedagogika) u kantysty J.E. Jankowskiego i kursu studiów filozoficznych u Trojanowskiego. Ciężka choroba oczu zmusiła go

jednak do przerwania studiów i w celu leczenia udał się do Berlina, gdzie ponownie podjął studia. W Berlinie największy wpływ mieli w tym czasie hegliści: J.A. Gabler, Edward Gans – profesor prawa, który wydał drukiem w 1837 r. *Wykłady z filozofii dziejów* Hegla, K. Werder – logik, filozof i poeta, Jan F. Herbart i Karol Ludwik Michelet. Katedra po Heglu była początkowo wolna. Jedynie w 1835 r. zajmował ją uczeń Hegla, Andreas Glaber (1786-1853), który zanotował część wykładów z *Fenomenologii ducha*. Był to umysł dostatecznie tępy, aby w duchu zachowawczym wytrwale bronić pamięci i idei Hegla. Cieszkowski słuchał także wykładów Micheleta, stał się nawet jego wybranym uczniem, a potem jednym z najbliższych przyjaciół. Po odbyciu podróży po Niemczech, Holandii i Anglii powrócił do Polski. Mieszkając przez większą część roku na wsi, mógł cały czas poświęcić pracy, przygotowując do druku m.in. *Prolegomena zur Historiosophie*. Studia zakończył obroną rozprawy doktorskiej pt. *De philosophiae jonicae ingenio, vi, loco* w 1836 r. na Uniwersytecie w Heidelbergu. Krótki pobyt w tym mieście stał się początkiem nowej podróży naukowej do Anglii i Francji. Dało mu to możliwość nawiązania licznych znajomości z wybitnymi umysłami tej epoki, m.in. z Wiktorem Cousinem, Piotrem Ballanche'm. Robertem Lamennais, Karolem A. Saint-Beuve, Józefem Hoene-Wrońskim, z którego twórczością spotkał się już w Krakowie. W Anglii zapoznał się z problemem wykorzystywania pracy dzieci i próbami ich ochrony poprzez organizowanie tzw. ochron. W pracy pt. *O ochronach wiejskich* przedstawił projekt tworzenia takich zakładów dla dzieci wiejskich w Polsce. W czasie studiów berlińskich napisał w języku polskim pierwszy rzut rozprawy, która miała nosić tytuł *Dialektyka historiozofii*, a później otrzymała tytuł *Prolegomena do historiozofii*. W Polsce natomiast, zapewne w Busku w 1836 r. powstał pierwszy rzut pierwszego tomu *Ojciec nasz*, który przez lata traktował jako główne dzieło swego życia. Z wypowiedzi Cieszkowskiego wynika, że tematykę przedstawioną w *Ojciec nasz* uważał za najważniejszą. Przewijać się miała ona w całej pozostałej twórczości filozofa, także w jego pracach z ekonomii i polityki, które stanowić miały „konary jednego drzewa”¹.

Prolegomena do historiozofii oparł na szerokich studiach i samodzielnych lekturach. We Francji opublikował dwie prace: *O kredycie i obiegu* oraz *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*². Pierwsza rozprawa doczekała się życzliwych recenzji, a nawet przekładu na rosyjski w 1893 r. (przekład polski ukazał się drukiem w 1911 r.). Została także omówiona w książce Proudhona *Systeme des contradictions economiques*. Pod wpływem środowiska fourierowskiego wystąpił w niej z propozycjami organizacji finansów i kredytu. Zły i niewydolny system monetarny i kredytowy jest

¹ Zob. Wstęp syna Cieszkowskiego, tłumacza polskiego wydania A. Cieszkowski, *Prolegomena*, Poznań 1908, s. I-II.

² *Idem*, *Du crédit et de la circulation*, Paris 1839; *idem*, *De la pairie et de l'aristocratie moderne*, Paris 1844.

bowiem źródłem przesileni gospodarczych. Pieniądz nie przynosi dochodu, a kapitał przynoszący procent nie jest dostatecznie płynny. Niedostateczna liczebność pieniądza w obiegu hamuje również rozwój gospodarczy, gdy zaś jest go zbyt wiele, wtedy szuka niepewnych lokat. Pieniądz powinien znaleźć więc pewne lokaty. Proponował wiele nowych rozwiązań. Była to zapewne pierwsza praca, która formułowała zasadę „organicznej i pozytywnej” ingerencji państwa w procesy ekonomiczne, tak ważne później dla polskiego pozytywizmu. Podobna problematyka pojawia się w referacie *O kredycie rolnym*, jaki Cieszkowski przygotował wspólnie z fourierystą J. Duvałem na Kongres Rolniczy w Paryżu w 1847 r. W drugiej z powyższych prac łatwo odnaleźć idee, które później pojawią się u Comte’a. Adresatem tego programu była szlachta polska, którą uważał za główny hamulec wszelkich zmian w kraju. Merytokracja miała być przeciwwagą dla indywidualizmu mieszczańskiego, dając przewagę jakości nad ilością. Pod koniec 1839 r. pojechał do Italii, gdzie spotkał w Mediolanie Krasieńskiego, towarzyszącego Delfinie Potockiej. Z Krasieńskim spędził zimę w Rzymie, aby w Zielone Świąta 1840 r. znaleźć się już w Wenecji. Poeta po zapoznaniu z *Prolegomenami* uznał Cieszkowskiego za największy polski autorytet w filozofii. Po powrocie w połowie 1840 r. do Warszawy spotkał się z kantystą J.K. Szaniawskim, podjął także współpracę z redakcją „Biblioteki Warszawskiej”, na której wsparcie przeznaczył nawet 30 tysięcy zł. W „Bibliotece Warszawskiej” był inicjatorem wielu przekładów obcych tekstów filozoficznych, zamieszczał także własne rozprawy³. Z powodu prześladowań, jakich doznawał w zaborze rosyjskim, przeniósł się z paszportem emigracyjnym do poznańskiego, gdzie ojciec kupił mu majątek w Wierzenicy pod Poznaniem. Będąc samodzielnym właścicielem ziemskim, brał udział w kongresie rolniczym w Berlinie (1845), aby zaś lepiej poznać problemy rolnictwa francuskiego, zakupił także majątek w Champtercier w Prowansji. Już jako ziemianin francuski brał udział w kongresie rolniczym w Paryżu w 1847 r. W 1845 r. w wykładzie pt. *Zur Verbesserung der Lage der Arbeiter auf dem Lande* wygłoszonym w Brandenburskim Towarzystwie Rolniczym zalecał przyznanie robotnikom udziałów w zyskach przedsiębiorstwa.

W Wierzenicy zgromadził poważną jak na te czasy bibliotekę, liczącą ok. 40 tysięcy tomów, zawierającą dzieła z różnych dziedzin. Jako bibliotekarzy zatrudnił dwóch dawnych znajomych ze studiów berlińskich: Karola Lehmana i Karola Bradego. Lata 1838-1848 były najbardziej twórcze. W tym czasie wysunął program powołania stowarzyszenia patriotycznego pod nazwą Towarzystwa Przyjaciół Postępu, które wzorowane na jego doświadczeniach zdobytych we Francji miało być organizacją polityczną. W 1842 r. wydał w Berlinie pracę pt. *Gott und Palingenesie*, w której godnie i spokojnie

³ M.in. A. Cieszkowskiego: *Rzecz o filozofii jońskiej* (1841), *Uwagi nad obecnym stanem finansów angielskich* (1842), *O ochronach wiejskich* (1842), *O romansie nowożytnym* (1846).

wystąpił przeciwko niektórym ideom Micheleta⁴. W liście z 12 grudnia 1842 r. skierowanym do Micheleta Cieszkowski wystąpił z projektem wydawania czasopisma naukowego, skupiającego wszystkich heglistów. Propozycja ta została przyjęta i w roku następnym Cieszkowski i Michelet założyli w Berlinie Towarzystwo Filozoficzne (*Philosophische Gesellschaft zu Berlin*). Ważne miejsce w twórczości Cieszkowskiego zajmuje *Ojczyzna nasza*, nad którym pracował intensywnie od 1836 r. Za radą Z. Krasińskiego wydał w 1848 r. tom I, zawierający *Wstęp*; dalszych części dzieła nie ogłosił⁵. W tym czasie opublikował także artykuł pt. *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych w W. Księstwie Poznańskim* (1843), w którym postulował organizację towarzystwa naukowego, mającego na celu ożywienie życia naukowego w Poznańskim. Towarzystwo miało się zająć także polityką, ale ujmowaną w antycznym sensie, tzn. jako działanie mające na celu dobro całości, a nie interesy zwalczających się stronnictw.

Z prac niefilozoficznych szczególnie zainteresowanie ekonomistów wywołały dwa jego artykuły: *Uwagi nad obecnym stanem finansów angielskich* oraz *Organizacja handlu drzewem i przemysłu leśnego* (1843). W ostatnim artykule zajął się rozwojem przemysłu leśnego i zatrudnieniem ludności wiejskiej. Wskazywał w nim na rolniczy charakter ziem polskich i wynikające z tego faktu wnioski praktyczne. Dla rozwoju przemysłu potrzebne były kredyty. Pisał o nich, gdy współpracował w przygotowaniu statutu projektowanego banku Wielkiego Księstwa Poznańskiego, który miał wspomagać działalność placówek polskich. Bank taki pod nazwą banku Tellusa powstał w 1862 r. w Poznaniu.

Natomiast artykuł *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych* stanowił pierwsze na gruncie polskim filozoficzne uzasadnienie programu „pracy organicznej”. Tym samym stworzył podwaliny programu, który pozwoli na rozwinięcie aktywności jednostkowej i społecznej w tej „najdłuższej wojnie współczesnej Europy”, tj. w walce Poznańskiego o niepodległość. Program ten grzeszył jednakże nadmierną wiarą w liberalizm władz pruskich oraz przekonaniem, że główne przeszkody tamujące rozwój społeczny znikną wraz z podniesieniem stanu oświaty i moralności. Za granicą spotkał także Mickiewicza znajdującego się pod negatywnym wpływem mętnej Towiańskiego. Jak pisał Mickiewicz, Cieszkowski nie dał się pociągnąć przez te mętne idee, nie chciał „dla wielkiej łaski kupić chwilę jedną zgłupienia dla Chrystusa”⁶. Również spotkanie z Marksem w Paryżu (1844) nie dało wiele. Marks rozprawy doktorskiej wtedy nie

⁴ Przedstawionymi przez Micheleta w pracy *Die Epiphany der ewigen Persönlichkeit des Geistes*, Berlin 1852.

⁵ W 1863 r. ogłosił rozprawkę pt. *O drogach ducha*, którą za namową Krasińskiego umieścił jako wstęp do pierwszego tomu *Ojczyzna nasza*. Dalsze tomy ukazały się już nakładem i staraniem syna autora, t. II w 1899 r., t. III w 1903 i t. IV w 1906 r. Kompletne wydanie ogłosił drukiem A. Żółtowski w latach 1922-1923.

⁶ A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. XV, Warszawa 1955, s. 626.

znał, a w późniejszym liście do Engelsa pisze dość sarkastycznie o polskim filozofie⁷. Dodajmy, że stosunek Cieszkowskiego do idei niemieckiego rewolucjonisty był co najmniej ambiwalentny, później jednak przerodził się w niechęć. Zasadnicza jednak różnica, jaka dzieliła Cieszkowskiego-filozofa od Marksa i lewicy heglowskiej, tkwiła w sakralizacji historii i spiritualizmie idealizmu obiektywnego.

Wiosna Ludów wpłynęła ożywczo na zasięg jego działalności. Wiosną 1848 r. został wybrany do parlamentu pruskiego, stał się także członkiem Centralnej Komisji do Spraw Wyborczych, w czerwcu 1848 r. założył Ligę Polską, w kwietniu tego roku uczestniczył także w spotkaniu polityków polskich we Wrocławiu, gdzie przedstawił projekt utworzenia ogólnopolskiej organizacji koordynującej pracę społeczną i broniącej interesy polskie. Kłopoty i trudności proceduralne spowodowały, że Cieszkowskiemu nie udało się stworzyć polskiego ośrodka kierowniczego. Przedstawionego tam projektu nie zrealizowano, częściowo został wcielony w życie w postaci Ligi Polskiej w Poznaniu. W *Manifeście*, jaki w imieniu powstałej organizacji skierował do parlamentów europejskich, postulował utworzenie Powszechnego Trybunału Narodów, antycypując w ten sposób powstanie Sądu Haskiego. Apelowal w nim do parlamentów europejskich o pomoc w dziele odrodzenia Polski. Domagał się uwzględnienia i przestrzegania w polityce norm etycznych, powszechnego rozbrojenia, poszanowania praw narodowych. Liga Polska, która na pierwsze posiedzenie spotkała się w dobrach Tytusa Działyńskiego w Kórniku, liczyła rychło 40 tysięcy członków. W marcu 1850 r. jednak, pod wpływem prześladowań i nowych pruskich przepisów o stowarzyszeniach, Liga musiała się rozwiązać.

W 1849 r. zajął się zagadnieniami legislacyjnymi, a także prawami Wielkiego Księstwa Poznańskiego i wynikami traktatów wiedeńskich⁸. Cieszkowski przypomniał, że traktaty wiedeńskie 1815 r. zagwarantowały narodowi polskiemu istnienie polityczne, ziemie polskie miały mieć własny związek celny, a odezwa króla pruskiego z 1815 r. przyznawała Polakom narodową odrębność. W 1852 r. wystąpił z projektem założenia uniwersytetu w Poznaniu, a w 1857 r. współdziałał przy założeniu Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (PTPN), które stało się głównym ośrodkiem życia naukowego. Gdy po przezwycięzeniu wielu przeszkód w końcu powołano PTPN, Cieszkowski nie tylko przyjął jego prezesurę, ale brał czynny udział w pracach jego dwóch wydziałów: przyrodniczego i historycznego. Wiosną 1857 r. ożenił się ze swoją siostrą stryjeczną, Heleną Cieszkowską, z którą miał dwóch synów. W czasie wyborów w 1858 r. Cieszkowski uzyskał ponownie mandat poselski do sejmu pruskiego.

⁷ K. Marks nazywa Cieszkowskiego „arcybałamutnym staroheglistą”; zob. K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XXXV, Warszawa 1977, s. 41-42, 300.

⁸ A. Cieszkowski, *Zusammenstellung von Staats und Völkerrechtlichen Urkunden, welche das Verhältniss des Grossherzogtums Posen zur preussischen Krone betreffen*, Berlin 1849.

Okres ten, wypełniony działalnością parlamentarną i społeczną, niewiele pozostawiał czasu na zajmowanie się filozofią. Był to zresztą czas „filozofii czynu” dla Cieszkowskiego, w którym jego własne przemyślenia znaleźć miały swoje urzeczywistnienie w działalności społecznej. Brał jednak udział w spotkaniach naukowych w Berlinie, dokąd się przeniósł wraz z dziećmi po śmierci żony. Potem przebywał kilka lat w Italii i południowej Francji. Owocem jego pobytu w Wenecji były wydawane od 1890 r. *Fontes rerum polonicarum*. W 1872 r. na stałe przeniósł się do Poznania, zostając wybranym prezesem Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Zmarł 12 marca 1894 r. Jego spuścizna literacka i filozoficzna zaginęła w czasie ostatniej wojny w Warszawie, wraz z całym mieszkaniem jego syna.

Filozofia Cieszkowskiego rozwijała się w kredowym kole heglizmu. System ten polski filozof poznał w trakcie berlińskich studiów. Był to w połowie XIX w. system dominujący w Niemczech i niektórych krajach europejskich. W okresie studiów Cieszkowskiego w Berlinie heglizm nie stanowił jednak jednorodnej szkoły. Uczniowie Hegla podzielili między sobą dziedzictwo mistrza, przygotowując wydania jego dzieł. Gans, Michelet, Henning, Boumann utworzyli w tym celu *Verein von Freunden des Verewigten*. Wszyscy ci uczniowie Hegla mieli świadomość, że działają w epoce wyjątkowej i mają do odegrania historyczną rolę związaną z pozycją polityczną Prus. Hegliści cieszyli się oficjalnym poparciem władz, m.in. samego pruskiego ministra kultury i nauczania, Altensteina. W jego oczach, jak zauważył Rudolf Haym, „ten kto nie był heglistą, stawał się – w powszechnej opinii – podobny kryminaliście”⁹.

Główną przyczyną zainteresowania heglizmem ze strony polskich filozofów nie była jednak tylko historiozofia, ale także problematyka społeczna. Polaków pociągało też ujęcie historiozofii jako głównej dziedziny filozofii, mającej za zadanie zwrócenie uwagi nie tylko na dotychczasowy przebieg dziejów, ale również na postawy moralne, stosunek tych wartości do społecznej rzeczywistości. Jeśli więc stwierdzono, że upadek Rzeczypospolitej nastąpił w wyniku rozkładu moralnego społeczeństwa – spory trwały jedynie wokół historycznych początków tego rozkładu – to tym samym akcentowano znaczenie problematyki moralnej, potrzeby odrodzenia duchowego. W dialektyce heglowskiej znaleziono uniwersalne narzędzie, wyjaśniające zadziwiające meandry historii. Nic też dziwnego, że w sytuacji zaborów połączonych z rozbiciem dzielnicowym, wyczekiwania na odrodzenie Rzeczypospolitej inteligencja polska chętnie przejmowała koncepcje filozoficzne, które ułatwiały eksplikację dziejów własnego narodu i dawały podstawę tworzenia nowej ideologii. Taka ideologia z kolei umożliwiawała spekulację na temat tego, co Polaków najbardziej w tym czasie nurtowało: kiedy odzyskamy niepodległość.

Proces recepcji filozofii heglowskiej wiązał się z rozwojem polskiego języka filozoficznego. Kształtujące się w tym czasie polskie słownictwo filozoficzne nosi piętno

⁹ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, s. 4.

heglizmu, co nie jest przypadkowe. Kolejną osobliwością rozprzestrzeniającego się na ziemiach polskich heglizmu było połączenie problematyki historiozoficznej, moralnej i religijnej ze sporami natury politycznej i społecznej. W centrum zainteresowania znalazły się zagadnienia związane ze sposobami racjonalizacji polskiej rzeczywistości politycznej, sensu i osiągnięć polskiej tradycji narodowej, dróg przemian społecznych, które nabierały charakteru przemian antyfeudalnych, roli i pozycji szlachty w nieuniknionych przekształceniach społecznych, politycznych i ekonomicznych oraz, na koniec, problem najważniejszy: sytuacja ludu i jego miejsce w tych wszystkich procesach. Heglizm dotarł do ludzkiej świadomości w sytuacji kryzysowej, w której jednostkom zainteresowanym rzeczywistością polityczną jawił się jako ideał, który trzeba osiągnąć.

Osobne zagadnienie wytycza pytanie o miejsce *Prolegomenów* w dziejach europejskiej filozofii poheglowskiej. Nowej odpowiedzi wymaga także pytanie o miejsce filozofii Cieszkowskiego w polskiej tradycji filozoficznej. Dla Cieszkowskiego jako filozofa heglizm stanowił zakończenie rozwoju filozofii jako filozofii. Znowu powyższe stwierdzenie staje się antecedenssem sformułowania marksowskiego. Po heglizmie scena filozoficzna stawała się po prostu pusta. Ale co dalej z filozofią? Zdaniem Cieszkowskiego heglizm zamykał epokę myśli i w tym sensie filozofia w ujęciu berlińskiego nauczyciela osiągnęła formę klasyczną. Krok dalszy to filozofia czynu, jej sformułowanie, a nade wszystko jej osiągnięcie miało być dla filozofii tym, czym romantyzm był dla sztuki, teraz także filozofia „wznosi się niepomierne w górę”. Komentując tę myśl, Cieszkowski powiada, że „prawda, idea, rozum, oto samo jądro w sposób absolutnie klasyczny, przechodzi odtąd dalej, wznosi się odtąd wyżej; można nawet powiedzieć, że sama filozofia zstępuje z tej wyżyny, podczas gdy duch w ogóle wznosi się niepomierne w górę”¹⁰.

W swojej rozprawie doktorskiej Cieszkowski zauważa, że

jak system Hegla stanowi ostatnie ogniwo łańcucha dziejów filozofii, tak stara szkoła jońska stanowi tegoż najpierwsze ogniwo. W dzisiejszym więc okresie umiejętności te dwa krańcowe stadia są alfą i omegą filozofii. A ponieważ pod pewnym względem Hegel stanowi specyficzny węzeł i zakończenie jej dotychczasowego rozwinięcia, a w szczególności jest granicznym punktem jednej z kardynalnych filozofii epok, przeto nie tylko dzisiaj, ale i zawsze, nie tylko zewnątrz, ale i wewnątrz, dwa te stadia zostaną ze sobą w pewnym stosunku początku i końca, założenia i dopełnienia, przedsięwzięcia i dokonania¹¹.

Cieszkowski usiłował poszerzyć go o nowe elementy, zaadaptować heglizm do potrzeb narodowych i ponadnarodowych. Jeden z tych elementów stanowiła dialektyka, a ściślej mówiąc – rozumienie dialektyki heglowskiej. Hegel, jak wiadomo, stosował dialektykę wyłącznie do analizy zjawisk związanych z czystą świadomością.

¹⁰ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Warszawa 1972, s. 78.

¹¹ *Idem*, *Rzecz o filozofii jońskiej*, [w:] *idem*, *Prolegomena*, s. 256-257.

Dla Cieszkowskiego natomiast prawa dialektyki miały charakter uniwersalny. Wielu radykalnie nastawionych komentatorów koncepcji Hegla kwestionowało możliwość dialektycznego rozwoju poprzez zapośredniczenie i pogodzenie sprzeczności w formie syntezy występującej w trzecim elemencie sylogizmu. Młodohegliści podkreślali znaczenie negacji, uwydatniali burzący charakter dialektyki, zaprzeczali zaś możliwości zapożyczeń w syntezie heglowskiej. Doskonałą ilustracją tego zjawiska daje ujęcie periodyzacji dziejów powszechnych.

Cieszkowski uznał heglowską historiozofię za najsłabszą część systemu, toteż poprawianie heglizmu, a ściślej – jego uzupełnienie rozpoczął od tej właśnie dziedziny. Pierwszym krokiem było zakwestionowanie heglowskiego ujęcia dziejów powszechnych. Hegel podzielił bowiem całe dzieje ludzkości na cztery okresy: starożytny Wschód, okres starożytnej Grecji, okres starożytnego Rzymu i średniowiecze z epoką nowożytną, czyli tzw. okres chrześcijańsko-germański, który w najwyższej i ostatecznej formie znalazł swój przejaw w protestanckim państwie pruskim. Historia powszechna była więc dla Hegla historią państw; państwo zaś było realizacją uświadomionej wolności. Powyższe okresy rozwoju historii stanowić miały także kolejne stopnie realizacji świadomości wolności.

W *Prolegomenach* Cieszkowski wyraził myśl, że twierdzenie Hegla o zakończeniu dziejów jest nie do przyjęcia. Koncepcja zamkniętego rozwoju dziejów była zresztą jego zdaniem głównym błędem historiozofii heglowskiej. Hegel powiadał, że wiedza absolutna, czyli jego własny system, może pojawić się dopiero u kresu dziejów. Ale Cieszkowski nie traktował systemu heglowskiego jako systemu wiedzy absolutnej.

Sam heros [tj. Hegel] najnowszej filozofii, który zbadał zarówno najzawilsze metamorfozy myśli w czystej postaci, jak ich przejawy w rzeczywistym świecie, nie zdołał istoty swej dialektyki, którą przeważnie szczęśliwie stosował w szczegółowej historii, prześledzić w głównych zarysach jej rozwoju, w ogólnym i ograniczonym toku jej idei, mimo wielkich zasług, jakie w dziedzinie filozofii położył, rzekłbyś, że umyślnie w tym żywotnym dla ludzkości zagadnieniu chciał porzucić własną drogę, własny punkt widzenia i własne odkrycia. Przedstawia on znakomicie niejedno przejście z jednej sfery w drugą, kolejne następstwo epok i ludów, podobnie jak ich wzajemne powiązanie; ale w całym gmachu nie znajdujemy nic kroma łańcucha pomysłowych wykładni, ba, nawet genialnych poglądów na świat, bynajmniej zaś nie ów całościowy, ściśle spekulatywny rozwój, który na innych polach z taką dialektyczną zręcznością przeprowadzał. Prawa logiki, które on pierwszy objawił, nie odbijają się z dostateczną jasnością w jego filozofii dziejów; słowem, Hegel nie doszedł do pojęcia organicznej i idealnej całości dziejów, do ich spekulatywnego rozczłonkowania, ani do ich ostatecznej architektoniki¹².

Cieszkowski za Heglem przyjął, że każde zjawisko zawiera różnorodne żywioły, a występowanie sprzeczności jest warunkiem rozwoju będącego procesem płynnego przechodzenia od jakości niższej ku wyższej, jednocześnie jednak odrzucił negatywny

¹² *Idem, Prolegomena*, s. 3-4.

charakter znoszenia opozycji, opowiadając się za jego charakterem mediatyzacyjnym. Oryginalna postawa filozofii dziejów Cieszkowskiego ujawnia się w formie „filozofii czynu”, która wykraczając poza terażniejszość, traktuje przyszłość jako najważniejszą kategorię. Teraźniejszość w ten sposób nie jawi się jako cel sam w sobie, lecz jako element dziejów, który antycypuje przyszłość, a ta właśnie jest najważniejszą częścią dziejów. Filozofia nie ma za zadanie wylatywać w nocy jak heglowska sowa Minerwy, ale ma zwiastować świt po przebytej nocy.

Również heglowski podział dziejów był przedmiotem krytyki Cieszkowskiego.

Najsilniej jeszcze przemawiałoby za tym Heglowym podziałem panowanie tetrachotomii w przyrodzie i w całym świecie zewnętrznym w ogóle, gdzie drugi moment sam w sobie znowu się rozdwaja, przez co całość pojawia się jako poczwórność. Stąd też znaleźli się nareszcie i tacy, którzy uznali spekulatywną niestosowność poczwórnego podziału, i uciekli się do innego tłumaczenia, aby słabość mistrza przekształcić w zaletę¹³.

Podział ten Cieszkowski postanowił zastąpić triadą nie tylko dlatego, że było to rozwiązanie bardziej logiczne, ale i z tego powodu, że wynikała z heglowskiej dialektyki, której prawa są „powszechnie i nienaruszalne”. Zauważa więc Cieszkowski: „Podział to nie inny, jeno *trychotomiczny*, a ściślej, podział, w którym *pierwszy okres jest tetyczny, drugi antytetyczny*, trzeci zaś *syntetyczny i doskonale konkretny*”¹⁴.

Proponowany podział obejmował więc przeszłość (starożytność), terażniejszość (chrześcijaństwo) i przyszłość, która była dla niego wbrew spekulatywnej, panlogicznej teorii Hegla poznawalna:

W ten sposób zasada poznawalności przyszłych czasów, a mianowicie ich istotnej treści, wiedzie nas do całokształtu procesu dziejowego, do jego organizmu, a w konsekwencji do należytego jego rozczłonkowania stosownie do praw spekulatywno-rozumowych, bo tylko podług nich właśnie można uzyskać apodyktyczny podział dziejów.

Oryginalność propozycji Cieszkowskiego wyraźna jest na tle pomysłów Hegla, który nie widział potrzeby badania przyszłości. Dla Hegla przyszłość w historii nie istniała. Cieszkowski zadania takiego, tj. badania przyszłości, nie traktował bynajmniej jako utopię. Powołując się na analogie między przyrodą a historią, powiada, że skoro tak uznany badacz, jakim jest Cuvier, na podstawie jednego tylko zęba przedpotopowego gada mógł odtworzyć jego cały szkielet, to również historyk może zrekonstruować brakujący człon rozwoju dziejów na podstawie znajomości członów poprzednich.

Przykład, na który powołuje się Cieszkowski w *Prolegomenach*, wymaga komentarza. Cuvier był przekonany, że istnieje głęboka współzależność w budowie i funkcjonowaniu poszczególnych kości zwierząt paleontologicznych. Jeśli zwierzę posiada

¹³ *Ibidem*, s. 5.

¹⁴ *Ibidem*, s. 17.

odpowiednie uzębienie, które dowodzi, że było roślinożerne, to z tego wynikają określone wnioski dotyczące jego budowy wewnętrznej, a nawet budowy dalszych elementów jego szkieletu, nawet nieznanymi jeszcze dzisiejszym paleontologom. Studenci, chcąc sprawdzić praktycznie wartość teorii, poddali ją swoistej weryfikacji. Przed wykładem wręczyli profesorowi skamielinę, z której widoczny był tylko jeden ząb ukryty w wapieniu czaszki. Cuvier przed przystąpieniem do czyszczenia czaszki podał studentom do wiadomości nazwę gatunkową badanego zwierzęcia. Kilkadziesiąt minut niepokoju uwieńczone zostało wspianiałym sukcesem: teoria Cuviera została praktycznie potwierdzona. Był to sukces niebywały i nic dziwnego, że wydarzenie przeszło do historii nauki. Cieszkowski zauważył nawet, że było to zwycięstwo spekulacji nad doświadczeniem. A więc rzeczywiście należy mówić o współzależności budowy różnych elementów kości kopalnych zwierząt. Jeśli taka prawidłowość istnieje w przyrodzie, to tym bardziej powinna istnieć w filozofii dziejów. Znając bowiem przeszłość, historiozof może odtworzyć ostatni, brakujący człon dziejów.

Nikt nie powstał na tak paradoksalne twierdzenie, a nauki przyrodnicze, które z wielkich apriorycznych spekulacji naigrywać się zwykły i jedynie doświadczeniu zawierają, miasto zarzucenia mu zbytniej śmiałości, zamieniły *twierdzenie* jego w *aksjomat*, ponieważ stwierdziły, że opierało się ono na najgłębszym pojęciu natury. Cóż nadało mu jednak tak nienaruszalną pewność? Nic innego, jedno poznanie istoty *organizmu* w ogóle, a mianowicie zrozumienie, że we wszelkim całości kształcie organicznym każdy człon wszystkim innym zupełnie odpowiadać musi, że wszystkie człony nawzajem od siebie zależą i wzajemnie się warunkują. Dlaczegoż tedy nie uznajemy także tego organizmu w dziejach? Dlaczegoż z ubiegłej już części całego procesu historycznego nie budujemy jego idealnego całości kształtu w ogóle, a w szczególności brakującego nam jeszcze okresu przyszłego, który przeszłemu odpowiadać musi i dopiero w integralnej całości z tamtymi da nam prawdziwą ideę ludzkości? Czyzny przeszłe – oto nasze wykopaliska, nasze szczątki przedpotopowe, z których ogół życia ludzkości zbudować musimy¹⁵.

Poszczególnym okresom rozwoju dziejów Cieszkowski przypisywał nazwy charakteryzujące stopień ich dialektycznego rozwoju. Epoka starożytna to epoka sztuki; chrześcijańska, współczesna to epoka myśli, natomiast w przyszłości oczekuje ludzkość epoka czynu. Zgodnie z pochodzącą od Hegla triadą poszczególne epoki odpowiadały określonej formie bytu. A więc epoka starożytna to byt w sobie, epoka chrześcijańska to byt dla siebie, a epoka trzecia, czynu, oznacza byt z siebie. Filozofia w sensie heglowskim zamykała epokę myśli, przekroczenie tego etapu rozwojowego może się dokonać tylko z pomocą czynu, a skutkiem tego kroku będzie „przejście filozofii w życie”. Dlatego właśnie pojęcie czynu ma fundamentalne znaczenie dla naszego uczonego. Podstawowym elementem czynu jest wola. Jest ona siłą sprawczą, która powoduje, że narody osiągną cel rozwoju historycznego. Poprzednie epoki charakteryzowały się poprzez inne wartości: epokę starożytną wyrażały uczucia,

¹⁵ *Ibidem*, s. 10-11; także przypis na s. 11.

a epokę chrześcijańską – świadomość. Wedle Hegla w historii następuje realizacja myśli. Historia sama w sobie staje się pochodną niezależnego od podmiotu rozwoju myśli. Można nawet na tej podstawie stwierdzić, że zdaniem Hegla ludzie są wyłącznie pionkami realizującej się idei. Nie ma miejsca na czyny świadome, wszystko w historii jest realizacją z góry założonego scenariusza. Sama przyszłość jest więc zupełnie niezależna od woli podmiotu.

Dla Cieszkowskiego tezy takie były co najmniej wątpliwe. Nie ujmował myśli jako „samej wewnątrzności”, jest ona wolą twórczego działania. Przeniósł bowiem ducha heglowskiego do sfery życia czynnego, stwierdzając, że poza filozofią istnieje również „królestwo czynu”, dziedzina praktyki społecznej. Główne zadanie filozofii to dążenie do przekształcenia stosunków społecznych. Była to jakościowo oryginalna konkluzja refleksji Cieszkowskiego. Różniła ona jego ujęcie od interpretacji Hegla, wedle którego myśl nie była zdolna do twórczego działania, ponieważ jest jedynym atrybutem Ducha. Nie mówił także o ważnej sferze ducha, o uczuciach. Te ważne konsekwencje heglizmu dostrzegł inny wielki filozof polski tego okresu: Edward Dembowski, który zauważył, że „heglizm cierpi zło społeczne istniejące, a przez to nie zostaje doprowadzony do swych ostatecznych wypadków”.

Dialektyka nie była dla Cieszkowskiego tylko problemem logiki w heglowskim sensie tego słowa. Interpretacja Cieszkowskiego może być traktowana jako atak na konsekwencje wynikające z panlogizmu Hegla, a więc na jego racjonalizm. Właśnie racjonalizm heglowski okazał się w tym przypadku winny wadom ówczesnej filozofii polskiej, określał jej ezoteryzm, oderwanie i spekulatywny charakter. Jakby nie było, paradoksalnie właśnie tak pojmowany racjonalizm głoszony w konkretnych warunkach polskich prowadził do oderwania od życia społecznego, a taka postawa musiała być obca polskiej filozofii narodowej XIX w. W konsekwencji takiego stanowiska również racjonalizm heglowski został odrzucony. Filozofia powinna zejść ze swego niebiańskiego tronu i zniżyć się do poziomu praktyki społecznej.

W życiu społecznym „czyn” wyrażał się przede wszystkim w ewolucji, a nie w rewolucji, niszczeniu zastanego. Czyn, działanie to praca nad tym, co istnieje, aby stało się lepsze i doskonalsze. To przetwarzanie zastanego. Przejście na nowy poziom rozwoju historycznego, który identyfikowany był z panowaniem Królestwa Bożego na Ziemi, miało odbyć się na drodze powolnych reform, katastrofy dziejowe bowiem, sięjące zamęt i niepokoje nie mogły być właściwym bodźcem stymulującym postęp społeczny. Postępu nie osiąga się poprzez niszczenie, gdyż niszczenie samo w sobie jest czymś negatywnym. Jak widzimy, mimo tych tez Cieszkowski przyjął, że dalszy rozwój dziejów kończy się jednak na wyższym etapie. Wpływ Hegla był oczywisty.

Rewidując jednak filozofię Hegla, Cieszkowski poddał krytyce jego tezę o zakończeniu historii, a także filozofii, które miało nastąpić wtedy, gdy duch uzyska już pełną samowiedzę. Sprzężona z pojmowaniem dziejów racjonalność rzeczywistości posiadała

własne sprzeczności, poznawane oczywiście dialektycznie. Pisał o tym Cieszkowski w *Prolegomenach*, które – fakt godny przypomnienia – w pierwszej wersji miały nosić tytuł *Dialektyka historii*. Historia miała być punktem dojścia filozofii. Przyszłość jako nowa kategoria refleksji miała połączyć bezrefleksyjną zewnętrżność ze swoją antytezą, kiedy to duch, zwracając się do siebie, uzyskał racjonalną samowiedzę. Jej konsekwencją miała być synteza poznania i dziejów.

Z bogatej problematyki filozoficznej zawartej w twórczości berlińskiego mistrza na uwagę zasługuje także problem państwa, które stanowiło dla niego źródło uświadomionej wolności. Cieszkowski, jak już odnotowaliśmy, nie podzielał i to z wielu powodów tej państwowotwórczej i optymistycznej heglowskiej apoteozy państwa pruskiego. Do problemu tego podchodził odmiennie, inaczej dostrzegał rolę państwa. Miał po temu swoje racje. Stąd też w konstrukcji historiozofii prezentowanej zarówno w *Prolegomenach*, jak i *Ojczyzna nasz* akcent został przesunięty na „ducha narodu”, na element zgoła niezależny od państwa i obowiązującego prawodawstwa, który miał w ujęciu polskiego filozofa stać się podmiotem odzyskania utraconej państwowości. Ten nakaz był najważniejszy. Państwo nie spełnia bowiem żadnych misji społecznych, misje takie spełniają narody. Państwo polskie nie istnieje przecież, istnieje naród. Jeśli on istnieje i trwa, zawsze jest możliwość odbudowy państwowości.

Stąd kategoria narodu i jej znaczenie w refleksji historiozoficznej Cieszkowskiego. Wiele w tych analizach odgłosów wcześniejszych, głównie Herderowskich, które zostały przejęte, *per fas et nefas*, także przez Marksa. Dlatego też idea państwa jest tylko pewnym momentem w idei narodu, pełni wyłącznie funkcje idei formalnej.

O ile historiozofia stanowiła najważniejszą pod względem teoretycznym część rozważań Cieszkowskiego, o tyle głównym wątkiem refleksji historiozoficznej była filozofia przyszłości. Obejmowała ona nie tylko rozważania nad rozwojem i przyszłym kształtem społeczeństwa, ale także wskazywała na sposoby osiągnięcia tego ostatecznego celu. Ważne miejsce wśród tych rozlicznych środków ułatwiających tworzenie przyszłości zajmował czyn rozumiany nie tylko jako konkretne bądź zbiorowe działanie, ale również rozważany zgodnie z tradycją heglowską w kategoriach filozoficznych. Wiemy już, że Cieszkowskiego koncepcja czynu wzbogacała historiozofię heglowską o elementy, których w takim wymiarze stary mistrz z Berlina nie dostrzegał. Czyn w ujęciu Cieszkowskiego miał być rzeczywistą siłą sprawczą spodziewanego postępu ludzkości. Był ogniwem pośrednim między abstrakcyjnymi rozważaniami klasycznej filozofii niemieckiej a teoriami bezpośrednio związanymi z szeroko pojmowanymi zasadami praktyki społecznej. W ten sposób koncepcja czynu wzbogacała teorię heglowską, ale również przewyżczała jej wewnętrzne ograniczenia, wprowadzając do niej nowe powiązania ducha ludzkiego z wolą i aktywnością.

Cieszkowski był przekonany, że filozofia, która wedle powszechnie w tym okresie podzielanego poglądu znalazła swoje apogeum w koncepcjach Hegla, powinna

wyść poza kredowe koło własnej problematyki teoretycznej i objąć swoim zasięgiem również politykę i ekonomię. Była to ważna refleksja teoretyczna, która nadawała heglizmowi nowy wymiar, wyprowadzając filozoficzne koncepcje mistrza z sal uniwersyteckich na ulicę, do fabryk i parlamentu. Postawa taka musiała doprowadzić do przewartościowania heglowskich ocen dotychczasowego dziedzictwa filozoficznego. To, co zostało przez Hegla uznane za dowód nieracjonalności i utopijności, podlegało nowej próbie weryfikacji. Postawa taka pozwolić miała na uczestniczenie w nieuchronnych przemianach i przekształcaniu rzeczywistości społecznej.

Recepcja twórczości Cieszkowskiego nie przebiegała łatwym torem. Podobnie było z interpretacją jego dziedzictwa, szczególnie w latach pięćdziesiątych naszego wieku. Główne interpretacje i oceny tej problematyki wiążą się z pracami Tadeusza Krońskiego, głównego teoretyka filozoficznego okresu stalinowskiego. Już w rozprawie kandydackiej, broniącej w czerwcu 1955 r. pt. *Reakcja mesjanistyczna w Polsce połowy XIX w.*, poświęcił wiele uwagi interesującym nas problemom. Mesjanizm jego zdaniem

to nie tylko koncepcja zbawienia ludzkości przez naród polski, ale i pogląd reprezentowany przez Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego, Gołuchowskiego, w poezji zaś przez Krasińskiego, że filozofia polska jako filozofia narodu wybranego ma swój specyficzny charakter. [...] głosili oni konieczność odgórných reform dla zapobieżenia rewolucji społecznych.

Do uzasadnienia wiary w szczególne posłannictwo narodu mesjaniści mieli wykorzystywać heglowską ideę „ducha narodowego”. Idee te służyć miały do walki z doktrynami postępowymi, które miały rozsądzać „jednorodność organiczną” narodu. Mesjaniści także stosowali dialektykę, ale niepodobną do heglowskiej. Triady miały znowu uzasadnić posłannictwo narodu polskiego. Najbardziej spekulacja mesjanistyczna doszła do głosu zdaniem Krońskiego właśnie w filozofii czynu Cieszkowskiego.

Traktowanie „czynu społecznego” w ujęciu Cieszkowskiego na sposób rewolucyjny jest – zdaniem Krońskiego – nieporozumieniem. Cieszkowski miał zajmować się różnymi dziedzinami praktyki społecznej właśnie dlatego, że dążył do dyskredytacji potrzeby jakiegokolwiek przewrotu społecznego. Jako przykład Kroński podał rozprawę *O ochronach wiejskich* z 1842 r., w której Cieszkowski podkreślał ważną rolę wychowania jako lekarstwa na wszelkie bolączki społeczne. Tadeusz Kroński uważał bowiem, że taka ocena dorobku teoretycznego Cieszkowskiego kłóci się z generalną oceną całokształtu jego twórczości. Jedna praca, chociażby najlepsza, nie powinna stanowić podstawy dla ocen ostatecznych, nieodzowne jest uwzględnienie całej twórczości. A ta świadczy raczej o czymś zgoła odmiennym. Wedle Krońskiego filozof – z tych m.in. powodów, że nie opowiadał się za hasłami rewolucji społecznej – był zwolennikiem postępu konserwatywnego i jego miejsce jest wśród prawy.

Dorobek Augusta hrabiego Cieszkowskiego nadal czeka na obiektywną ocenę i syntezę.

Bronisław Trentowski, czyli w poszukiwaniu filozofii narodowej

W 1863 r. ukazał się polski przekład *Historii filozofii* A. Schweglera, do którego tłumacz, F. Krupiński, heglista, dołączył swój rozdział pt. *Filozofia w Polsce*. Jego zdaniem miał to być tylko „króciutki szkic i przegląd aforystyczny”. Na wstępie jednak tłumacz notuje, że w Polsce „filozofia przed wystąpieniem Trentowskiego, Kremera i innych była tylko bawidełkiem szkolnym, w teoretycznej stronie scholastyką, a w praktycznej dopiero macaniem po omacku, bo bez doskonałej teorii”. Krupiński jednak nie cieszył się wielkim uznaniem wśród późniejszych historyków filozofii polskiej. Dla nas ważny jest jako świadek epoki, wskazujący na zasadnicze znaczenie dla filozofii polskiej tego stulecia koncepcji Bronisława Trentowskiego. Twórczość Trentowskiego rozdzielać miała jakby dwie epoki polskiej filozofii.

Trentowski jednak nie był postacią jednoznaczną. Życzliwi mu krytycy i obrońcy narodowych wartości zarzucali mu, że „gotów był to niemieckim, to polskim pisarzem i patriotą, zależnie od materialnych korzyści”¹. Nieco odmienne zdanie miał sam Trentowski, który w liście do Lelewela w 1837 r. pisał: „Wśród najoderwańszych poszukiwań nie zaniedbałem pokazać się Polakiem”. Również we wstępie do rozprawy doktorskiej z tego samego roku, pt. *Grundlage der universellen Philosophie* czytamy:

jak prawda jest jedna i jedyna, tak samo i filozofia, jako samowiedza prawdy. Ponieważ jednak prawda może dojść do samowiedzy, czyli stać się filozofią. Tylko dzięki myślącemu i samodziel-nemu człowiekowi, więc posiada zawsze charakter człowieka, któremu swe istnienie zawdzięcza. Każdy jednak człowiek posiada oprócz charakteru osobistego jeszcze charakter swego narodu. W tym tkwi przyczyna, że jedna i jedyna filozofia inaczej bywa stawiana przez każdego człowieka i każdy naród [...]. Autor pisma niniejszego prosi przeto, aby nie przykładać tutaj obcego miernika, lecz rozważać je jako owoc jego własnej istoty i jako odgłos filozofii, która ożywia rdzeń narodu polskiego i rozbrzmiewa z jego piersi [...]. Autor spodziewa się, że jego pismo nie będzie zjawiskiem niepożądanym dla narodu niemieckiego [...], który mało dotąd zna ducha Polski, o polskiej literaturze pięknej nic prawie nie wie, a zaledwie coś słyszał o Mickiewiczu, tym geniuszu poetyckim, który stoi w jednym rzędzie z Dantem i Cervantesem – zwłaszcza zaś,

¹ „Demokrata Polski” z 23 marca 1848 r.

że w piśmie tym się okazuje, jak filozofia niemiecka odbija się w zwierciadle duszy niezależnego od niej cudzoziemca.

Nie miał więc łatwego losu i także charakteru. Niewątpliwie Trentowski miał poczucie wielkiej misji, jaką miał do spełnienia swoją twórczością. Filozofia, jaka wtedy się kształtowała, a były to lata trzydzieste i czterdzieste XIX w., była w Polsce zjawiskiem nowym. Jego wiara w znaczenie tej filozofii dla postępu i sprawy polskiej była niewątpliwa. Miała ona odrodzić naród polski, zbliżyć go do Europy, do której należy swoją historią i kulturą, przyspieszyć uzyskanie niepodległości. Filozofia jest bowiem wyjątkowym narzędziem, którym można pokonać zaborców. Z tego powodu to nie poetom, ale filozofom należy się „rząd dusz”.

Ta nowa wizja filozofii przypadła na okres silnych wpływów filozofii niemieckiej, przede wszystkim filozofii Hegla na polską filozofię. Trentowski niewątpliwie znalazł się w ognisku tych wpływów i jego biografia odzwierciedla nie tylko meandry jego materialnych losów, ale również stosunek do tradycji niemieckiej.

Urodził się w 1808 r. w drobnoszlacheckiej rodzinie w Opolu k. Łosic. Uczył się w szkole pijarskiej w Łukowie, potem studiował filozofię na Uniwersytecie w Warszawie, gdzie słuchał m.in. wykładów z filozofii Lacha Szyrmę (1826). Po ukończeniu studiów był nauczycielem szkolnym w Szczuczynie. Brał udział w powstaniu jako ułan w korpusie Rybińskiego, a po jego upadku udał się na emigrację, początkowo do Prus, gdzie pracował najpierw jako nauczyciel domowy, a potem już studiował w Królewcu, gdzie słuchał wykładów Herbarta. Gdy edykt królewski zabronił przyjmowania polskich emigrantów na studia, udał się do Lipska, potem do Jeny, w końcu w 1832 r. zapisał się na uczelnię w Heidelbergu, gdzie znalazł opiekę ze strony protestanckiego teologa i heglisty, K. Dauba. Na tej nowej uczelni zainteresował się dziejami filozofii, a od 1833 r. przebywał już na południu Niemiec, na uniwersytecie we Fryburgu Badeńskim, na którym studia ukończył w 1836 r., uzyskując na podstawie rozprawy pt. *Grundlage der universellen Philosophie* stopień doktora filozofii. W czasie pobytu we Fryburgu Trentowski korzystał z opieki mieszczańskiej rodziny niemieckiej Humborgerów i filozofa J.J. Duttingera, któremu z wdzięczności dedykował wydanie *Vorstudien zur Wissenschaft und Natur*. Na podstawie rozprawy habilitacyjnej pt. *De vita hominis aeterna*² uzyskał stanowisko prywatnego docenta. Z chwilą uzyskania tego tytułu ożenił się z Karoliną Humborger, dzięki czemu uzyskał obywatelstwo księstwa. W trudnych warunkach materialnych przygotował rozprawę pt. *Grundlage der universellen Philosophie (Podstawy filozofii powszechnej)*, która miała być podstawą jego starań o katedrę na Uniwersytecie Fryburskim³.

² *De vita hominis aeterna. Commentatio adnotationibus Germanicis illustrata, quam pro facultate legendi in literarum Universitate Alberto-Ludoviciana scripsit*, Fryburg w Bryzgowii 1838.

³ Carlsruhe und Freiburg Br. 1837.

W liście skierowanym do swego byłego ucznia, S. Szlubowskiego, tak oceniał filozofię niemiecką i swoje idee:

Kant położył kamień węgielny filozofii niemieckiej i przeszedł w idealizm. Fichte podniósł ten idealizm jeszcze wyżej, podniósł go do najwyższego szczytu. Schelling starał się das Subjektive und das Objektive zu identificiren [utożsamić to, co subiektywne, z tym, co obiektywne], jego filozofia jest koroną dzisiejszej filozofii, jest idealnym realizmem. Szkoda tylko, dass die Duplicität noch in ihm herrscht [że dualizm jeszcze w nim panuje]. Moim zamiarem jest tę Duplicität [dualizm] znieść i w trializm zamienić. Po Schellingu rozpadła się niemiecka filozofia we dwoje. Hegel wystąpił jako idealista wyższej potęgi. U niego jest alles Vernunft, alles Begriff, alles Idee, alles Geist; [...] Geist ist ihm ein Plus, und Materie ein Minus [wszystko rozumem, pojęciem, idea, duchem; duch jest dla niego dodatni, zaś materia ujemna]. Steffens, Schubardt, Oken itd., szczególnie zaś ostatni, wystąpili jak realiści wyższej potęgi. U Okena wszystko jest natura, nawet i filozoficzne myślenie. Moim zamiarem jest ów idealizm heglowski z tym realizmem wyższej potęgi zjednoczyć i w filozoficzną całość zamienić [...]. Kant, Fichte, Schelling i Hegel utwierdzili spekulację, ja zaprowadzam uniwersalizm. Moja filozofia zowie się nicht die spekulative, sondern die universelle Philosophie [nie spekulatywną, lecz uniwersalną filozofią]. Nazywam ją często, dla uczczenia ojczyzny naszej, polską filozofią⁴.

Opowiedział się więc Trentowski za Schellingiem, który jego zdaniem dążył do utraconej przez Hegla syntezy realizmu i idealizmu. Filozofia niemiecka znalazła się ponownie w punkcie wyjścia, jako jednostronny idealizm. Zarzucał więc heglizmowi, że jest zbyt metafizyczny, gdyż niedostatecznie potraktował świat empirii i samą metodę doświadczalną. Stąd potrzeba nowej syntezy zdolnej do przezwyciężenia spekulatywnego charakteru heglizmu. Oto istota krytyki Trentowskiego i podstawa dla nowej filozofii uniwersalnej.

Chociaż podjął prace na uczelni we Fryburgu jako docent prywatny, Trentowski starał się o uzyskanie profesury, która mogłaby mu zapewnić niezależność materialną. Pod tym kątem opublikował dwutomowe dzieło pt. *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur* (1840) i w przedmowie do tego dzieła zawarł zapewnienia o swojej nowej miłości do nowej ojczyzny, jaką stawała się dla niego Badenia. Pisał tam, że bycie Niemcem jest dla niego prawdziwym szczęściem, że język niemiecki jest językiem ojczystym jego dziecka, że sam we śnie i na jawie myśli już po niemiecku, bo „niemieckość jest jego istotą”. Przedmowa wywołała w Polsce odgłosy krytyczne i negatywne. A w Badenii nie dała spodziewanych rezultatów, głównie z powodów oporu katolickiego duchowieństwa dostrzegającego antyklerykalną postawę polskiego myśliciela.

Stosunek filozofa do Niemiec był niewątpliwie wewnętrznie złożony. Wiele publikowanych pochwał i deklaracji wynikało z potrzeby chwili, ale jest prawdą, że uważał filozofię niemiecką za „świt nowego słońca ludzkości”, ujmował ją jako uwieńczenie reformacji, w filozofii tej widział również potęgę ducha najpełniej wyrażającą ideały

⁴ B. Trentowski, *Listy*, zebrał i do druku przygotował S. Pigoń, Kraków 1937, s. 1-2.

nowej epoki. Było także dla niego oczywiste, że Niemcy w ogólnym rozwoju cywilizacyjnym wyprzedzały Polaków jego zdaniem co najmniej o trzy stulecia. To była jedna strona jego stosunku do Niemiec, kultury, filozofii. Z drugiej strony, gdy już materialnie częściowo się uniezależnił, w prywatnej korespondencji nie krył swego krytycyzmu. W liście do Zdanowicza z 1860 r. pisał: „Co mi do Niemców [...], żaden z narodów europejskich nie jest tak nikczemny i podły, tak pieniędzy chciwy jak oni”. Z chwilą, gdy warunki te ustabilizowały się dzięki przesyłanemu przez hr. Raczyńskiego, a potem hr. Krasieńskiego „żołdowi”, zajęł postawę bardziej wyważoną.

Gdy katedra uczelni fryburskiej została w 1842 r. przyznana J. Senglerowi, znalazł się jednak w sytuacji materialnej niezwykle trudnej. Skorzystał wtedy z pomocy Polaków, hr. E. Raczyńskiego i K. Marcinkowskiego, którzy znaleźli odpowiednie środki na wypłacanie corocznej pensji, byleby pisał i drukował po polsku. W tym czasie związał się z wolnomularstwem. Trentowski porzucił więc uczelnię we Fryburgu i nawiązał bliskie kontakty z pismami poznańskimi i warszawskimi. W okresie następnych ośmiu lat Trentowski wydał główne swoje prace filozoficzne, m.in. *Myślini, czyli całokształt logiki narodowej* (Poznań 1845) oraz *Chowannę*. Dzieła te ugruntowały mu w kraju sławę myśliciela i filozofa aktywnie zaangażowanego w publicystykę i działania dla sprawy narodowej. W pracach publikowanych w tym czasie, a więc przed 1846 r., opowiadał się za solidaryzmem klasowym i narodowym, bliskie w tym czasie były mu niektóre tezy programowe Towarzystwa Demokratycznego Polskiego. W 1846 r. nawiązał stosunki z Z. Krasieńskim, który przejął nie tylko jego finansowanie, ale wpłynął również na treść i formę dwóch prac o charakterze pamfletu politycznego, *Wizerunki duszy narodowej z końca ostatniego szesnastolecia przez Ojczyźniaka* („Teraźniejszość i Przyszłość”, Paryż 1847) oraz *Przedburza polityczna* (1848). Dwa razy próbował osiedlić się na stałe w kraju rodzinnym. W 1843 r. odwiedził na krótko Poznań, ale został przez władze zmuszony do opuszczenia miasta, wrócił tam w kwietniu 1848 r., wówczas odwiedził także Kraków. Po krótkim pobycie wiosną 1848 r. w Krakowie, pomimo serdecznego powitania, spodziewanej katedry na Uniwersytecie Jagiellońskim jednak nie otrzymał. Z Krakowa, po krótkim wystąpieniu z obroną idei powstania przed Zgromadzeniem we Frankfurcie nad Menem, powrócił do Fryburga i zajął się twórczością naukową. Nie zapewniała mu ona jednak nawet znośnych warunków materialnych, gdyż w latach 1849-1856 chorował z przepracowania i nędzy. W tych niezwykle trudnych warunkach napisał zarys *Dydaktyki*, która ukazała się drukiem dopiero po jego zgonie pt. *Panteon wiedzy ludzkiej*. W 1859 r., licząc na zmianę, wyjechał do Paryża, ale po półtorarocznym pechowym pobycie nad Sekwaną, gdzie nie znalazł odpowiadającej mu pracy i dostatecznych środków utrzymania, powrócił do Fryburga, gdzie 16 czerwca 1869 r. zmarł. Pochowano go także we Fryburgu w Bryzgowii.

Był myślicielem wielostronnym i upartym. W ostatnim okresie jego życia powstał wielki, gdyż czterotomowy rękopis dzieła pt. *Bożyca lub teozofia*, który do dzisiaj nie

został jeszcze wydany, oraz rozprawka poświęcona wolnomularstwu, którą wydano po jego śmierci. Podobnie jak Hoene-Wroński dążył do stworzenia filozofii uniwersalnej, która łączyłaby w jedną całość filozofię romańską, czyli materializm z idealizmem niemieckim. Filozofia uniwersalna miała być hybrydą i czymś różnym od spekulatywnej filozofii niemieckiej tego okresu. Sama jednak realizacja takich planów świadczyła o wpływie wzorów niemieckich. Obawiał się, że „niemiecka filozofia skończy się tem, że każdy człowiek zawoła Jam jest Bogiem! Jest to jednak głupstwo. Panteizm wylewa się koniecznie w ateizm”. Jego filozofia miała być głęboko religijna, syntetyczna i praktyczna, gdyż skierowana na czyn, który dałby początek społeczeństwu wolnemu od wewnętrznych napięć i waśni. Głównych idei przedstawionych w pierwszych dziełach nie zmieniał. Wysoko cenił własny system, ale nie sądził, aby był on jedyny, jaki może powstać. Miał dużo w tym zakresie trzeźwego rozsądku. „Nie chodziło mi nigdy – pisał w liście do Lelewela w 1843 r. – o mienie racji, lecz o prawdę naukową – i ustępuję chętnie tam, gdzie mogę się przekonać”.

Po 1840 r. wyraźniej opowiedział się za filozofią narodową, przeznaczoną dla Polaków i całej Słowiańszczyzny, gdyż sądził, że jej idee mają wartość powszechną, mogą być cenne dla wszystkich narodów słowiańskich. Filozofia uniwersalna miała więc wyznaczać „trzeci świat”, „świat boski, istotnie rzeczywisty”, gdyż wszystkie istniejące nurty filozofii zajmowały się jedynie rzeczywistością stworzoną. Materializm i idealizm rozwinął się zgodnie z dwiema głównymi władzami poznania, takimi jak rozum i umysł. Pierwszy to „skupiona we wnętrzu człowieka zmysłowość”, czyli zdolność poznawcza w zakresie doświadczenia. Zdaniem Trentowskiego rozum analizuje, a nie syntetyzuje, jest nakierowany w końcu na praktykę. Umysł natomiast jest narzędziem spekulacji, jego przedmiotem badania jest istota „rozłogi materialnej”, „nieświadomy duch świata zewnętrznego”, czyli prawa rozwoju rzeczywistości. Są to władze działające we wzajemnym związku, ale każde z nich ma pewne ograniczenia. Poznają bowiem jedynie pewne aspekty rzeczywistości i dlatego wyniki tego poznania, uzyskiwane w postaci wiedzy są jednostronne. „Jak zmysł (rozum) jest okiem cielesności dla ciałaowości w ogóle, tak umysł jest okiem niecielesnym, czyli okiem duszy dla duchowości albo idei, atoli ani jeden, ani drugi nie są okiem bóstwa dla boga i boskości”. Podobny charakter mają istniejące nurty filozoficzne. Rozum stał się źródłem realizmu i materializmu, którego skutkiem „rewolucja, a także St. Simonizm, Socjalizm, Komunizm”. Umysł jest zaś źródłem idealizmu i spirytualizmu, a jego skutkiem reformacja i „spekulacja Hegla, krytyka chrześcijaństwa Brunona Bauera i mądrość Feuerbacha”. Narody romańskie, głównie jednak Francja, rozwinęły wiedzę o świecie zmysłowym, germańskie natomiast o świecie umysłowym. Mimo tych wysiłków, istota metafizyczna Świata pozostała dla tych kierunków zakryta. Świat rzeczywisty pozostał niepoznany. „Przeto Bóg zachował go, jak się zdaje [...] dla poczynającego dziś pracować na polach umiejętności słowiańskiego szczepu”.

Miała to być także filozofia narodowa. W przedmowie do *Zasad filozofii uniwersalnej* pisał: „Autor tego pisma prosi, aby do niego nie przykładano żadnej obcej miary, ale je chciano uważać za wykwit jego własnej istoty oraz za odgłos filozofii, która ożywia sam rdzeń narodu polskiego i z jego duszy rozbrzmiewa”.

Filozofia narodowa Trentowskiego wywiedziona była więc z „ducha polskości”, miała stać się także podstawą odrodzenia narodowego. Uważał więc swoją filozofię za rdzennie polską, która „tym się różni od filozofii niemieckiej, że nie goni ani za samą ideą, co nazywasz po części i słusznie czasem widziadłem, ani też [jak francuską] za samą umarłą realnością, którą nożem ćwiartujesz na stole; ale raczej za rzeczywistością i życiem, że jest syntezą, tj. praktyką i teorią społeczną”. Miała to być synteza, wedle terminologii Trentowskiego stanowisko różnojedni. Nowa filozofia opierać się miała na założeniu, że istnieje najwyższa władza poznawcza ponad umysłem i rozumem, zwana „mysłem”, która przewyżcza wspomniane jednostronności poznania rzeczywistości, jest „jednością rozumu i umysłu [...] i tym sposobem szczytem wszelkich władz naszego poznawania”.

Początkowo pisał o kategorii spostrzeżenia (*Wahrnehmung*), później dopiero, w dziełach wydawanych już po polsku, użył kategorii „mysł”, która była prawdopodobnie uzupełnionym przez czucie, działalność i czyn.

Wahrnehmen, pisał, znaczy w zwykłej mowie tyle co „mieć coś za prawdę”, „uznać coś za prawdę”; zawiera w sobie także i podmiotową spontaniczność albo myślenie aprioryczne. W spostrzeżeniu (*Wahrnehmen*) zawierają się nawet z punktu filozoficznego, doświadczenie i rozum w związku nierozzerwalnym [...]. Po łacinie (*animadversio*) i po grecku (*teresis*) znaczy to samo, co w niemieckim, mianowicie doświadczalno-rozumowe czyli jedyne prawdziwe poznanie. Spostrzeżenia tedy jest jedynym źródłem, z którego filozofia wypływa i może wypływać⁵.

Mysł stanowi jedność tych władz poznawczych, ma także pewność tego, że może stanowić podstawę sformułowania filozofii wolnej od braków istniejących kierunków. Tak powstała filozofia uniwersalna jest „wyższa nad system empiryczny z jednej strony, a metafizyczny z drugiej i dąży do zrozumienia Boga w człowieku”. Kategoria ta pozwalała także jego zdaniem przekraczać ograniczenia samej wiary.

Koncepcja powyższa nie była nowa. Można odnaleźć jej powiązania z teorią „ogłędu intelektualnego” Schellinga oraz z niektórymi ideami monachijskiego profesora filozofii, K.Ch.F. Krausego. Trentowski główną swoją ideę godzenia realizmu z idealizmem zaczerpnął od Krausego, ale złączył ją z filozofią konkretnych, w tym przypadku słowiańskich narodów. Niektóre idee pochodziły od Hegla, chociaż Trentowski deklarował w stosunku do berlińskiego mistrza stosunek krytyczny. Reprezentował niewątpliwie poglądy tzw. prawicy heglowskiej i zarzucał Hegłowi i jego lewicowym zwolennikom, że zamienili logikę w spekulatywną ontologię, akceptację panteizmu

⁵ *Idem, Vorstudien zur Wissenschaft der Natur*, Leipzig 1840, s. 93.

i wyprowadzenie z zakresu filozofii problematyki osobowego Boga i nieśmiertelności jednostkowej duszy.

Filozofia Trentowskiego miała charakter antropocentryczny. Pierwszy też w filozofii polskiej użył terminu „filozofia człowieka”. „Filozofia człowieka jest wykwitem filozofii Boga, jej ostatnim, najpiękniejszym i najjaśniejszym rozdziałem”⁶. Człowiek jest celem stworzenia i istnieje zapewne na wszystkich planetach. „Człowiek jest wprawdzie najważniejszym, ale tylko jednym z przejawów Boga objawionego, a jego samowiedza jest najwznioślejszym, ale tylko jednym z momentów wiedzy boskiej”⁷. Identyfikacja człowieka z Bogiem stała się podstawą licznych oskarżeń Trentowskiego ze strony ortodoksji katolickiej.

Filozof głosił kilka idei, które musiały doprowadzić do ostrej krytyki jego systemu. Wierzył głęboko w możliwości poznawcze człowieka, którego godność ujmował na wzór myślicieli renesansowych. Poznanie człowieka nie tylko dorównuje wiedzy bożej, ale „nawet ją nieco przewyższa”. Odrzucał także wiarę w mit grzechu pierworodnego, dający Kościołowi władzę nad spaczonymi duszami, zwał go „błazeńskim kościołem tzw. czysto chrześcijańskiej nauki” i „czymś gorszym od hańby”⁸. Jego wyobrażenia Boga były w rzeczy samej trudne do zaakceptowania dla prawowiernego katolika. Bóg bowiem stwarza człowieka w niebie, ale człowiek, dodawał, stwarza Boga na ziemi, a dalej Bóg poznaje jedynie przez człowieka, a człowiek poprzez Boga. Człowiek genialny, wybitny, wyrastający ponad przeciętność „jest eonem współczesnej sobie ludzkości i wolno mu, jak Chrystusowi, nazywać siebie synem bożym”⁹. Wcielenie Boga w człowieka nie było aktem jednorazowym w dziejach, synowie Boga pojawiają się w różnym czasie.

W filozofii odrzucił klasyczną definicję prawdy, gdyż ta jego zdaniem przeciwstawiała poznanie podmiotowi. Oskarżał ją także o błąd logiczny błędnego koła. Zakładając przeciwstawienie przedmiotu i podmiotu poznania, wskazywał, że poznanie odbywa się tylko w podmiocie, a więc można mówić jedynie o zgodności zachodzącej wewnątrz poznania, a nie o zgodności uzyskiwanego poznania z przedmiotem. Prawdę poznajemy więc stopniowo, nie da się także oddzielić prawdy od jej poznania. Zarówno podmiot, jak i prawda są identyczne. Filozofia jest więc samowiedzą uniwersalnej całości, czyli uniwersalnej prawdy, jest identyczna z Bogiem, z samowiedzą Boga, z jego objawieniem się. „Filozofia jest i prawdą, i poznaniem zarazem, czyli jest podmiotowo-przedmiotowa, tzn. jest żywym boskim wszechświatem i jego samowiedzą w jedni. Zaś wszystkie trzy są jednym i tym samym bytem, objawiającym się wciąż na nowo”¹⁰. Istnieje tylko jedna filozofia, a wszystkie koncepcje filozoficzne, w tym także heglizm,

⁶ *Idem*, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, Warszawa 1978, s. 285.

⁷ *Ibidem*, s. 56.

⁸ *Ibidem*, s. 410.

⁹ *Ibidem*, s. 443.

¹⁰ *Ibidem*, s. 73.

wypowiadają jedynie prawdy cząstkowe. Stąd wyprowadzał trzy różne sfery poznania i prawdy. W ich wykładzie oparł się na analizie semantycznej słowa „jestem” i na jej podstawie wyprowadził trzy ostateczne prawdy (prawdoświecie) dotyczące Stnienia (Boga), Istnienia (Świata) oraz Istnostnienia (człowieka). Metoda różnojedni pozwalała Trentowskiemu na łączenie pojęć przeciwnych przez pojęcie o szerszym zakresie, czyli ogólniejsze. Różnojednia to „boskie kojarzenie”, łączyć miała elementy przeciwstawne, dalej istniejące już z syntezą, uzupełniające się nawzajem, tracąc swój antytetyczny charakter. Koncepcja ta nie ma nic wspólnego z heglowską triadą, której istotą była idea zniesienia w postaci negacji. Przesłanką dla Trentowskiego było przekonanie o harmonijności i skończonej doskonałości trzeciego świata. Metoda ta pozwoliła w końcu zorganizować wszystkie zjawiska w trójczłonowe schematy szczególnie bliskie polskim filozofom narodowym, i nie tylko. Świat stworzony przez Boga składać się miał z trzech zakresów. Pierwszy tworzy przyroda, czyli świat materialny. Drugi zakres tworzy świat duchowy, wewnętrzny. Trzeci zakres wyznacza prawdziwa rzeczywistość stanowiąca syntezę poprzednich, „cud organicznego ruchu”, „jaźń żywa”, ludzkość w jej społecznym rozwoju. Materia jest wieczna, „jako pierwiastek i święte alfa wszystkich rzeczy dotykalnych w naturze jest istotą Boga”, nieskończona i wszechobecna. „Materia – pisał Trentowski – jawi się w zewnętrznosci, a duch w wewnętrzności natury, świat zaś właściwie wyczynia się na łonie człowieczeństwa”. Przyroda rozwija się przeto zgodnie z prawami, które są określone przez Boga, są one konieczne, prawa świata duchowego natomiast przybierają formę reguł logicznych. Kierunek rozwoju świata ludzkiego określa w końcu wolność, która polega na świadomym działaniu zgodnym z wartościami ustanowionymi przez Absolut, jak rozum, prawda, piękno, wolność, miłość, cnota. Podobny schemat występował w analizie człowieka, który składać się ma z ciała, duszy i jaźni będącej syntezą dwóch pierwszych elementów. Jaźń ludzka jest odbiciem jaźni boskiej, z tym tylko, że sama jest ograniczona, a jaźń Stwórcy jest nieskończona. Świat materialny człowiek poznaje w końcu z pomocą rozumu, spekulacji myśłu, który pozwala – jako synteza poprzednich władz – na poznanie świata boskiego. Jeśli jaźń „jest światem Boskim w stworzonej jednostce”, to poznanie jaźni umożliwia nie tylko działanie wedle tych wartości, jakie w niej są zawarte, ale także tym samym osiągnięcie prawdziwej wolności.

Osobliwości „myśłu” ujawniały się ze szczególną wyrazistością w narodzie polskim. Na tej podstawie polska filozofia narodowa miała także przezwyciężyć jednostronność materializmu i idealizmu. Naród polski ma więc za zadanie stworzenie filozofii uniwersalnej, która pozwoli na poznanie „prawdziwej rzeczywistości”, a także przezwycięży ograniczenie postaw społecznych tradycjonalizmu (historyzmu) i radykalizmu. Wierność tradycji z jednej strony i hasła rewolucji, niszczenia z drugiej strony, to jedyny wybór, jaki pojawia się przed człowiekiem w jego historiozofii. Wybór musi dotyczyć syntezy tych postaw w postaci „liberalizmu”, którego praktyczna realizacja

jest historycznym zadaniem narodu polskiego. Realizacja ta jest możliwa poprzez czyn rozumiany jako działanie zgodne z wartościami, które wykluczają wszystkie ewentualne konflikty między jednostkami. Przyszła harmonia społeczna ma swoje źródła w świecie wartości etycznych jednostki. Przekonaniem tym uzasadniał swoją teorię wychowania, której zadaniem miało być kształtowanie harmonijnej osobowości.

Trentowski zwalczał główne siły polskiej sceny politycznej, radykałów i konserwatystów, moralne uzdrowienie narodu było bowiem dlań warunkiem jego odrodzenia politycznego. Nie był więc ceniony przez polityków siły. Krytykował bowiem romantyczny kult heroizmu. „Kultura i prawdziwa oświata znaczą więcej dla wolności niż wszystkie miecze dobyte w oszałamiającym, lecz krótkim entuzjazmie powstania”¹¹. Poglądy jego były jednak eklektyczne i często wewnętrznie sprzeczne. Uznając chrześcijaństwo za podstawę wszelkiej filozofii, głosił pochwałę rozumu i wiedzy wolnej od autorytetu. Kategoria „mysłu” miała niewątpliwie charakter irracjonalny, ale głosił także zaufanie do postępu wiedzy, postęp zaś uzależniał od rozwoju nauki. *Chowan-na* zawierająca program wychowawczy Trentowskiego wskazywała na konieczność wychowania jednostki samodzielnej i twórczej.

Zasadą jego pedagogiki, a także historiozofii był człowiek. Własną siłą, pracą i zasługą, tym *in actu*, czym jest już *in potentia*, „boskość potencjalną trzeba przemienić w aktualną osobowość jednostek i narodów”. Moralność obowiązuje nie tylko w życiu prywatnym, ale także w politycznym; „Narodowości pierwiastek przyniesie nam Ojczyznę wolną, lecz nie da nam Polski w dawnych przedrozbiorowych granicach”. Państwa będą jednak powstawały w przyszłości na zasadzie narodowościowej. Słowiańszczyźnie przypisywał wielkie znaczenie, gdyż miała przewyciężyć jednostronność cywilizacji zachodniej. W historii, za Heglem ujmowanej w trójkowym podziale epok, przejawiać się ma realizacja idei bożoczołowieństwa. Ideał rozwijającej się ludzkości, która rodzi się, wchodzi w dojrzały wiek i starzeje się, rozwinął Herder, a potem przejął Hegel. Trentowski w przeciwieństwie do Cieszkowskiego był przekonany, że gatunek ludzki kiedyś ostatecznie wymrze. Trentowski był przekonany, że postęp moralny ludzkości ma charakter nieskończony i polega głównie na budzeniu i rozwijaniu w człowieku pierwiastka boskości. Bez pracy nad sobą nie może istnieć postęp. Jest to filozofia praktyczna, życiowa. Teoria służy za podbudowę praktyki. „Gdzież więc należy szukać samodzielności? Otóż nie jedynie w martwych książkach, ale w żywej teraźniejszości! Trzeba nie tylko czytać, trzeba też żyć”¹². Trentowski głosił tolerancję, niezależność nauki i zajmował stanowisko antyklerykalne. Miał nadzieję, że Kościół katolicki zostanie zastąpiony przez kościół ludzkości, który zrealizuje „królestwo wolnych synów bożych”. Jego zapowiedź widział natomiast w organizacjach wolnomularskich, do których należał.

¹¹ *Ibidem*, s. 258.

¹² *Ibidem*, s. 7.

Józef Gołuchowski, czyli obecność filozofii Schellinga w Polsce

Czoło wysokie, oko czarne, żywe i głębokie, wielka prostota w obejściu a skromność w układzie, zaledwie zdradzały osobowość, do której młodzi przystępowali z zapalem i uszanowaniem”. A przecież Gołuchowski, wtenczas profesor Uniwersytetu w Wilnie, liczył sobie niecałe 24 lata! Był najmłodszym polskim profesorem w tym stuleciu. Był także pierwszym polskim filozofem romantycznym, ponieważ drugi, Józef Hoene-Wroński, pracował za granicą i pisał po francusku, Gołuchowski natomiast działał w Polsce.

Józef Wojciech Gołuchowski urodził się 11/14 kwietnia 1797 r. w Tarnowskiem w rodzinie ziemiańskiej. Uczył się w Wiedniu w sławnym Theresianum. Jego ojciec, były major wojsk polskich za Stanisława Augusta obumarł go wcześniej, w 1808 r. i dlatego matka oddała go do liceum szlacheckiego w Wiedniu. Był niewątpliwie wybitnie zdolny, jeśli w czasie ośmioletniego pobytu w tej szkole przygotował dwie rozprawy, pierwszą pt. *O znaczeniu historii* i drugą, którą także wydał drukiem pt. *Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen (Pogląd na wpływ matematyki na wykształcenie człowieka)*. Od 1817 r. przebywał w Warszawie, studiując na Wydziale Prawa Uniwersytetu Warszawskiego, który ukończył z tytułem magistra prawa. Na wydziale tym, najlepiej zorganizowanym, gdyż opierającym się na dawnej Szkole Prawa, wykładali profesorowie tacy jak Jan W. Bandtke, Fryderyk hr. Skarbek i J.K. Szaniawski (1764-1848). Niewątpliwie najbardziej znanym był ten ostatni, który należał do nielicznych Polaków, którzy studiowali w Królewcu i słuchali wykładów Kanta. Za swoje zasługi, bardziej polityczne i policyjne, uzyskał na koniec stanowisko prokuratora generalnego. Na studiach w Warszawie Gołuchowski słuchał także wykładów z filozofii prowadzonych przez młodego wtedy kantystę, Adama I. Zabelewicza, absolwenta uczelni w Halle, który w tym czasie kierował katedrą filozofii i był dziekanem wydziału filozofii. Nie był zresztą oryginalnym myślicielem, w czasie wykładów korzystał z prac niemieckiego kantysty, W.T. Kruga.

Kiedy na uczelni wprowadzono nowy zwyczaj nagradzania prac konkursowych, aby tym samym zachęcić studentów „do szlachetnej emulacji w rozwijaniu swoich

wiadomości na piśmie”, Gołuchowski złożył trzy rozprawy, jedną po polsku z filozofii oraz dwie po łacinie z zakresu prawa oraz teologii. Za łacińskie otrzymał dwa medale złote, jeden duży i drugi mały, czyli pierwszą i drugą nagrodę oraz 400 złp. W 1820 r. zakończył studia „z najwyższym odznaczeniem” na podstawie dwóch rozpraw, które egzaminatorzy, Bandtke i hr. Skarbek, uznali za wzorowe. Starania o katedrę na wydziale nie dały spodziewanych wyników, ale otrzymał na tym wydziale bezpłatne stanowisko lektora (*magister legens*). W 1821 r. uzyskał stopień doktora filozofii Uniwersytetu Krakowskiego. Wykładał jednocześnie w gimnazjum warszawskim grekę i matematykę. W 1821 r. zgłosił swoją kandydaturę na katedrę filozofii w Wilnie, o którą starał się w towarzystwie A. Dowgirda i M. Wiszniewskiego. Przygotował więc rozprawę pt. *Zasady logiki, metafizyki i moralności*. Kiedy konkurs wygrał i senat uczelni 1 maja 1821 r. mianował go profesorem nadzwyczajnym, Jan Śniadecki, informując o wynikach konkursu, chwalił Gołuchowskiego za jasny wykład i czysty język, radził jednak, aby zanim przyjdzie zatwierdzenie tytułu i stanowiska od strony zwierzchności, tj. władz rosyjskich, udał się w podróż naukową do Anglii dla zatarcia wpływów niemieckich widocznych w jego rozprawie. Księżę Adam Czartoryski, który był kuratorem uczelni i liczył jednak na wybór M. Wiszniewskiego, gdyż Gołuchowski wydawał mu się „nieco ziemczałym”, również poparł ten projekt. Zamiast do Anglii Gołuchowski wyjechał w kierunku Francji, zabawił krótko w Paryżu, a dłużej zatrzymał się w Heidelbergu, gdzie otrzymał doktorat z filozofii, zdając egzaminy i przedkładając pracę, która została oceniona na *summa cum laude*. W Niemczech poznał Kruga i Hegla, ale jadąc przez Bawarię, zachepił o Erlangen, gdzie uczył Schelling. W czasie tego pobytu, od ostatnich miesięcy 1821 r. do końca 1822 r. napisał i wydał swoje główne dzieło pt. *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Lehrer ganzer Völker und einzelner Menschen* (*Stosunek filozofii do życia całych narodów i poszczególnych jednostek*), które dedykował Schellingowi. Dzieło to ukazało się w języku polskim pt. *Filozofia i życie*¹. Była to zresztą pierwsza filozoficzna rozprawa w tym czasie napisana przez Polaka w języku niemieckim. W „Gazecie Literackiej Lipskiej” ukazała się także życzliwa recenzja, w której czytamy m.in.:

Pismo to z tego powodu jest godne uwagi, że zostało wydane w języku niemieckim przez cudzoziemca i że autor jego z wielką łatwością, z większą nawet niż niejeden rodowity niemiecki filozof, wyrażał swe myśli w tym języku. Zdarza się bowiem, że niektórzy z naszych filozofów tak niejasno i z taką trudnością piszą, że można ich posądzić o nieznajomość języka ojczystego. Niechaj się więc wstydy, że cudzoziemiec ich przewyższył w znajomości ich rodzinnego języka².

¹ J. Gołuchowski, *Filozofia i życie*, przeł. P. Chmielowski, red. H. Struve, Warszawa 1903.

² „Gazeta Literacka Lipska”, październik 1822, t. IV, s. 44-50.

Tymczasem sprawa zatwierdzenia jego stanowiska na Uniwersytecie Wileńskim szła normalnym trybem biurokracji carskiej. Stanisław Grabowski, minister oświecenia, wydał pozytywną opinię, którą oparł na informacjach J.K. Szaniawskiego będącego w tym czasie prezesem cenzury. Dopiero po wielu miesiącach, dzięki wstawiennictwu księcia A. Czartoryskiego, 30 grudnia 1822 r. nastąpiło zatwierdzenie. Jesienią następnego roku, 27 października 1823 r. podjął wykłady, które zyskały ogromną popularność. Tematem głównym pierwszego wykładu, który sygnalizował tematykę następnych, było określenie filozofii jako nauki, jej stosunek do innych nauk.

Wykłady te jednak nie trwały długo. Drugi bowiem cykl prelekcji miał być poświęcony problematyce antropologicznej. Zgromadziły one, podobnie jak pierwsze wykłady, wielu słuchaczy, także spoza uczelni. Udział publiczności, nie tylko studentów, wywołał zainteresowanie policji, która złożyła odpowiedni raport senatorowi Mikołajowi Nowosilcowowi przebywającemu w Wilnie i kontrolującemu przebieg odbywającego się właśnie procesu przeciwko Filaretom i Filomatom. Nowosilcow kazał sobie przedstawić program i 29 stycznia 1824 r. zawiesił wykłady młodego profesora. Nigdy już ich nie podjęto. Powodów po temu mogło być kilka, najważniejszy był związany z planami rusyfikacji uczelni i guberni. Wykłady Gołuchowskiego prowadzone po polsku cieszyły się popularnością i stały tym planom na przeszkodzie. Gołuchowski, mając swobodę wyboru, uczęszczał na wykłady na Wydziale Lekarskim, senat zaś polecił mu przeprowadzenie prelekcji publicznej 30 czerwca 1824 r. nt. cierpienie ludzkich. Temat miał pewien podtekst, otóż cierpienia ludzkie rozumiano jako bodziec do udoskonalenia człowieka i dowód nieśmiertelności jego duszy. Być może w wyniku nowej interwencji władz rosyjskich Gołuchowskiego zwolniono z tego obowiązku i wykład już na inny temat wygłosił Ignacy Daniłowicz. Tymczasem odpisy wykładu Gołuchowskiego krążyły w Wilnie. Gołuchowski 14 sierpnia 1824 r. otrzymał wraz z Lelewelem, Daniłowiczem i Bobrowskim dymisję i wyjechał do Warszawy. Usunięcie z uniwersytetu spowodowało załamanie się Gołuchowskiego. Popadł w apatię i wycofał się definitywnie z pracy nauczycielskiej. Mimo że nie znał się na rolnictwie, postanowił zająć się własnym majątkiem, Garbaczem w sandomierskim, ożenił się i zabrał się do pracy w gospodarstwie. W grudniu 1830 r. Gołuchowski przybył z odczytami do Warszawy i wygłosił cykl wykładów. Jeden z takich odczytów był poświęcony organicznemu i atomistycznemu pogładowi na świat. Paweł Popiel, który wysłuchał prelekcji, tak ją przedstawił:

Dowiedł, że atomizm, obok rzekomej, bo nieporządnej wolności albo raczej dowolności, nie prowadzi do ładu i da się tylko ująć w karby żelazną, materialną siłą, że zatem ma swój koniec w despotyzmie pod tą lub ową formą; a przeciwnie organizm w równowadze rozmaitych potęg wykształca przyrodzone formy społeczne, które wolny ruch nie podług oderwanej teorii, ale z życia powstałej mając, zapewniają ludzkości swobodę o tyle, o ile możebne i moralnemu usposobieniu tej lub owej społeczności odpowiednie. Rezultat jednej teorii w praktyce – równość,

drugiej – hierarchia [...]. Stojąc już wówczas co do tych pytań na pewnym stanowisku, z mocnym biciem serca chwyciłem każdy wyraz i z pociechą podziwiałem zręczność wymowy. W rzeczy samej doprowadził słuchaczy na stanowisko, którego pragnął; ani wiedzieli, jak ich przekonał o potrzebnej władzy, o konieczności hierarchii w społeczności, o niezbędnym warunku podstawy moralnej w każdym ustroju politycznym, i o prawie miłości, które wiązać musi istoty duchowe i nieśmiertelne, aby się wielkie cele Boga przez ludzkość spełniły³.

W czasie powstania listopadowego krótko brał udział w pracach Ministerstwa Oświecenia Publicznego, od września 1831 r. był nawet jego ministrem, ale działalność jego na tym stanowisku jest nieznana. Po upadku powstania przeniósł się na wieś. Tam też spędził swoje późniejsze lata, krótko w 1835 r. był aresztowany przez władze carskie i przebywał pięć miesięcy w Cytadeli w Warszawie. Trzy razy wybierał się w podróż po Europie (1839, 1845-1846, 1851). Powracając z zagranicy w 1845 r., w drodze powrotnej, wiedząc, że Schelling naucza w Berlinie, zatrzymał się nad Szprewą na całe pięć miesięcy. Odnowił kontakty z Schellingiem oraz innymi filozofami niemieckimi, na cześć zaś swego dawnego mistrza wydał wielkie przyjęcie 1 stycznia 1846 r., na którym wygłosił mowę pochwalną. Wydano ją w Berlinie, a w Polsce zrecenzowano⁴. Na przyjęciu byli Humboldt, Savigny i inni uczeni. Schelling cenił Gołuchowskiego, radził, aby pozostał w Niemczech, proponował także objęcie katedry filozofii we Wrocławiu. Po powrocie do kraju, pod bezpośrednim wpływem wydarzeń rzezi galicyjskiej, wydał kilka prac poświęconych sprawie uwłaszczenia chłopów i reformy położenia Żydów⁵. Po powrocie intensywnie pracował nad wykończeniem głównej pracy swego życia, jak uważał, pt. *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka poprzedzone rozwinięciem głównych systematów filozoficznych od Kanta do czasów najnowszych*⁶. W sierpniu 1857 r. rękopis został przedstawiony cenzurze w Petersburgu, ale druku się już nie doczekał. Ukazał się pośmiertnie w 1861 r. Gołuchowski zmarł bowiem w Garbaczku k. Opatowa w listopadzie 1858 r.

Dumania miały być pracą życia, ale się taką nie okazały. Pierwszy tom obejmował dzieje filozofii od Kanta do Herbarta i opierał się na podręczniku Henryka M. Chalybaeusa, omawiającym dzieje spekulatywnej filozofii od Kanta do Hegla. Praca nie była więc oryginalna. Właściwy jest dopiero tom następny, poświęcony wykładowi na temat Boga, wolności woli, nieśmiertelności duszy ludzkiej. Wykład tej części oparty został na prawie miłości, „które nam religia chrześcijańska objawiła, nie tylko na polu praktycznym wszelkie skarby nieba doczesne i wieczne na nas zlewa, ale prócz

³ P. Popiel, *Józef Gołuchowski*, Kraków 1860, s. 11.

⁴ J. Gołuchowski, *Rede gesprochen zu Berlin [...] bei Gelegenheit eines Festmahls, das derselbe zur Nachfeier am 27. Januar eingetroffenen Geburtstagsfestes des Herrn geh. Rathes von Schelling veranstaltet hatte*, Berlin 1846; por. „Przegląd Naukowy” 1846, t. III, nr 26, s. 802-804.

⁵ Klemes Przezor [pseud.], *Kwestya reformy Żydów*, Lipsk 1854.

⁶ J. Gołuchowski, *Dumania*, t. I-II, Wilno 1861. W 1863 r. ks. F. Krupiński, w dodatku do *Historii filozofii* Schweglera, był zdania, że drugi tom to „tylko komentarz na katechizm religijny chrześcijański”.

tego i na stanowisku teoretycznym wszystkie sprzeczności usuwa, wszystkie najzawilsze zagadki rozwiązuje, wszystkie wątpliwości uprzęta”. Miłość Gołuchowskiego to oczywiście Schellingowska intuicja (*Intellektuelle Anschauung*). Gołuchowski posiadał wyrazistą wizję zadań filozofii jako nauki. Sprowadzał je do sprzeciwu wobec wpływów filozofii oświeceniowej i popularyzacji wzorów niemieckich. Nie widział sprzeczności między filozofią a religią, uważał, że korzysta ona ze wskazówek religii dysponującej pewniejszymi źródłami poznania. Już w czasie pierwszych wykładów wileńskich, w których wykorzystał swoją główną rozprawę niemiecką, ujawnił się jego krytyczny stosunek do dziedzictwa oświecenia francuskiego.

Wpadła niegdyś banda łotrów do naszej nauki, pokradłszy niektóre formy i sprzęty filozoficzne i świat niemi w perzynę obracać zaczęli. Ta to banda ogniem i mieczem pustoszyła krainę idei i wiary, a obaliwszy to, co najsilniejszą było podporą życia, w głuchą ją obrócili puszcze. Ta to banda pod płaszczykiem filozofii targnęła się na religię i ona to człowiekowi wydrzeć usiłowała, co mu jest najdroższego, z początku fantomem jakiejś czystej moralności, którejby objawienie niepotrzebnym było, łudząc go, potem i z tego wyzuwając, wszystko do własnego interesu sprowadzając. Nastąpiły bowiem nieszczęśliwe czasy oddalenia się ludów od Boga, a w miejsce hymnów, dał się słyszeć ponury ryk materializmu i dzikie krzyki rewolucjonistów. W tym, widzimy, do jakiego stopnia się może posunąć bezczelność ludzka i jak bezkarnie w oczach całej publiczności obcego nadużyć można imienia. A jeżeli takowe bezprawia choć jakakolwiek filozofią nazwać można, (bo to dowodzi zarazem, jak nikczemne rozum ludzki w tej nauce wydaje płody, skoro tylko od religii odpadnie), jest to niezgrabna łatanina najpłytszych i najgnuśniej-szych myśli, czcze marzenia powierzchownego mędrkowania, w której najmniejszego śladu wyższego, najmniejszego natchnienia nie widać. Może np. w filozofii być co niedołęźniejszego, jak tak zwany *Dictionnaire philosophique* Voltaira? Wszakże to tylko jest zamiatanie samych śmieci filozoficznych, łapanie tego wszystkiego, co tylko płytkiemu i złośliwemu człowiekowi na pierwszy rzut oka i samopas do głowy przyjdzie, bez najmniejszego ładu i składu.

Skutek tego stanu w filozofii jest taki, że czytelnicy znają filozofię niewłaściwą, „stąd też to pochodzi, że u wielu osób, filozof, człowiek bez religii jest wszystko jedno”.

Krótki kontakt z Schellingiem ułatwiony był podstawami jego filozofii. Schelling w tym czasie skłaniał się ku mistycyzmowi i nadal czerpał główne pojęcia filozoficzne z platonizmu. Platonizm i stosunek do religii wyznaczał im niewątpliwie wspólną platformę spotkań intelektualnych. Gołuchowski z Platonem zetknął się w czasie wykładów warszawskich Zabellewicza, który w pełnych ekspresji wykładach przedstawiał jego dialogi jako „arcydzieła filozoficznego geniuszu”. Gdy król pruski Fryderyk Wilhelm IV zaprosił Schellinga w 1841 r. z wykładami do Berlina, Schelling pojawił się nad Szprewą, „aby przeciwdziałać zarazie panteizmu heglowskiego”. Król, jak czytamy w specjalnym adresie królewskim, zapraszając Schellinga, zwracał się do „przez Boga powołanego filozofa i jako mistrza całego stulecia, z którego mądrości, doświadczenia i siły ducha król pragnie korzystać”. Jednakże pobyt Schellinga nad Szprewą szybko się zakończył z powodu sporu, jaki miał z wydawcą, który opublikował bez jego zgody i – co ważniejsze – bez zapłaty honorarium jego wykłady uniwersyteckie. Nie znalazł

jednak pomocy ze strony władz, więc na znak protestu zrezygnował ze stanowiska profesora i do końca prowadził już życie prywatne, z dala od uczelni berlińskiej. Rola Schellinga w okresie berlińskim była zresztą zdecydowanie mniejsza niż w Jenie i Erlangen. Idealizm jako kierunek filozoficzny okazywał się mniej atrakcyjny od materializmu oświeceniowców francuskich. W czasie pobytu w Erlangen system filozoficzny Schellinga przeszedł kolejną fazę ewolucji i głównym przedmiotem zainteresowania stały się wtedy problemy teozoficzne. Opublikował w tym czasie traktat *O istocie wolności ludzkiej* oraz *Filozofię mitologii i objawienia*. W swoim systemie przechodził od panteizmu do filozofii religijnej, pokazując m.in., w jaki sposób pojęcie Boga można wyprowadzić z analizy bytu istniejącego. Wyróżnił tedy w Bogu trzy moce, które stanowiły dla niego punkt wyjścia dla udowodnienia poprawności struktury dogmatu Trójcy św. Religia panowała nie tylko nad filozofią, ale także nad historią. Historia jest bowiem objawieniem Boga, w którym jego natura walczy z pozostałymi mocami. Jego próba wyprowadzenia wszystkich zjawisk z jedni absolutnej stanowiła natomiast podstawę filozofii przyrody. Idee Schellinga z tego okresu fascynowały głównie poetów, którzy spopularyzowali jego koncepcje (Goethe, bracia Schleglowie, Novalis, Tieck). Przedstawiając jednak rozwój przyrody jako wewnętrznej jedności, z której form niższych pojawiają się formy wyższe, wywarł wpływ na dalszy rozwój nauk przyrodniczych. Idee powyższe były bliskie Gołuchowskiemu.

Gołuchowski miał zdolności syntetyczne. Również filozofia powinna dążyć do syntezy. Gołuchowskiemu chodzi w tym przypadku o filozofię teoretyczną, czyli metafizykę. Krytykował naukę za nadmierne zainteresowanie szczegółami, z którego wynika brak zainteresowania dla tematów najważniejszych, jak boskość i poczucie nieśmiertelności. A przecież zdarzają się krytycy, zauważał, którzy powiadają, że filozofia jest „próżniaczą spekulacją, mającą może jak niektóre inne rzeczy, wielkie znaczenie dla szkoły, ale nie mającą żadnego znaczenia dla życia, wykazującego się na wielką skalę w bitwach i na sejmach, a na małą w gospodarstwie i w innych sprawach obywatelskich”⁷. Jednakże filozofia wywiera wpływ dobroczynny na życie narodów. Filozofia przede wszystkim jest samym życiem. Jeśli jednak trudno jest udowodnić, że ma ona znaczenie dla jednostek, to „musimy tedy obrać formę rozleglejszą, co do której by można przewidywać, że obejmie wszystko, co ma być konieczny i w której zatem musi się zawrzeć filozofia, jeżeli jej byt taki przynależy”.

Obecność pomysłów Schellinga jest widoczna, gdy Gołuchowski wskazuje, że filozofia powinna zajmować się prajednością, którą jest Bóg. Tak ujęta filozofia daje „nam intuicję świata”. Kończy się ostatecznie na religii, „bo religia z istoty swej jest odpoczywaniem ducha w Bogu, filozofia zaś – wyszukiwaniem boskości”. Główną jednakże kategorią filozofii pozostaje wola, która łączy w jedno myślenie i byt. Z woli

⁷ J. Gołuchowski, *Filozofia i życie*, s. 9.

płynie wolność, oddaje też ona całą istotę ducha osobowego. Dlatego też głównym zawołaniem jego filozofii jest: *Volo, ergo cogito, ergo sum* (*Chcę, a więc myślę, a więc jestem*).

Filozofia jest tedy zgodna z religią, „nie sprzeciwia się religii, lecz raczej stanowi z nią jedność najzupełniejszą, tylko że innym organem i innym językiem ogłasza, to co widoczne”. Są to jednak rozważania wstępne dla przedstawienia zagadnienia głównego, znaczenia filozofii dla narodu i państwa. „Otóż wszystkie kategorie życia ludzkiego widnieją wyczerpująco tylko w państwie: będziemy więc musieli w roztrząsaniu swoim trzymać się idei państwa i przewidujemy, że jeżeli filozofia jest życiem, to przez ową ideę będzie tylko tolerowana, lecz nawet jako żywioł konieczny wymagana”. Jednostka jest kształtowana przede wszystkim przez naród, który trwa nawet wtedy, gdy traci się państwo. Naród musi mieć własną filozofię. Chociaż religia jest duszą państwa doskonałego, to jednak i filozofia jest konieczna państwu. Potrzebna jest szczególnie tym, którzy rządzą państwem. „Nie za pomocą sylogizmów wykształciły się wielkie charaktery i nie za pośrednictwem szkolnych podręczników zapala się duch ludzki do wielkich rzeczy! Tylko wspaniała filozofia może nas wybawić od tej drobnostkowości duchowej”. A dalej dodaje: „Rzeczą najwyższą, jakiej państwo dokonać może, jest obudzenie wielkich duchów”. W poglądach tych przejawiają się bez wątpienia odgłosy rozważań Platona, wedle którego życiem społecznym i państwowym powinni kierować filozofowie.

Po omówieniu miejsca i roli filozofii w państwie, Gołuchowski przeszedł do zobrazowania znaczenia filozofii dla życia jednostek. Dostrzegał dwie ważne jej funkcje, filozofia wpływa bowiem „na doskonały tryb życia w ogóle”, a więc stanowi, jako filozofia praktyczna, podstawę właściwego życia i moralności, dalej, filozofia wznosi jednostkę do boskości. Spełnia wtedy swoje zadania metafizyczne, „udziela człowiekowi całościowego poglądu na świat i stawia go w sam środek wszelakiego życia”. Nie jest jednak przeznaczona dla wszystkich, dla pospółstwa, ale jedynie wybrani mogą „się zanurzyć w głębi tego nurtu”. Nie można jednak w tej filozofii stosować metod empirycznych i racjonalnych, pozostaje jedynie intuicja. Głównym powołaniem filozofii w stosunku do nauk szczegółowych jest odnalezienie pierwotnej jedni i kontemplacja świata jako całości. Filozofia tak widziana staje się niewątpliwie częścią religii, chociaż zarówno filozofia, jak i religia odmiennie podchodzą do swojego głównego przedmiotu. Filozofia bowiem poszukuje Boga, teologia zaś kontemplanuje Boga już poznanego. Rozdrobnienie nauk przeciwstawiał całościowemu dążeniu filozofii, które odrzuca atomizm społeczny, traktujące państwo jako „kupę jednostek”. Zło w społeczeństwie nie wynika bynajmniej z jego istotnych wad, zło państwa nie jest skutkiem wadliwych jego wyborów, ale z braku wyższych uczuć wśród obywateli. Bogactwo nie może być miarą wielkości szczęścia narodów i jednostek. „Wtedy tylko narody są wielkimi, gdy zapadł w nie promień nadziemski”. Boski pierwiastek odkryty przez filozofów

pozwole na likwidację wojen i przesyce wszystkie działania miłością. Pojęcie miłości było konsekwencją akceptacji przez Gołuchowskiego kategorii intelektualnego oglądu Schellinga. Ale Schelling uważał, że treść najwyższej prawdy przyjmuje się bez dowodów, natomiast Gołuchowski rozszerzył zakres tego pojęcia, włączając do niego także cechy moralne i uczuciowe, dzięki czemu właśnie ogląd staje się miłością.

Wiele także jest w pomysłach Gołuchowskiego elementów łączących go z romantykami. Na pewno łączyła ich krytyka społeczeństwa i warunków społecznych, ale była to krytyka zachowawcza, szczególnie w stosunku do rewolucji, przemian społecznych, obrony struktury klasowej istniejącego społeczeństwa. Był irracjonalistą w filozofii i konserwatystą w polityce. Chociaż występował jako ziemianin, to nie ważył sobie lekce zagadnień związanych z reformą społeczeństwa. Wszelka rewolucja niosła ze sobą kres także dla szlachty będącej wedle Gołuchowskiego głównym żywiołem polskości. Reformy miały tym procesom zapobiec. Była to także filozofia bardziej popularyzatorska i bez wielkich ambicji teoretycznych, jak większość prób powstałych w tym czasie w naszym kraju.

Stanisław Brzozowski, czyli filozof wśród skorpionów

Zył krótko, gdyż tylko 33 lata. Przeleciał przez polską filozofię jak meteor, pozostawiając po sobie, gdy umierał na gruźlicę, jakiej nabawił się w więzieniu, nierozwikłane spory, nowe problemy i twórczość wysokiego lotu. Pisał szybko, jakby uświadamiał sobie bliski koniec. W powodzi broszur, powieści, artykułów znaleźć można pozycje wybitne i trwałe. Wszystko to zamknęło się w dziesięciu latach twórczości. Ale Stanisław Brzozowski nie miał dobrej prasy, nie doczekał się także życzliwych i do końca obiektywnych badaczy. Zawsze roznamiętniał opinię, która dzieliła się na jego krytyków bądź zwolenników. Nie pozostawiał czytelników obojętnych.

Na jego temat wypowiadało się wielu¹. Po ostatniej wojnie publicysta i działacz polityczny Paweł Hoffman napisał rozprawę pt. *Legenda Brzozowskiego*. Miała ona za zadanie rozprawić z legendą tego myśliciela, ale żadnej legendy nie zniszczył². Utwierdził jedynie ocenę Brzozowskiego jako irracjonalisty, ideologa antydemokracji, twórcy mitu pracy polskiej i, co najważniejsze było wówczas, fałszerza marksizmu. Nurt takiej krytyki, jak powiadano wtedy, zapoczątkował Andrzej Stawar (1900-1961), a podjął również Adam Schaff³. Ten ostatni oceniał Brzozowskiego jako „subiektywnego idealistę, antymarksistę, ideologicznego prekursora faszyzmu polskiego”⁴. Było to dostatecznie dużo grzechów, aby Brzozowskiego traktować jak zdechłego psa.

Zastanawiać się można: czemu należy przypisać taką postawę późniejszych dziedziców jego idei i przeciwników? Chyba tylko temu, że Brzozowski nie wypowiadał się na tematy marginesowe, poruszał w swoich pismach zagadnienia istotne dla kraju i jego obywateli. Główne jednak zagadnienie było jedno i naczelne: Polska. A więc: jaka jest i jak ma być, kto odpowiada za wspólny los narodowy i klęski powstań, co należy czynić, aby odrodzić byt państwowy Ojczyzny, jakie siły należy poruszyć, jaka

¹ M.in. B. Suchodolski, H. Markiewicz, M. Sroka, J.Z. Jakubowski i in.

² P. Hoffman, *Legenda Brzozowskiego*, „Nowe Drogi” 1947, s. 103-135.

³ Głównie w pracy A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950, s. 312-334.

⁴ *Ibidem*, s. 312.

ideologia może stanowić siłę motoryczną przemian? Były to pytania, które występują w całej twórczości Brzozowskiego.

Stanisław L. Brzozowski urodził się 26 czerwca 1878 r. w Maziarni pod Chełmem Lubelskim w rodzinie szlacheckiej. W gimnazjach w Lublinie i Niemirowie na Podolu oprócz darwinizmu poznał także twórczość największych przedstawicieli rosyjskiej literatury tego wieku. Więzy intelektualne młodego Brzozowskiego z kulturą rosyjską okażą się na tyle ważne, że oprócz pozytywizmu wytyczą także główną oś jego literacko-filozoficznych zainteresowań, również politycznych. Po krótkich studiach na Uniwersytecie Warszawskim w 1898 r. został aresztowany za udział w pracach tajnego Towarzystwa Oświaty Ludowej i osadzony w X pawilonie Cytadeli. Po wyjściu z więzienia w listopadzie tego roku leczył się w Otwocku z nabytej w murach Cytadeli gruźlicy. W 1902 r. rozpoczął żywszą działalność publicystyczną, współpracując z „Głosem” Jana W. Dawida, wydał kilka książeczek popularyzujących filozofię H. Taine’a oraz skrótowy wykład dziejów filozofii. Programowy artykuł opublikował w „Głosie” w 1902 r. pt. *My młodzi*, w którym opowiadał się za modernistami, przeciwko intelektualnej i społecznej konserwie. Jeszcze większy rozgłos przynosi mu udział w kampanii skierowanej przeciwko Sienkiewiczowi, który wywołał ją głośnym stwierdzeniem o panującej w młodej literaturze polskiej „rui i porubstwie”, a więc o zbytnej przewadze motywów naturalistycznych. Brzozowski krytykował idee przewodnie powieści pisarza, przedstawiając go jako zwolennika szlacheckiego tradycjonalizmu. W „Głosie” opublikował nie tylko krytykę Sienkiewicza, ale włączył się również do dysputy nad estetyzmem Z. Przesmyckiego-Miriama. W tym samym czasie ukazują się dwie ważne rozprawy filozoficzne: pierwsza poświęcona Avenariusowi, pt. *Filozofia czystego doświadczenia* oraz druga, niewątpliwie bardziej zasadnicza, pt. *Filozofia czynu*. Z problematyką czynu spotkał się już u Augusta Cieszkowskiego. Brzozowski pogłębił niektóre wątki filozofii czynu i w latach 1906-1911 rozwinął je w postaci filozofii pracy. Na początku 1905 r. Brzozowski wyjechał do Zakopanego, wygłaszając odczyty w tym mieście i w Krakowie. W czasie odczytów deklarował się jako socjalista. Napisał w tym okresie kilka ważnych prac: *Filozofię romantyzmu polskiego*, o Norwidzie i Dostojewskim, podręcznik logiki elementarnej. Rok później wyjechał do Neri pod Genuą, gdzie wypoczywał, a potem przez Szwajcarię, Niemcy do Lwowa. Opublikował w tym czasie książkę pt. *Współczesna powieść polska*. W 1907 r. ponownie powrócił do Neri i po krótkim pobycie w tym nadmorskim kurorcie przeniósł się do Florencji.

Był to ostatni okres jego życia, ale przepełniony studiami i pospiesznie wydawanymi książkami. Opublikował studium o Nietzschem, dwa większe studia pt. *Kultura i życie* oraz *Współczesna krytyka literacka w Polsce*. Znajdował czas na lektury dzieł Sorela, Marksa, a także na kontakty i rozmowy z Łunaczarskim i Gorkim.

W 1908 r. pojawiła się tak zwana sprawa Brzozowskiego. Będzie ona udręką ostatnich miesięcy jego życia. Michał Bakaj, były agent carskiej policji politycznej, tzw.

Ochrany, miał przekazać emigrantowi rosyjskiemu, Władimirowi Burcewowi, który był współwydawcą pisma socjalistycznego wydawanego w Paryżu, listę konfidentów Ochrany. Rejestr ten opublikowano w Polsce 25 kwietnia 1908 r. w „Czerwonym Sztandarze”, organie SDKPiL. Sprawa nabrała rozgłosu, okazało się bowiem, że wśród nazwisk prowokatorów znajdowało się nazwisko Brzozowskiego. Publikacja ta wywołała głęboki polityczny i emocjonalny spór, podzieliła także środowiska partyjne i inteligenckie. Prasa różnych kierunków, jednak z przewagą endeckiej, przystąpiła do nagonki na pisarza. Jedynie na podstawie publikacji tego spisu agentów i wyznań byłego pracownika Ochrany prawie jednogłośnie Brzozowskiego uznano za zdrajcę sprawy narodowej, idei socjalistycznej oraz za zwykłego szpiega, skazując na wieloraką, bo polityczną, narodową i obywatelską banicję. W tej krytyce występowały wszystkie kolory politycznej tęczy. Nie zbadano głębiej sprawy najważniejszej, czy sama publikacja paryska nie jest prowokacją Ochrany i nie została przygotowana pieczołowicie w jej czarnych gabinetach. Brzozowski zaprzeczył tym oskarżeniom i publicznie zażądał powołania sądu obywatelskiego, do którego zaproponował, aby powołać przedstawicieli wszystkich partii socjalistycznych dla zbadania słuszności zarzutów. Sąd taki w końcu zwołano i ostatnia jego faza przypadła w lutym 1909 r. Ostatecznie sąd swoje obrady zakończył w następnym miesiącu. Na marcową sesję Brzozowski nie mógł do Krakowa już przybyć, gdyż był chory. Były to rzeczywiście ostatnie miesiące jego życia. Natomiast sąd bliżej zajął się wysłuchaniem rewelacji Bakaja, które okazały się niespójne i pokrętne. Mimo braku dowodów świadczących o winie Brzozowskiego, wyroku uniewinniającego nie wydał. W obronie Brzozowskiego wystąpili najwięksi twórcy tego okresu: S. Żeromski, W. Orkan, W. Dawid, S. Przybyszewski, W. Nałkowski. Dzisiejszy stan wiedzy wskazuje, że publikacja listy współpracowników II Oddziału żandarmerii rosyjskiej była prowokacją polityczną⁵.

Pisarz zmarł 30 stycznia 1911 r. we Florencji, gdzie spędził ostatnie miesiące, utrzymując się z honorariów książek wydawanych przez lwowsko-złoczowską firmę wydawniczą Połonieckiego. Zmarł nie tyle na gruźlicę, ile – jak zauważa nasz *poeta laureatus*, C. Miłosz – na nędzę. Częsty to koniec rzeczywistych u nas wielkości.

Wątek związany z oskarżeniem i procesem jest niewątpliwie ważny, gdyż jego przygotowywanie i podgrzewanie atmosfery dla tego procesu, jego przebieg, cała otoczka, jaka temu wydarzeniu towarzyszyła, wiele mówi o samych Polakach. Wiele razy wracano do tego procesu i sprawy, szukając nowych materiałów. Po śmierci Brzozowskiego powtarzano rozprawy, które miały ostatecznie wyjaśnić sprawę, ale efektów uznanych nie było. Nawet po 1917 r. jeden z członków sądu krakowskiego, Feliks Kon, który znalazł się w Moskwie rewolucyjnej i szukał w archiwach Ochrany,

⁵ Zob. podsumowanie dotychczasowych badań w tym zakresie w pracy M. Sroki, *Sprawa toczy się dalej*, [w:] S. Brzozowski, *Listy*, t. I, Kraków 1970, s. 635-702.

żadnych dowodów na współpracę Brzozowskiego nie znalazł. Stwierdzono wtedy jedynie, że lista Bakaja-Burcewa została uzyskana tajemnymi drogami przez endecję, która nagłośniła całą sprawę. Emil Haecker, redaktor „Naprzodu”, analizując jego powieść *Płomienie* wydaną w 1908 r., usiłował w swojej napaści na filozofa wykazać, że postawa bohatera tej powieści, który – podobnie jak jej autor – zerwał więzy łączące go ze swoim środowiskiem szlacheckim, aby stać się zawodowym rewolucjonistą rosyjskim, stanowiła psychologiczną zapowiedź późniejszej, rzekomej współpracy pisarza z Ochraną⁶. Rzekoma zdrada i współpraca Brzozowskiego z Ochraną, czyli carską tajną policją, stanie się jednym z głównych tematów sporów ideowych w polskim ruchu lewicowym.

W ocenie Brzozowskiego jako pisarza, filozofa i obywatela trudno oddzielić tę haniebną sprawę od obiektywnej wymowy jego twórczości. Już w okresie wzrostu fali rewolucyjnej w 1905 r. w głównych ośrodkach intelektualnych trzech zaborów, w Warszawie, Lwowie, Krakowie i Poznaniu, istniała zgoda, że Brzozowski, jak to wyraził Aleksander Świętochowski, jest „przewodnikiem myśli polskiej, której polem badawczym jest teraźniejszość i przyszłe, wspólne losy”. Chociaż opinia była zgodna, to jednak niewiele z niej wynikało, ponieważ w rzeczywistości stosunek tych środowisk do Brzozowskiego, jego twórczości był zjadliwie krytyczny, wrogi, napastliwy. Zarzucono mu nie tylko odstępstwo od uznanych ocen, ale także głoszenie opinii, których Brzozowski nigdy nie podzielał. W tych napaściach na filozofa mieszało się wszystko w jedno, głupota z zawiścią, lenistwo umysłowe z rzeczywistym, gdyż najczęściej jego krytycy nie zadawali sobie trudu, aby zapoznać się głębiej z jego pismami. Korzystano z gotowych formułek. Krytyka ta zresztą od tej strony była wzorcowa, bo i dzisiejsza tzw. krytyka filozoficzna jest podobna.

Atakowali Brzozowskiego przedstawiciele Frakcji Rewolucyjnej PPS Piłsudskiego, jak i zwolennicy PPS-u Daszyńskiego. Nie brak było także członków władz SDKPiL. Najszerzej jednak włączyła się do tych napaści endecja, która nie mogła zapomnieć Brzozowskiemu jego krytyki Sienkiewicza i konsekwencji ideowych jego pisarstwa. Otóż Brzozowski uważał, że twórczość Sienkiewicza, którego wielki talent literacki doceniał, usypia naród, gdyż odwraca jego uwagę od spraw ważnych dla jego obecnej i przyszłej egzystencji i nie wysuwa na czoło zadań pierwszych pracy narodowej, będącej warunkiem wyzwolenia się z „leniwych pól ofiary, cierpiętnictwa i przegranej”. A dalej, Brzozowski był przekonany, że największym wrogiem Polski i hamulcem jej duchowego rozwoju jest nacjonalizm niektórych grup politycznych. To właśnie Brzozowski wprowadził do języka politycznego określenie „wszechpolacy”, które zyskało trwałe miejsce w słownictwie publicystycznym. Również Kościół zajął wobec Brzozowskiego stanowisko co najmniej wstrzemięźliwe, jeśli nie niechętne. Zdaniem

⁶ E. Haecker, *Rzecz o Płomieniach St. Brzozowskiego*, Kraków 1909, s. 47.

Brzozowskiego wiara i zewnętrzna, barokowa, a także ludowa obrzędowość niewiele mają ze sobą wspólnego. Przeciwników miał wszędzie. W jednym z listów pisanych w 1907 r. czytamy:

Panowanie frazesów na wszystkich polach jest u nas najstraszliwszą chorobą kulturalną. Niestety nie czuję się całkowicie bez winy w tym względzie. Tym energiczniej i świadomej chcę się wziąć do roboty nad wprowadzeniem w obieg elementarnych pojęć i metod pracy myślowej, zastosowanej czy do filozofii, czy to do sztuki, czy to do życia społecznego. Umysłowość polska posiada w przeszłości swojej karty takiej krystalicznej jasności. I ufam, że dużo dałoby się zrobić, byleby przede wszystkim samego siebie poddać surowej kontroli.

W 1906 r. w wykładach prowadzonych na Politechnice Lwowskiej wskazywał na potrzebę złączenia idei socjalizmu z hasłami niepodległości Polski. Przestrzegał jednak przed zmianami rewolucyjnymi, zalecał działanie ewolucyjne, które stopniowo, poprzez zorganizowane współdziałanie partii doprowadzi do przemiany postaw ludzkich. „Stronnictwami wchodzącymi w grę są tylko proletariackie”, reprezentował więc ich polityczne interesy. Ale w swojej publicystyce był antycarski, zwalczał narodową demokrację jako kierunek polityczny i myślowy personifikujący postawy ugodowe i społecznie reakcyjne. Polemizował z SDKPiL, często popierał PPS. Za najbardziej palącą kwestię jednak uważał „sfederowanie ruchów rewolucyjnych” w całym imperium carskim. Zajmował więc w tej ważnej wtedy kwestii stanowisko ponadpartyjne. Stał ponad narodowymi podziałami i być może dlatego był samotny w swych wysiłkach. Izolował się od polskiej inteligencji i to nie tylko poprzez chorobę i ostatnie lata emigracji włoskiej, ale także dlatego, że społeczeństwo to krytykował. Atakował socjaldemokrację swoimi artykułami drukowanymi w „Naprzodzie”, zwalczał endecję, jako znawca marksizmu występował przeciwko wulgaryzacji idei Marksa, a głównie przeciwko niedocenianiu czynnika subiektywnego, świadomości i roli jednostki ludzkiej w dziejach⁷.

Brzozowski podkreślał nieustannie w swojej twórczości ideę, która przewija się jak *cantus firmus* w jego książkach: istnieje związek między kulturą pracy a życiem duchowym. Na tym poziomie bowiem decyduje się los jednostek i zbiorowości. Warunkiem wszystkich spodziewanych osiągnięć jest praca rąk i mózgu. Nie była to myśl do zaakceptowania w ówczesnych polskich warunkach.

Poglądy filozoficzne Brzozowskiego przeszły ewolucję od akceptacji indywidualizmu, poprzez neokantyzm do filozofii czynu i marksizmu. Początkowo opowiedział się za darwinizmem, a następnie związał się z Przybyszewskim i jego anarchizującym indywidualizmem. Henryk Skolimowski, nasz filozof uczący w USA, widzi w nim osobowość prometejską i pod względem szerokości wizji także podobieństwo do

⁷ Odnotujmy także w tym miejscu, że pewne wątki tych rozważań, mimo totalnej krytyki filozofii Brzozowskiego, wykorzystał Adam Schaff w pracy *Marksizm a jednostka ludzka*.

Nietzscheho. Podobnie jak filozof niemiecki, który ponoć miał przodków Polaków, żywo reagował na sytuację kryzysową kultury europejskiej. W swoich eklektycznych poglądach znalazł także miejsce na marksizm, który stanowił część jego szerszej filozofii kultury. Ale nie był marksistą, unikał zresztą zaliczania go do takiej czy innej grupy ideologicznej. Inaczej widział przyszłą rewolucję, odmiennie od nich określał zadania rewolucjonisty:

Rewolucjonista walczy w imieniu swojej, myślowo już istniejącej, rzeczywistości, która jest bogatsza niż ta, przeciwko której on występuje. Z wolna jednak wytwarza się atmosfera samej walki, samego zaprzeczenia, beztreściwej swobody – wtedy już świat rewolucyjny idzie, żyje tylko siłą pozyskanego rozpędu. Wyradza się pokolenie epigonów o pustce w głowach i wielkiej zuchwałości. Zuchwałości – nie męstwie, gdyż aby naprawdę głęboko sięgnąć w rzeczywistość, trzeba ją zrozumieć. Zuchwalstwo rewolucyjne może iść w parze z wielkim ubóstwem rewolucyjnego ideału [...]. Organizacje skostniałe, opuszczone przez twórczą myśl, władają na powierzchni życia, stawiają tysiące przeszkód moralnych i materialnych tworzeniu się nowych skupień. Trzeba najczęściej aż wielkiego kryzysu dziejowego, aby wyprowadzić na wierzch te w głębi utajone siły (*Płomienie*).

Podkreślał, że nie jest socjalistą, że swoją twórczością walczy przede wszystkim „o swobodę świata pracy”. Czytał dzieła Marksa, Engelsa, Luksemburg, a także Kautskiego, ale czytał ich krytycznie, podejmując dialog, w którym wykazywał w ich dziełach występujące niekonsekwencje, błędy w rozumowaniu, niewystarczającą argumentację itp. Ponad ich twórczość stawiał dorobek Georges’a Sorela, którego główna rozprawa pt. *Réflexions sur la violence* ukazała się w 1908 r. Sorel zawarł w niej krytykę demokracji liberalnej i z tego powodu stał się natchnieniem dla wielu skrajnych kierunków ideologicznych, zarówno tych z prawa, jak i z lewa. Trzeba koniecznie przywrócić społeczeństwu siłę, a tę można zdobyć jedynie poprzez przemoc. Zrodzić ją może otwarty konflikt rewolucyjnego proletariatu z burżuazją. Wpływ Sorela na Brzozowskiego jest ciągle sprawą nierozstrzygniętą.

O swoim stosunku do marksizmu pisał, że wszedł do tego ruchu od razu jako dydydent. Swoją działalność pisarską uważał za rozwinięcie pomysłów Marksa, swoją filozofię pracy, bo tak w końcu nazwał swoje rozumienie marksizmu, przeciwstawiał przede wszystkim interpretacjom Engelsa. Był pierwszym wśród myślicieli zafascynowanych marksizmem, który zwrócił uwagę na przeciwstawność nie tylko stylów myślenia, ale także rozwiązań Marksa i Engelsa. Nie cenił polskich filozofów, inaczej od nich rozumiał jej zadania. Działalność Twardowskiego ze Lwowa uważał za pożyteczną, ale dla pisania referatów, gdyż niewiele miała ona wspólnego z prawdziwą filozofią, która musiała być inna od uniwersyteckiej⁸. Filozofia nie była dla niego spekulacją rozwijaną na katedrze uniwersyteckiej. Nie była także oderwaną od życia

⁸ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 24-25.

refleksją, ale narzędziem, które wzbogaca życie i nadaje mu nowe treści. Jego własne rozumienie filozofii związane było z porzuceniem filozofii jako spekulacji i wartościowaniem jej pod kątem działania. Wypowiadał się na temat najważniejszych zagadnień filozoficznych, jakie w tym czasie dyskutowano: metody pozytywizmu, ewolucjonizmu i rozumienia postępu społecznego.

Filozofia Brzozowskiego kształtowała się pod przemożnym wpływem jego lektur. Pierwsze zetknięcie z pozytywizmem obejmowało pisma Darwina i Spencera, którzy głosili pogląd deterministyczny i ewolucjonistyczny. Po pierwszych fascynacjach ich twórczością Brzozowski przeszedł do jej krytyki, opierając się na koncepcji czynu. W jego ujęciu była to kategoria indywidualistyczna, charakteryzująca przede wszystkim postawę jednostki, ale w jej wartościowaniu Brzozowski rezygnował z obiektywnych kryteriów i w ten sposób stawała się ona koncepcją subiektywną. Traktowała bowiem wartości jako wyraz indywidualizmu jednostki, która swoją twórczością przeciwstawia się determinizmowi przyrody. Cenne były jego rozważania poświęcone wartości, które chociaż niezależne od podmiotu, nadają sankcję każdemu jego dziełu, „nie stanowią one jakiegoś zewnętrznego, gotowego świata, który biernie można przyjąć w siebie. Człowiek może odkryć je jedynie zdobywając i urzeczywistniając we własnym czynie, nie znajdzie ich nigdzie poza własnym wnętrzem i najgłębszą treścią swej działalności i życia”. Rzeczywistość jest więc tworem człowieka, jest działalnością ludzką. Stąd krytyka eudajmonizmu, który – jako twór intelektualny – nie był zdolny do określenia szczęścia oraz płaskiego naturalizmu, jako przystosowania się podmiotu do przyrody. Odrzucał historyzm, który czyn traktuje jako produkt przeszłości.

Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że w rozważaniach na ten temat Brzozowski miał w Polsce wielu, głównie mesjanistycznych i romantycznych, poprzedników. Szczególnie istotne wnioski wynikały z tzw. darwinizmu społecznego. Jeśli kultura ludzka, wszelka sfera duchowej aktywności społeczeństwa i jednostek ma być ujmowana jako wynik, a także narzędzia walki społeczeństwa o przetrwanie biologiczne, to tym samym trzeba zrewidować dotychczasowe odpowiedzi na podstawowe pytania filozoficzne: czym jest prawda, wartość, dobro itp. Klasyczne odpowiedzi na pytanie, czym jest prawda, tracą moc obowiązującą, gdyż okazuje się, że to tylko to, co sprzyja trwałości gatunku ludzkiego, można kwalifikować jako wartość cenną poznawczo. Dawne oderwane i spekulatywne rozwiązania ustąpić musiały rozwiązaniom pragmatycznym. Najsilniej postawa taka doszła do głosu w empiriokrytycyzmie Avenariususa. Dlatego też wszystkie uzyskane dotychczas wyniki nie mogą być ostateczne, ale są względne, są bowiem ekspresją samego życia, nie można tedy w ich ocenie stosować uznanych kryteriów dobra i zła, gdyż rozwój przyrody, podobnie jak tabliczka mnożenia czy tablica pierwiastków, takim ocenom nie podlega.

Przy bliższym wejrzeniu w ten łańcuch dowodów i wniosków widać, że mamy tu do czynienia z roszczeniami teorii biologicznej, która operowała własnym rozumieniem

prawdy jako takiej. Można powiedzieć więcej, że samo pytanie o prawdziwość rozumianą jako istotna cecha sądów, niezależnie od ich funkcji biologicznych, nie mogło być w ramach tej teorii sensownie postawione⁹. Brzozowski musiał zaakceptować konsekwencje wynikające z tezy empiriokrytycyzmu i jego konkluzja była następująca: świat, jaki znamy, jest niewątpliwie odmienny od tego, jaki istnieje. Bo ten nam znany jest skrojony na miarę naszych możliwości poznawczych. Innego świata po prostu nie ma, ściślej, nic nie możemy na jego temat powiedzieć. Z powyższej argumentacji wynikały dodatkowo wnioski uzasadniające relatywizm poznawczy, etyczny itd. Każdy bowiem ma własny świat i może uznać za dobro lub za zło to, co sprzyja lub hamuje jego jednostkowy rozwój. Lata 1906-1907 stanowią cezurę oddzielającą powyższe filozoficzne fascynacje Brzozowskiego od następnego okresu, w którym znalazł już nowych mistrzów: Sorela, Marksa i Bergsona. O Sorelu już wspomnieliśmy. Kolejną fascynacją Brzozowskiego był Marks.

Pod wpływem roku 1905 głębiej zainteresował się problematyką społeczną i filozofią Marksa, którą – w zagadnieniach społecznych – usiłował pogodzić z niektórymi ideami neokantyzmu. Z krytyką dziedzictwa romantycznego złączona jest jego krytyka racjonalizmu (zob. eseje: *Etapy sentymentalizmu*, *Złudzenia racjonalizmu* w *Ideach*, 1910). Romantyzm rozumiał jako izolację od świata, racjonalizm zaś jako zaprzeczenie roli świadomości w ogóle, podporządkowanie jej konieczności i prawom. Konsekwencją tego jest przeciwstawienie podmiotu przedmiotowi. W krytyce tej był prekursorem niektórych koncepcji współczesnego egzystencjalizmu: „Każde moje przeżycie ma swoją niezaprzeczalną wartość, jest częścią nieskończonej ważnej, jedynej walki: w każdej chwili rozstrzygam coś i decyzja moja trwa w życiu”. Idee te przedstawił w formie literackiej w powieści filozoficznej *Sam wśród ludzi* (Lwów 1911).

Był jednak, i tu oddajmy sprawiedliwość, jednym z nielicznych ówczesnych filozofów, którzy dostrzegali wyjątkowość twórczości młodego Marksa, którego filozofię, jak pisał, zbytnio uprościł Engels. W ujęciu *praxis*, praktyki, działania okazał się jednak prekursorem wielu współczesnych teorii.

Pewne założenia filozoficzne powstały w myśli Marksa w czasie, gdy posiadał on bardzo intensywne i żywe „usposobienie” metafizyczne, gdy heglizm był dla niego nie teorią, lecz organem obcowania z życiem, widzenia go. W ciągu dalszego życia założenia odgrywały coraz to nową rolę, służyły dla coraz to innych badań i zainteresowań. Marks zaś nie zwracał uwagi na te subtelne przetworzenia psychiki, przesunięcia centrów ciężenia, chemiczne przekształcenia w intelektualnym składzie i drobinowej strukturze myśli, rozpatrywał zresztą myśl własną jako arsenał dostarczający oręża i narzędzi wszystkim, którzy w zasadzie praktycznie w danym momencie pracowali z nim razem.

⁹ Takie jest stanowisko L. Kołakowskiego; zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie. Rozwój. Rozkład*, Londyn 1988, s. 539.

A dalej zauważa:

Punkty widzenia i poglądy oznaczane mianem materializmu dziejowego są dla nas szczególnie ważne, sądzymy bowiem, że stanowisko nasze jest dojrzałą formą tego zasadniczego punktu widzenia, który dzisiaj znany jest przeważnie w swych postaciach wstecznych, nierozwiniętych lub zafałszowanych. Teorie dzisiaj rozpowszechnione pod nazwą materializmu dziejowego są skostnieniem pojęć, metod i stanowisk, związanych w sposób najzupełniej bezpośredni z pewnym momentem w dziejach inteligencji¹⁰.

A więc to jego wizja marksizmu miała zawierać właściwą interpretację i zrozumienie wczesnego Marksa, którego dorobek, jego zdaniem, został strywializowany przez Engelsa.

„Marks był głębokim syntetykiem, pisał, wizjonerem, twórcą całkowicie samoistnej i do pewnego stopnia spowinowaczonej z Sorel-Bergsonowską filozoficzną wizji świata, Engels zaś całe życie stał na zewnątrz filozofii, choć ludzie utożsamiający zdolności filozoficzne ze zdolnościami logiczno-analitycznymi są innego zdania”¹¹. Mylił się Brzozowski, gdy pisał, że filozofia Marksa jest związana z bergsonowską filozofią intuicji, ale nie mylił się, gdy rekonstruował – na podstawie sobie wtedy znanych tekstów marksowskich – teorię alienacji. Pamiętamy bowiem, że podstawowe dzieła filozoficzne K. Marksa były Brzozowskiemu nieznane. Gdy coraz wyraźniej uświadamiał sobie klęskę naturalistycznej interpretacji dziedzictwa Marksa, którą wiązał m.in. z komentatorską postawą Engelsa, doszedł do wniosku, że obiektywny charakter dziejów jest tylko formą fałszywej świadomości, od której człowiek winien się wyzwolić. W przedmowie do tomu pt. *Kultura i życie* z czerwca 1905 pisał:

Marks nie dał nigdy całkowitego systematu swojej historiozofii. Niewątpliwą rzeczą jest jednak, że do końca pozostał wiernym zasadniczo Feuerbachowskiej myśli o reintegracji. Myśl ta polegała na następującym: człowiek wyrzuca poza siebie wyniki własnej twórczości – religię, sztukę, prawo itd. i traktuje jako własne byty niezawisłe, którym on służy; w gruncie rzeczy służy jednak zawsze sobie, gdyż temu, co sam stworzył. Uznanie tego jest uświadomieniem sobie własnych bogactw, wcieleniem na nowo w człowieka tego, co wyłonił on z siebie, a zarazem jego wyzwoleniem.

Fragment ten, jak łatwo stwierdzić, oddaje istotę marksowskiej alienacji. Ale Brzozowski nie znał tego pojęcia, nie znał bowiem *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* K. Marksa, jednakże dzięki swoim wyjątkowym talentom dostrzegł jego rolę w jego filozofii. Istniejący świat rzeczy i rządzące nim prawa okazywały się więc wyobcowaniem sił gatunkowych człowieka, a żelazna konieczność praw historycznych, o których pisali przywódcy II Międzynarodówki, jest tylko owocem sytuacji rodzących alienację

¹⁰ S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910, s. 304; zob. także: C. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, Paryż 1962, s. 64-65.

¹¹ S. Brzozowski, *Idee...*, s. 264.

człowieka. Obiektywność historyczna jest także ludzkim tworem i aby nad nią zapanować, trzeba opanować żywiołowe procesy ekonomiczne. Nie był jednak przekonany, że marksizm, szczególnie ten oficjalny, jest zdolny do odrodzenia ludzkości poprzez likwidację sytuacji ekonomicznych, społecznych i poznawczych, rodzących alienację. W pracy pt. *Filozofia romantyzmu polskiego*, wydanej w 1905 r., marksizmowi przeciwstawił polskie osiągnięcia Mickiewicza.

Początkowo Brzozowski uznawał równouprawnienie wielu filozofii, tzn. akceptował możliwość, że różne filozofie mogą być prawdziwe. Był w tym zakresie pluralistą. Ale niebawem doszedł do wniosku, że pluralizm prawd filozoficznych jest złudzeniem.

Nie ma takiego pierwiastka w życiu umysłowym, który by nie mógł być motywem jakiegoś życia stwarzającego część rzeczywistości naszej, nie ma więc pierwiastka w życiu umysłowym, który by nie miał w sobie jakiejś części prawdy, nie był prawdą w jednym i jedynym, jak się zdaje, znaczeniu tego słowa. Bezwiednie jest to założenie najpopularniejszych dziś stanowisk kulturalnych: indywidualizmu estetycznego, dyletantyzmu i „historyzmu”, sceptycyzmu, pragmatyzmu itp. Można by myśleć, że nie możemy wyjść poza tę wszechcierność, sądzę jednak, że jest to właściwie złudzenie¹².

Prawda filozoficzna jest jedna, jest nią filozofia pracy, która także pełniej miała oddawać istotę marksizmu. Poddawał ją do końca swoich dni udoskonaleniom. „Idea ludzkości, pracą stwarzającej swe podstawy bytu, i na tej tylko podstawie tworzącej swoje życie i samą siebie, jest dziś jedyną, wytrzymującą krytykę, podstawą filozofii”. Praca stanowi więc ośrodek główny wszelkich odniesień. Życie duchowe każdej epoki posiada zawsze znaczenie jako organizacja wartości, mających znaczenie dla pracy i przez pracę jedynie. Dopóki wartości, w imię których dokonywa się praca duchowa epoki, są istotnie wartościami dla pracy, dopóki potęgują pracę itd., kultura duchowa epoki żyje, posiada niezawodny probierz dobra i zła, piękna i brzydoty, prawdy i błędu. Dlatego też należy „uczynić z pracy ludzkiej, jej wymagań, potrzeb, interesów, podstawę całej kultury, urządzeń prawnych, moralności, nauki, sztuki. Krytyka więc będzie obiektywną, jeżeli będzie w ten lub w inny sposób związana z dążeniem do tego ideału, jeżeli z niego uczyni swój sprawdzian”¹³.

Nie jest trudne przełożenie tych wskazań na zalecenia praktyczne. Teoria musiała określić późniejsze działania. Znaczenie idei pracy determinuje w końcu status społeczny klasy robotniczej. „Wyodrębnienie klasowe proletariatu jest jedyną drogą prowadzącą do ugruntowania moralnej atmosfery w ludzkości, do odnalezienia sensu słowa: Człowiek”. Wyplływa z tego jeszcze inny wniosek natury praktycznej. Inteligencja, która zawłaszczyła myśl, powinna wspierać ruch robotniczy.

¹² *Ibidem*, s. 219-220.

¹³ *Ibidem*, s. 192.

Badacze zwracają uwagę, że inspirację dla tej problematyki stanowiły pisma Nietzschego i Fichtego, które Brzozowski wykorzystał dla sformułowania koncepcji jednostki. Jednostka bowiem, w jego ujęciu, będąc aktywnym i twórczym podmiotem, stawiała się przeciwstawieniem biernego świata materialnego. Twórczość, dodawał, to także ta sfera, w której człowiek uzyskuje samorealizację własnej osobowości. Jej głównym kryterium, a więc miarą osiągniętego postępu, jest jednak wewnętrzna wolność moralna jednostki. Jednostka działająca wspólnie z innymi może dzięki wysiłkowi, pracy ocalić własną godność, gdyż jest odpowiedzialna za siebie i za byt. Natura tedy ukazuje się jako dzieło człowieka, jej ludzka cecha zaś pochodzi z pracy, jest jej tworem. Różnie można spojrzeć na filozofię pracy Brzozowskiego. Takie ujęcie roli jednostki, w którym można odnaleźć różne wpływy Kanta i Fichtego, było niewątpliwie także atakiem na rozwiązania proponowane przez naturalizm i ówczesny pozytywizm¹⁴. Kierunki te poddawał również krytyce w publikowanych po 1906 r. pracach, jak np. w rozprawie pt. *Monistyczne pojmowanie dziejów i idealizm społeczny*. Analizował także empiriokrytycyzm, wcześniej i od innej strony niż to uczynił później W.I. Lenin, pozytywizm Comte'a, ewolucjonizm Spencera oraz marksizm. Wszystkie te kierunki Brzozowski wrzucał do jednego worka kierunku zwanego „filozoficznym naturalizmem”, gdyż redukują one racjonalne wyjaśnienia do argumentów biologicznych.

Człowiek i twórczość są wedle Brzozowskiego jednoznaczne. „Praca jest tym elementem jednocześnie bytowym i podległym myśli zarazem, tym ucłowieczonym światem, o jaki chodziło filozofom”. Koncepcja ta rozwinięta została po doświadczeniach 1905 r., przede wszystkim w rozprawie pt. *Legenda Młodej Polski* (Lwów 1910). Cechy twórczości jednak uwarunkowane są strukturą ekonomiczną społeczeństwa. Kulturę ujmował jako najwyższą wartość, produkt pracy ludzkiej, który chciał wyzwolić spod władzy estetyzmu i modernizmu. Rozwój kultury łączył z rozwojem ruchu socjalistycznego, do którego się zbliżył ok. 1905 r. Podobnie kultura jest identyczna z wolnością, kultura bowiem może się rozwijać jedynie w atmosferze wolności. Ludzkość sama przekształca przyrodę, stwarza sens świata i tym samym własnego istnienia. Świat jest bowiem dla człowieka tym, co zeń uczynił. „Ludzkość nie poznaje sensu świata poza sobą, lecz stwarza go”. Czyn i praca jest drogą przeobrażania świata materialnego, rzeczywistość jest zbiorem faktów przyrodniczych, a prawa nimi rządzące są poznawalne. Fakty, które nie dają się sprowadzić do takiej formy, są fikcjami podmiotowymi. Brzozowski zwalczał naturalizm, wskazując, że działalność ludzką można określić jedynie przez odniesienie jej do wartości. Filozofia pracy nie kończyła jego dzieła. Ostatnie miesiące pracy i poszukiwań Brzozowskiego kierowały się do tradycji katolickiej, pism Newmana, które tłumaczył, oraz modernistów. Akceptował modernizm już jako zapowiedź nowej epoki.

¹⁴ L. Kołakowski dostrzegł w niej „przeróbkę kantyzyzmu w duchu marksistowskim”. Inni podkreślają jej prometejski charakter. Zob. L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 541.

Stefan Pawlicki, czyli filozofia między klasyką a apologetyką

Poniflet lubił rozmawiać z komunistami i szanował ich, a gardził do głębi świętoszkami. Pierwszy lepszy Żydek z Kazimierza miał każdej chwili drzwi do niego otwarte, a najwyżsi dygnitarze duchowni i świeccy musieli godzinami wyczekiwać na audiencję. Nie jestem zresztą pewny, czy tak było rzeczywiście, uważam to jednak za wiarygodne, gdyż Poniflet był, podobnie jak ja, uczniem wielkiego filozofa, ojca Stefana Pawlickiego, który nie znosił kleru, a młodych, anarchistycznie usposobionych Żydków popierał zupełnie otwarcie, patrząc do głębi w ich dusze. Wpływ ojca Stefana Pawlickiego na Ponifleta był bardzo silny¹

– pisał Leon Chwistek.

Główny bohater powieści, Irydion Poniflet był metropolitą wszechsłowiańskiej cerkwi, reprezentował nie tylko *alter ego* autora, ale także częściowo obraz samego mistrza. Pawlicki wywarł wpływ nie tylko na Chwistka, ale również na całe pokolenie inteligencji krakowskiej. Wpływ ten był zróżnicowany, gdyż sam filozof przechodził różne koleje losu. Zaczął bowiem od studiów filozofii i filologii. Zapowiadał się na wielkiej klasy uczonego, ale najaktywniejszy okres swego życia spędził w Rzymie jako zakonnik niezwykle czynny na terenie kurii. Nie był zawodowym filozofem, chociaż uprawiał historię filozofii i zajmował profesurę na Uniwersytecie Krakowskim. Wedle H. Barycza bowiem, znakomitego znawcy dziejów tej uczelni, Pawlicki był filozofującym filologiem. T. Sinko, jego uczeń, powiadał, że chciał ze swojej katedry na uczelni krakowskiej uczynić krytyczną ekspozyturę europejskiej myśli². Wielkość tego zadania jednak przekraczała siły Pawlickiego. W tych wysiłkach stworzenia szkoły i ośrodka naukowego zarazem brakowało Pawlickiemu nie tylko woli, ale także instytucjonalnej tolerancji w stosunku do myślicieli kłaniających się innym bogom i ołtarzom. Zdaniem Janusza Skarbka, który dokonał analizy jego poglądów politycznych, Pawlicki stał się na terenie Krakowa głównym eksponentem reakcji katolickiej i antypozytywistą³. Ocena ta niewątpliwie jest trafna, gdyż filozof zwalczał

¹ L. Chwistek, *Pałace Boga*, Warszawa 1979, s. 63.

² Zob. „Czas” 1916, nr 221.

³ J. Skarbek, *Koncepcja nauki w pozytywizmie polskim*, Wrocław 1968.

orientacje racjonalistyczne XIX w.: heglizm, materializm i socjalizm, a także tzw. spinozizm, czyli wszelkie koncepcje materialistyczne, nawiązujące do koncepcji głoszonych przez Barucha Spinozę. Walkę tę prowadził z kulturą, chociaż bezpardonowo. Wielki erudyta, znawca języków antycznych. Koneser Cycerona, Horacego i Seneki. Horacego – co nie wydaje się oryginalne dla filologa klasycznego – stawiał jednak najwyżej i znajomość jego twórczości uważał za probierz kultury człowieka. Interesował się marksizmem, który krytykował w wykładach i odczytach publicznych. „Nowsi socjaliści, Marks zwłaszcza, położył niemałe zasługi podnosząc tę nędzę i stawiając ten obraz przerażający przed oczyma klas zamożnych”. Kierunek ten miał jego zdaniem „zakiełkować prędzej czy później”.

W tradycji krakowskiej pozostał jako autor wielce zapowiadanej *Historii filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*. Dzieło jednak nie zostało opublikowane w zapowiadanej kształcie, ukazało się dopiero po latach i powiedzmy jasno, że nie spełniło oczekiwań, chociaż nikt nie odmawiał Pawlickiemu talentu, znajomości źródeł i szerokiej wizji epoki, o której pisał.

Mimo że był duchownym, nie był jednak bigotem, cenił piękno, jego katolicka prawowierność kolidowała niekiedy z postawą uczonego. Znakomity *causeur*, erudyta i polihistor. Jego wykładów słuchał Henryk Sienkiewicz w Szkole Głównej Warszawskiej, dyskutował z nim wielokrotnie, a jego pracę *O początkach chrześcijaństwa* wykorzystał przy pisaniu *Quo vadis*, gdzie postać i ducha Pawlickiego przedstawił w osobie Chilon Chilonidesa. Nie miał wielu uczniów, ale wśród nich znaleźć można, oprócz Chwistka, także R. Grodeckiego, B. Malinowskiego, W. Rubczyńskiego, T. Sinkę, F. Znanieckiego. Najlepiej jednak czuł się w wąskim gronie przyjaciół.

Urodził się 2 września 1839 r., podobnie jak Schopenhauer w Gdańsku. Pochodził z rodziny kupieckiej, którą los zmusił do opuszczenia portowego miasta i zamieszkania w Wielkopolsce. Po ukończeniu szkół w Gdańsku i Pleszewie, gimnazjum ukończył w Ostrowie Wielkopolskim (1858). Następne dwadzieścia lat to okres studiów. W tym czasie studiował filologię klasyczną, historię literatury polskiej i językoznawstwa (1858-1862) oraz historię filozofii na Uniwersytecie we Wrocławiu. Tam też jako pierwszy z Polaków zainteresował się filozofią Schopenhauera i napisał o jego filozofii doktorat pt. *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione* (1865). We Wrocławiu słuchał wykładów Juliusa Ch. Branissa, który chciał pogodzić klasyczną filozofię niemiecką z chrześcijaństwem.

We Wrocławiu działał w Towarzystwie Literacko-Słowiańskim i jako student interesował się również etnografią, co w tym czasie znaczyło zainteresowania kulturą ludową. Początkowo miał zamiar nawet przygotować rozprawę doktorską na temat ofiar w kulcie religijnym Słowian. Wszak resztki materialnych pomników tego kultu widział w okolicach Wrocławia, ale w końcu los skierował jego zainteresowania ku historii filozofii.

Polecony przez krytyka literackiego i zarazem profesora uniwersytetu we Wrocławiu, Wojciecha Cybulskiego, który interesował się m.in. Heglem, został gubernierem Edwarda Raczyńskiego w Rogalinie. Praca u tego arystokraty ułatwiła mu nie tylko sytuację materialną, w tym dalsze studia, ale również wprowadziła go w nieznaną wcześniej świat polskiego ziemiaństwa. Korzystał z pomocy materialnej Rogera Raczyńskiego i często przebywał w Rogalinie. Wybuch powstania styczniowego zahamował jednak postęp prac nad doktoratem, hrabia Roger Raczyński wysłał bowiem syna wraz z jego gubernierem do Berlina. Lata pobytu nad Szprewą, a potem podróże do Szwajcarii, Francji i Włoch, to okres intensywnych lektur.

Schopenhauerem zajął się za radą wszechstronnie wykształconego Raczyńskiego i w Rogalinie jeszcze przed 1863 r. zapoznał się z głównym dziełem tego filozofa, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Pawlicki po latach notował, że w okresie jego pierwszych kontaktów z pismami niemieckiego filozofa nikt nie brał poważnie jego koncepcji. Schopenhauerowska wizja świata była pesymistyczna, nie było w niej miejsca na ład, postęp, a istniejące zło miało mieć swoje źródło w woli jednostkowej, czyli w człowieku. Był on przede wszystkim sprawcą zła i z tego powodu jest obarczony winą za zepsucie świata. Człowiek stał się więc głównym tematem refleksji filozoficznej młodego Pawlickiego: „cóż zresztą po wszelkiej nauce, na cóż poznawać naturę Słońca i biegi gwiazd, gdy siebie samego nie znamy, gdy nie umiemy dać odpowiedzi na owe proste pytanie: co to jest człowiek” (*Pierwsze myśli*).

Schopenhauer wywołał zainteresowanie początkowo swoim rozumieniem historii, która dla niemieckiego filozofa nie była nauką, ale jedynie nagromadzeniem szczegółów, których sens może być jasny jedynie dla historyka. A więc historia nie ma obiektywnego sensu. Pawlicki doszedł po lekturze jego pism do odmiennych wniosków; historia jest nauką i podlega, jak każda z nauk, określonym metodom weryfikacji własnych uogólnień. Te i inne myśli znalazły się w pierwszym szkicu pt. *Pierwsze myśli*, poświęconym antropologii filozoficznej, który nieopublikowany zachował się w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej (rkp. BJ 8256). Pawlicki pierwszy zwrócił na tego filozofa uwagę krytyki.

W 1865 r. wystąpił z prośbą do Szkoły Głównej Warszawskiej o dopuszczenie do habilitacji na podstawie rozprawy pt. *Szkoła eleatów*. Oponentami w czasie kolokwium byli Henryk Struve oraz Fryderyk H. Lewestam, profesor historii literatury powszechnej. W listopadzie 1866 r. wygłosił *Lekcję wstępną do wykładu historii filozofii*, w której znaleźć możemy główny zrąb jego rozumienia filozofii i historii filozofii⁴.

Pawlicki uważał, że historia filozofii umożliwia zrozumienie filozofii, podobnie jak znajomość filologii, a więc języków antycznych, warunkuje lekturę tekstów filozoficznych powstałych w przeszłości. Niewątpliwie było to spostrzeżenie trafne.

⁴ Publikowana w „Gazecie Warszawskiej” 1866, nr 269-275.

Nikt bowiem dzisiaj nie będzie się spierał z tym poglądem, który postuluje, aby każdy, kto profesjonalnie zajmuje się filozofią, najpierw zapoznał się z jej dziejami i miał doskonały tzw. warsztat, w tym także znajomość nieodzownych metod badawczych i języków obcych. Filolog może przygotować materiał do historii filozofii, ale nie powinien jej pisać, notował Pawlicki w VIII tezie rozprawy habilitacyjnej (*Historia philosophiae non est componenda nisi a philosophis; philologi preparare eam debent, non vero conscribere*). Został docentem, ale nie profesorem.

W Warszawie bowiem po upadku powstania zmieniła się istotnie sytuacja polityczna. Władze carskie postanowiły zlikwidować Szkołę Główną i zamienić ją w uniwersytet państwowy z językiem rosyjskim jako urzędowym. Pawlicki stanął przed trudnym wyborem. Języka rosyjskiego dostatecznie nie znał, a taka znajomość była warunkiem formalnym zatwierdzenia jego profesury. Dochodziły jeszcze inne przeszkody. Kurator warszawski, Witte, był doń nastawiony negatywnie. Aby poprzeć swoje starania, Pawlicki zjawił się nawet u ministra oświecenia, hrabiego Tołstoja z prośbą o poparcie. Minister jednak dość uprzejmie przekonał petenta, że nauczanie w obcym dla niego języku nie ma sensu, a opanowanie języka rosyjskiego w stopniu wystarczającym do nauczania w jego przypadku hrabia uznał za niemożliwe. Warszawa więc odpadła. Przyjaciele próbowali ściągnąć go do Lwowa, ale to była już Galicja.

Tymczasem zadziałał przypadek. Pawlicki, początkowo religijnie obojętny, skłaniający się nawet ku pozytywizmowi, w dobrach hrabiego Cezarego Platera w Górze, w Poznańskim spotkał o. Piotra Semenenkę, rektora Kolegium Polskiego i pierwszego przeora Zakonu Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie. Była to postać nadzwyczaj aktywna i to na różnych polach. W towarzystwie Hieronima Kajsiewicza, z inspiracji naiwnego polityka i bigota Władysława Zamojskiego, Semenenko podjął studia w Rzymie i został tam duchownym. W 1842 r. uzyskał zatwierdzenie reguły Zakonu Zmartwychwstańców, który miał być przygotowany do specjalnej działalności w Polsce popowstaniowej, a w szczególności miał działać wśród emigracji polskiej. Semenenko był związany z koterią ultramontańską i filozofia raczej była mu obca. Przekonał jednak w rozmowach Pawlickiego, że nie sposób uprawiać filozofii bez znajomości teologii i bez wprowadzenia jej zasad we własnym życiu. Jako przykład dawniejszy wskazywał na Sokratesa.

Semenenko niewątpliwie zafascynował Pawlickiego, który – po wielu wahaniach – postanowił wstąpić do zakonu oo. Zmartwychwstańców (1868). W wielkim pośpiechu, 10 lipca 1868 r. opuścił Warszawę, pozostawiając niezapłacone rachunki, pokój i książki, a także weksle, które po latach wykupił od Żydów-wekslarzy jego kuzyn, Piotr Pawlicki. Przed decyzją wstąpienia do zakonu się wahał, jego walka z samym sobą na peronie dworca kolei warszawsko-wiedeńskiej stała się sławna.

W nowicjacie zakonnym przebywał w Genzano, nad pięknym jeziorem Nemi. Zakon ten znajdował się w nurcie wpływów socjalizmu utopijnego, w każdym razie

znajdowali się pod wpływem tych idei jego twórcy, Bohdan Jański, były saint-simonista i Piotr Semenenko, który przed wstąpieniem do zakonu był fourierystą. Zmartwychwstańcy nie mieli jednak w Polsce dobrej opinii. Już w latach 60. XIX w. urobili sobie „opinię jako zdrajcy interesów narodowych”⁵. Był to bowiem zakon, jak na podstawie analizy źródeł historycznych stwierdził nasz najlepszy znawca filozofii XIX w., Czesław Głombik, bezwzględnie zaangażowany w realizację polityki kurii rzymskiej, nie tylko w walce z dążeniami liberalnymi, ale i niepodległościowymi⁶. Prohabsburskie i antypolskie nastawienie polityki kurii rzymskiej w tym czasie jest znane. Jan Konstanty od Krzyża (H. Kajsiewicz) w swoim *Pamiętniku o początkach Zgromadzenia Zmartwychwstańców* podkreśla, że wspomniany o. Semenenko wskazywał na trzech głównych nieprzyjaciół Kościoła: materializm, pogaństwo i socjalizm⁷. Materializm należało odeprzeć nauką Kościoła, dowodził, a w szczególności rozwinięciem kultu Maryjnego, obronę zaś wobec nawały prądów pogańskich miało dać właściwe wychowanie i filozofia chrześcijańska, a wreszcie socjalizmowi zalecał przeciwstawianie katolickiego programu społecznego.

W 1872 r. Pawlicki uzyskał święcenia kapłańskie, został doktorem teologii i podjął nauczanie w Gregorianie, stając się szybko wziętym pisarzem kościelnym o wyraźnej postawie ideowej. Zwalczał w tym czasie kierunki liberalne i materialistyczne. Świadomy był również zwiększającego się zagrożenia dla Kościoła ze strony rozwoju nauki, filozofii pozytywistycznej, kierunków liberalnych i materialistycznych, angażował się także w przygotowanie nowego programu działania Kościoła. Jako teolog wypowiadał się nie tylko o ówczesnych prądach filozoficznych i odkryciach przyrodniczych, ale współpracował wydatnie nad wypracowaniem głównych idei programu, który został ostatecznie przedstawiony w encyklice *Rerum novarum* w 1891 r. Zasługi jego zyskały uznanie, ale proponowanej sakry biskupiej i kapelusza kardynalskiego od Leona XIII nie przyjął.

W krytyce filozofii XIX-wiecznych wskazywał, że sukcesorzy Hegla to nie tylko ateści i materialści, ale również skrajni indywidualiści i anarchiści, podobnie jak poprzednicy – bezbożni⁸. Filozofia niemiecka pchnęła ludzi na barykady w 1844 r. „Zostały więc po Heglu dwie spuścizny: niewiara pastorów i komunizm klasy robotniczej – komunizm, będący tylko praktycznym komentarzem niewiary”. Drugi obóz przeciwników tworzą tzw. wulgarni materialści: Karl Vogt, Ludwig Buechner, Jakob Moleschott i Eduard Loewenthal. W krytyce tej filozofii Pawlicki zwracał uwagę głównie na światopoglądowe twierdzenia tej szkoły.

⁵ A. Bakanowski, *Moje wspomnienia 1840-1863-1913*, wyd. i obj. opatrzył ks. T. Olejniczak ze zgro-madz. XX. Zmartwychwst. Pańskiego, Lwów 1913, s. 12.

⁶ C. Głombik, *Człowiek i historia*, Warszawa 1973, s. 130.

⁷ Jan Konstanty od Krzyża (H. Kajsiewicz), *Rozprawy. Listy z podróży*, Kraków 1872.

⁸ S. Pawlicki, *Materializm wobec nauki*, Kraków 1870, s. 6.

W wykładach, jakie prowadził na temat nowej wtedy socjologii, Pawlicki odmawiał klasie robotniczej wszelkich wyższych wartości, potępiał rewolucje, porównując je do walk gladiatorских. Uważał również, że klasa robotnicza jest pozbawiona uczuć patriotycznych, gdyż kieruje się przede wszystkim interesem klasowym. Anarchia społeczna i bezwład samego społeczeństwa dostarcza jej nowych zwolenników. Postęp bowiem to nie tylko suma odkryć technicznych i naukowych, ale także stałe podnoszenie moralnego poziomu jednostek i społeczeństwa. Postęp ten jednak zależy od intensywności życia religijnego i pogłębienia świadomości religijnej ogółu. Postęp dziejowy, udowodniał, jest zależny od zwiększenia wpływu zasad moralnych na życie społeczne. To także stałe udoskonalanie tych zasad pod wpływem teologii. Krytyka ta nabrała także charakteru narodowego w tym znaczeniu, że adresatem podobnych argumentów stał się Libelt, któremu zarzucał, że ten nigdy nie deklarował się jako „szczerzy katolik”. W sporach prowadzonych już na rodzimym gruncie krakowskim Pawlicki chętnie wykorzystywał mylącą i niejasną zbitkę Polak-katolik.

W 1878 r. Pawlicki opublikował *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, poświęconych metafizyce, gdyż „kwestia bytu aż do najnowszych czasów nie utraciła nic z dawnego znaczenia, jak niegdyś, tak i dzisiaj, od definicji bytu zależy rozwój i przyszłość filozofii”⁹. Inne części filozofii stanowią jedynie wstęp do metafizyki, którą Pawlicki ujmował za Herbartem jako zastosowanie „jej zasad do danego materiału. Ona sama ma cel w sobie i obejmuje system prawd niezależnych od doświadczenia, od świata zewnętrznego”. Ostoją metafizyki jest „fakt samowiedzy”, gdyż każdy człowiek wie, że jest. Metafizyka analizuje treść doświadczenia wewnętrznego, wskazuje na istnienie bytów cząstkowych, których przyczyną jest Bóg. „Metafizyka, brana w sobie nie potrzebuje nauk przyrodniczych do ustalenia prawd swoich”, gdyż jeśli poczyna korzystać z danych nauk przyrodniczych, metoda dedukcyjna zostaje zamieniona na indukcyjną i sama staje się fizyką. Metafizyka i nauki przyrodnicze jednak pomagają sobie, wzajem ratując się od hipotez fałszywych i zbędnych spekulacji.

W 1882 r. powrócił do Krakowa. Po śmierci Józefa Kremera kandydował na katedrę filozofii uniwersytetu w 1875 r., ale władze austriackie nie wyraziły zgody. Ponowną próbę podjął w 1882 r. Otrzymał wtedy katedrę teologii fundamentalnej na Wydziale Teologii. Jednakże z powodów już pozafilozoficznych Pawlicki dążył do nauczania na Wydziale Filozofii. Kiedy utworzono drugą katedrę filozofii na tym wydziale, powierzono ją w kwietniu 1892 r. Pawlickiemu, chociaż wcześniej M. Straszewski, profesor i dziekan wydziału, zapewniał W. Lutosławskiego o przyznaniu mu tej katedry. Wydział postanowił jednak inaczej. Spór o katedrę filozofii między tymi dwoma uczonymi ma także swoje podteksty. Wybory kandydatów na katedrę filozofii

⁹ *Idem, Historia filozofii greckiej*, t. I, Kraków 1890, s. 247.

Uniwersytetu Jagiellońskiego w tym czasie były wynikiem różnorodnych układów sił i opcji politycznych.

„Wybierając sobie sześciokrotnie w ciągu wieku filozofa, pisał W. Tatarkiewicz, Uniwersytet Jagielloński za każdym razem liczył się z kandydatami spoza Krakowa, ale zawsze tak się składało, że wybierał tych, co byli na miejscu”¹⁰. Wiele można mówić o przyczynach, które spowodowały zmianę opcji czcigodnych profesorów krakowskich, wskaźmy w tym miejscu jedynie na jej konsekwencje, które nie były dotychczas podnoszone. W 1891 r. Lutosławski opublikował w języku polskim, w wydawnictwie PAU w Krakowie, streszczenie swoich odkryć w badaniach nad chronologią dialogów Platona. Najważniejsza rozprawa Lutosławskiego w języku angielskim ukazała się drukiem dopiero w 1897 r., ale już wcześniej Lutosławski wielokrotnie pisał i występował publicznie, przedstawiając istotę swoich osiągnięć w tym zakresie. Pawlicki tymczasem pracował nad swoim dziełem życia: *Historią filozofii greckiej*, której termin oddania pod prasę drukarską ciągle się oddalał. Wyniki prac Lutosławskiego ustalały ponad wszelką wątpliwość nową chronologię pism, a tym samym kreśliły jakościowo zmieniony obraz kształtowania się filozofii Platona. Odkrycia Lutosławskiego burzyły dotychczasowe poglądy Pawlickiego na kształtowanie się filozofii Platona tak dalece, że część drugiego tomu swojej *Historii filozofii greckiej*, poświęconej Platonowi, ukończył w formie szkicowej i to po wielu przeróbkach – dopiero w 1903 r. W ten sposób odkrycia Lutosławskiego, uznane w świecie naukowym za granicę, zahamowały planowany druk *Historii filozofii greckiej* Pawlickiego. Drugi tom tego dzieła ukazał się niewykończony i składał się z kilku większych studiów. Konflikt Pawlickiego z Lutosławskim o katedrę filozofii nie dał więc dobrych owoców. Uczelnia krakowska straciła w ten sposób znakomitego znawcę Platona na katedrze, a Wydział Teologii utracił najtęższą głowę. Po przejściu na emeryturę w 1910 r. Pawlicki nadal wykładał. Zmarł 28 kwietnia 1916 r.

W filozofii był jednak eklektykiem, próbował łączyć różnorodne koncepcje z pewną ogólną postawą, którą charakteryzowała otwartość na nowinki i nowe prądy. Jako filozof i duchowny zarazem bronił tradycji chrześcijańskiej i usiłował wykazać, że filozofia może być uprawiana w niej niezależnie od teologii. Argumentem przemawiającym za takim ujęciem filozofii miało być uznanie samodzielności rozumu, który o własnych siłach, a więc bez pomocy teologii może dojść do prawd filozoficznych. Jednocześnie sam zwalczał eklektyzm i sceptycyzm jako podstawy filozofii: „to łamanie się w ty sięczne, odmiennym blaskiem jaśniejące promienie jest niezbędne, gdyż idea nigdy w jeden kształt zupełnie wcielić się nie może. Ona nieskończona jest, potrzeba dla niej formy nieskończonej, a takiej formy w tym świecie pomyśleć nie można”. Rozum

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Losy krakowskiej katedry filozofii w XIX w.*, [w:] *idem, Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 208.

musi bowiem wykorzystywać uczucie i wolę, stąd w ośrodku zainteresowania filozofii znajduje się człowiek, ale pojęty – zgodnie z tradycją tomistyczną – jako osoba. Człowiek dochodzi także do wniosku, że jego byt jest zależny, „ma swoją rację bytu w istocie niezależnej”. Ogólną zasadą filozofii natomiast powinno być: „Wiem, że jestem, bo czuję się czynny”.

Jako historyk filozofii antycznej Pawlicki opowiadał się za rdzennie greckim rodowodem filozofii greckiej, głosił, że to elementy filozofii greckiej przeszły do myśli wschodniej, a nie odwrotnie. Można jedynie mówić o przenikaniu mitologii wschodniej, przenikaniu treści ogólnokulturowych do dziedzictwa greckiego. W tym jednak Pawlicki się mylił, gdyż już niemiecka szkoła filologiczna wykazała, że poglądy pierwszych filozofów greckich w Jonii kształtowały się pod wyraźnym ciśnieniem tych wszystkich prądów kulturowych, jakie były żywe w tym czasie w Azji Mniejszej. Wbrew argumentom historycznym walczył o oryginalność dziedzictwa greckiego, które ujmował w izolacji kulturowej i intelektualnej. Nie była to w tym czasie koncepcja oryginalna ani nowoczesna. Pawlicki głosił ją jednak, jakby nie znał prac Herdera i jego następców. Mitologia przedfilozoficzna grecka to wiedza przedhistoryczna, a filozofię poczęli kształtować poeci, którzy jako temat nie brali już przygód Odyseusza i walk pod Troją, ale początek świata. Teogonie poetyckie zawierają więc pierwsze ślady filozofii¹¹.

Mimo znakomitego wykształcenia filozoficznego, Pawlicki nie cenił historii filozofii jako narzędzia samej filozofii. Odmienny pogląd na ten temat miał W. Lutosławski, jego konkurent do katedry, gdy powiadał, że filozoficzna ontogeneza jest powtórzeniem filogenezy, a więc indywidualna praca na polu filozofii musi opierać się na zrozumieniu dotychczasowych osiągnięć filozofii. Pawlicki-teolog miał inne racje. Filozof nie potrzebuje znajomości dziejów własnej dyscypliny do tworzenia obrazu świata. Wpływ czasów i epoki na samą filozofię jest znikomy, gdyż „filozofowie i poeci rodzą się z łaski bożej”.

Jako historyk filozofii darzył nie tylko sympatią Platona, ale szczególnie wysoko cenił mistyków wieków średnich, a z nich Bernarda z Clairvaux. Mistycyzm to nie tylko pewien sposób przeżywania wiary, ale także zaprzeczenie wszelkiej racjonalności świata i metod umożliwiających jego poznanie. W przypadku Pawlickiego niewątpliwie nie była to jeszcze jedna fascynacja teologami wieków średnich; mistycyzm pociągał zapewne czymś innym Pawlickiego, dawał przecież możliwość bezpośredniej kontemplacji prawdy. Podobnie jak ideał piękna przejawiać się ma w różnych dziełach sztuki, tak sama prawda znajduje swój wyraz w różnych systemach filozoficznych. Stąd poszukiwania filozoficzne stanowią pewną całość. Pawlicki dostrzegał, że istnieją w filozofii różne metody. Metoda realistyczna jest właściwa dla badania świata ma-

¹¹ S. Pawlicki, *Szkoła eleatów*, Warszawa 1867, s. 331.

terialnego i typowa dla filozofii jońskiej. Metoda idealna ma zaś umożliwić poznanie samego człowieka. Oderwanie wzajemne tych metod doprowadziło do oderwania refleksji od naturalnych powiązań z przyrodą, a samo myślenie zostało pozbawione swej podmiotowej przynależności. Pawlicki formułuje własną metodę, która pozwala drogą indukcyjną przechodzić od prawd i twierdzeń prostych do bardziej złożonych; „tą niższą prawdą jest człowiek: o tym, że istnieje, że myśli i czuje, nikt na serio nie wątpił. Zaczynamy więc od niego, a metoda, która w ten sposób postępuje, nazywa się psychologiczną”¹². Indukcja prowadzi do prawd względnych, wiedza rzeczywista opiera się natomiast na prawdach ogólnych i koniecznych. W ten sposób może powstać system dedukcyjny, którego tezy będą niepodważalne. Takim systemem jest metafizyka, która zajmuje się bytem.

Metoda taka zdaniem Pawlickiego stosowana była przez Kartezjusza i Kanta, którzy dowodzili, że najbardziej znana jest człowiekowi jego własna natura, a więc od niej należy rozpocząć refleksję i filozofowanie. Ale pomyłką tych filozofów było, że zajmowali się abstrakcją człowieka, jego myślą. W swoich poszukiwaniach nie byli jednak konsekwentni i oderwali myślenie od człowieka realnego. Błąd ten Pawlicki postanowił przezwyciężyć, łącząc w jedną całość dwie główne metody filozoficzne badań człowieka. Punktem wyjścia jest człowiek, gdyż „o tym, że istnieje, że myśli i czuje, nikt na serio nie wątpił”. Nowa metoda zwana jest psychologiczną. Metoda ta znajduje oparcie w nauce o społeczeństwie, jego rozwoju, gdyż tylko historyczna analiza języka, religii, prawa pozwala wyjaśnić rozwój jednostki. Powstać w ten sposób miała nowa nauka, którą Pawlicki zwał antropologią. Podstawą filozofii jest samowiedza podmiotu, czyli człowieka. Każdy bowiem wie, że „to on zawsze ten sam, który czuje, myśli, pragnie, chce lub działa”. Na tej podstawie kształtuje się pojęcie „ja”, czyli osoby ludzkiej¹³. Fakt samowiedzy stanowi więc podstawę filozofii i oparcie dla innych jej pewników. Osoba ludzka to synteza duszy i ciała, to także źródło podziału wiedzy na bezpośrednią i pośrednią. „Zasada pierwsza: Bezpośrednio znam byt i czyny moje oraz wszystko, czemu zaprzeczyć nie mogę, nie chcąc zaprzeczyć mego bytu i działania. Zasada druga: Pośrednio znam byt i czyny obce, o ile objawiane mi są przez doświadczenie zmysłów lub też słowo ludzkie”¹⁴. Nauki historyczne i przyrodnicze opierają się na wiedzy pośredniej, niektóre działy matematyki i filozofia wykorzystują natomiast wiedzę bezpośrednią, gdyż filozofia dochodzi do podobnie pewnych wyników jak matematyka.

Jednostki jednak nie można poznać dostatecznie głęboko poza jej uwarunkowaniami, a więc poza rodziną i społeczeństwem. Społeczeństwo i jego historia stanowią

¹² *Idem, Lekcja wstępna Dra Stefana Pawlickiego, powołanego do wykładu historii filozofii w Warszawskiej Szkole Głównej...*, „Gazeta Warszawska” 1866, nr 275, s. 3.

¹³ *Idem, Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878, s. 7.

¹⁴ *Ibidem*.

klucz dla poznania jednostki, człowieka. Jego zdaniem istotę filozofii stanowi historia filozofii i stosunek do nauk szczegółowych, których wyniki uogólnia.

Człowiek-jednostka jest zbyt ciasnym punktem wyjścia; na tej wąskiej podstawie stanąwszy popadlibyśmy w nową jednostronność, w nowe błędy. Gdy zaś do człowieka-jednostki dodamy człowieka społecznego, gdy istotę jego odślonimy, jak się pobudza do życia, jak działa wciąż wśród rozwoju ludzkości, wtedy oprzemy system nasz na gruncie trwałym, a żaden przeciwnik go nie obali.

W artykule pt. *Przemiany człowieka* z 1866 r., powstałym zapewne we Florencji pod wpływem lektur prac obcych autorów, głównie J.S. Milla, J. Quatrefagesa de Bréau, F. Guizota, zajął stanowisko krytyczne wobec niektórych tez antropologicznych i historiozoficznych tych autorów oraz co najmniej wstrzemięźliwe wobec niektórych twierdzeń pozytywistów. Nie godził się na to, aby rozwój cywilizacji traktować jako proces kierowany jedynie prawami natury. Ewolucję traktował bardziej jako tezę ideologiczną niż naukową i udowodnioną. Jednostka ma niezbywalne prawa do własności i nie może być w tym zakresie zastąpiona przez państwo. Nie należy także absolutyzować istnienia różnic społecznych w stosunku do własności. Nierówność zawsze istniała i nie można głosić utopijnych haseł jej zniesienia. Zamiast rozbudzać potrzeby, należy wzorem starożytnych je ograniczać. Również idee budowy idealnego społeczeństwa, chociażby zgodnie z koncepcjami Spencera, są nierealne, gdyż ograniczone przez możliwości człowieka i ułomnej jego natury. Zrozumiałe jest, że uznawał natomiast wpływ Opatrzności na prawa rozwoju cywilizacji. Jeśli Bóg nawet nie stworzył człowieka bezpośrednio, to jednak był przyczyną życia organicznego na ziemi. „Wierzymy najmocniej w boskie posłannictwo chrześcijaństwa, ale to osobiste przekonanie nasze, nikomu nie narzucamy: w dziedzinie nauki tylko fakta wchodzą, fakta dotykalne, doczesne i takimi się obecnie zajmujemy”.

W okresie rosnącego nawrotu do scholastyki, która swój wpływ zaczęła wzmacniać pod nazwą neoscholastyki, Pawlicki energicznie występował przeciwko odrodzeniu klasycznej scholastyki i utożsamianiu filozofii katolickiej z neoscholastyką. Scholastyka ani neoscholastyka nie pasowała Pawlickiemu do wzorów filozofii greckiej; „mówić dzisiaj o powrocie do scholastyki na jedno wychodzi, co negocować wszystkie zdobycze nauk przyrodniczych aż do naszych czasów”¹⁵. W dyskusji z M. Morawskim na ten temat wypowiadał swoje obawy już jako humanista, nieprzekonany o sensowności odrodzenia tomizmu poprzez nawrót do scholastyki, obawiał się nawet, że neoscholastyka może wpłynąć ujemnie na dalszy rozwój filozofii. W tym przypadku do głosu doszły obawy erudyty i historyka filozofii.

¹⁵ *Idem*, Ks. Mariana Morawskiego *Filozofia i jej zadanie*, „Przegląd Polski” 1878, t. XLVI, s. 395.

Edward Abramowski, czyli pozytywistyczna antropologia filozoficzna

Za czasów niewoli rosyjskiej, pisał Żeromski, mieliśmy tutaj w Warszawie znakomitych pracowników, świetne charaktery, doskonałych uczonych, którzy żyli w tłumie, przeszli niepostrzeżenie i nieuznani. Zupełnie greccy niewolnicy. Ludzie ci należeli do typu, który się w tłumie rozplynął, znikł, lecz nasycił sobą pokolenie. Z tych ludzi wyssaliśmy wszystko, czem żyjemy aż dotąd.

A dalej zauważa pisarz, że do tej grupy myślicieli niechybnie należy zaliczyć także Edwarda Abramowskiego, filozofa, socjologa, prekursora w wielu dziedzinach. Dzisiaj jednak oceny Żeromskiego rzadko bywają wskazówką dla formowania ogólniejszych ocen. Abramowski niewątpliwie był działaczem i intelektualistą wybijającym się ponad przeciętność, co raczej wielkim sukcesem nie było. Był także jednostką skomplikowaną i to nie tylko pod względem psychicznym. Jego dorobek stał się przedmiotem różnorodnych interpretacji, spór o ocenę jego twórczości dotyczy nie tylko bezpośrednio Abramowskiego, ale również początków polskiej niepodległości i roli inteligencji. W tej postaci właściwie jest niedokończony i trwa do dzisiaj.

Edward Abramowski urodził się w 1868 r. w Stefaninie, w majątku rodzinnym położonym na terenie Guberni Kijowskiej. Wychowany został w atmosferze typowej dla kresowych rodzin, które kultywowały atmosferę po powstańczych cierpieniach i romantycznych gestach. W domu Abramowskich dbano bowiem o obyczaje szlacheckie i podtrzymywano tradycje romantyczne. Być może te właśnie i inne czynniki ukształtowały osobowość Abramowskiego, który na wszystkie wydarzenia reagował niezwykle emocjonalnie, będąc przykładem nadwrażliwca. Po śmierci matki w 1879 r. przeniósł się wraz z ojcem i rodzeństwem do Warszawy, gdzie po raz pierwszy głębiej zetknął się z pisarzami i teoriami pozytywistycznymi. Pod kierunkiem prywatnych nauczycieli zapoznał się z pismami Darwina, Spencera, Taine'a, a także Engelsa, Marksa i Lassalle'a. W tym czasie pisał również pierwsze artykuły, ogłaszane w „Zorzy” (1883-1884). Około 1885 r. zetknął się z II Proletariatem, wówczas już rozbitym przez nową falę aresztowań i skłóconym dysputami nad rolą terroru w ruchu robotniczym. W obawie przed aresztowaniem przeniósł się do Krakowa, gdzie podjął studia. W Krakowie większe i głębsze zainteresowania przejawiał dla dyscyplin humanistycznych.

Jako student Abramowski był aktywny na wielu polach, nawiązał kontakty z J. Kozakiewiczem, z którym organizował koła socjalistyczne, a także przemyt literatury politycznej za kordon do Warszawy. Kiedy policja austriacka wpadła na trop organizacji studenckiej, Abramowski salwował się ucieczką do Szwajcarii, gdzie przebywał trzy lata do 1889 r. Pobyt ten wykorzystał na studia uniwersyteckie, ale nie na długo wystarczyło mu wytrwałości.

W Genewie jego profesorem był m.in. J.J. Gourd, uczeń Renouviera, który bliżej zapoznał Abramowskiego z koncepcjami neokrytycyzmu i fenomenizmu swego paryskiego mistrza. W tym czasie nawiązał również kontakty z polskimi socjalistami przebywającymi na obczyźnie, Dębskim i Mendelssohmem, założył „Bibliotekę Socjalisty Polskiego”, która miała publikować broszury propagandowe i kierować je do kraju. Okres szwajcarski był zatem ważny, gdyż Abramowski nie tylko w tym czasie zapoznał się z socjologią, ale także nawiązał kontakty z różnymi ugrupowaniami emigracyjnymi. W 1889 r. powrócił do Warszawy z zamiarem ożywienia ruchu socjalistycznego i odnowienia więzów zerwanych przez aresztowania. Nawiązał więc kontakty z członkami II Proletariatu i z M. Kasprzakiem, który działał głównie w środowiskach robotniczych i kierował działalnością komitetu centralnego. Na płaszczyźnie organizacyjnej przygotowywał w tym czasie zjednoczenie partii ze Związkiem Robotników Polskich. Współpracował z Krzywickim, w tym czasie wydawcą „Tygodnika Powszechnego”, pierwszego legalnego pisma socjalistycznego w zaborze rosyjskim. Dużo pisał, ogłosił *Dzień robotniczy* (1891) oraz *Dobłą nowinę dla robotników wiejskich* (1892). Podejmował także działalność badawczą. Po wyjeździe Kasprzaka z Warszawy i zmiany taktyki partii, która zaakceptowała terror jako środek walki, Abramowski wystąpił z II Proletariatu i w czerwcu 1891 r. założył nową organizację, Zjednoczenie Robotnicze. Ożywiona działalność w tym czasie została przerwana tragiczną śmiercią żony i córki, wypadki te doprowadziły do załamania psychicznego pisarza. Latem w 1892 r. wyjechał z tego powodu z kraju, aby poddać się leczeniu u słynnego w tym czasie psychiatry genewskiego, Augusta Forela.

Tymczasem na terenie Szwajcarii trwały prace zmierzające do zjednoczenia wszystkich polskich organizacji socjalistycznych, działających za granicą i w kraju. Do nich wciągnięto także Abramowskiego, któremu poruczono zadanie przygotowania programu partii. Propozycja programu przedstawiona przez Abramowskiego nie została jednak zaakceptowana przez zjazd paryski, chociaż wiele jego myśli znalazło się w ostatecznej redakcji tego dokumentu. Projekt ten łączył w jedną całość wyzwolenie społeczne narodu z walką o niepodległość, akcentował także potrzebę połączenia wysiłków proletariatu polskiego z podobnymi działaniami w Rosji. Nowe aresztowania, tym razem w Paryżu, gdzie policja francuska na życzenie władz carskich aresztowała bądź wydalila z Francji kierownictwo centralizacji, spowodowały, że Abramowski wycofał się z czynnej działalności i od 1894 r. poświęcił się już całkowicie działalności publicystycznej i naukowej.

Zmiana w postawie Abramowskiego, jaka wtedy nastąpiła, była generalna i zasadnicza. Pisarz nie tylko odszedł do wcześniej głoszonych idei, ale coraz częściej wydawał artykuły, w których podzielał stanowisko wcześniej zwalczanej centralizacji. Akcentował więc potrzebę separacji ruchu robotniczego w Polsce od rosyjskiego i niemieckiego, propagował także hasła walki klasowej, skierowanej nie tylko przeciwko caratowi, ale również przeciwko wszystkiemu, co rosyjskie.

Okres ten stanowi wyraźną cezurę w biografii naukowej i politycznej Abramowskiego i do dzisiaj trwają dyskusje nad przyczynami takiej gwałtownej przemiany. Niektórzy z badaczy wskazują na śmierć siostry, którą przeżył głęboko oraz na niestabilność emocjonalną i to, że długotrwały wysiłek psychiczny, a szczególnie napięcia związane z działalnością pisarską i polityczną, mogły w każdej chwili prowadzić do załamania psychicznego. Mimo tych przeżyć, Abramowski z powodzeniem uzyskiwał interesujące wyniki w badaniach naukowych z zakresu psychologii. Opublikował w tym czasie *Teorię jednostek psychicznych* (1895) i bliżej zapoznał się z sorelowskim anarchosyndykalizmem oraz teorią kooperacji A. Gide'a. Publikował wiele, m.in. *Program wykładów nowej etyki* (1897), *Etykę a rewolucję* (1899), *Zagadnienia socjalizmu* (1899), *Socjalizm a Państwo* (1904), dzieło niewątpliwie najbardziej zbliżone do anarchizmu.

W latach 1889-1896 Abramowski często przebywał za granicą zaborów, swoimi pracami naukowymi natomiast zyskiwał uznanie środowisk naukowych, które widziały w nim jednego z kandydatów na tworzoną na uczelni krakowskiej katedrę socjologii. Zwyciężyły jednak inne opcje, katedra powstała na Wydziale Teologii i powierzono ją ks. Zimmermanowi. Rok 1905 zastał Abramowskiego w Zakopanem i wywołał reakcję w postaci broszury pt. *Zmowa powszechna przeciwko rządowi*, w której rozwinął sześciotygodniowy program bojkotu rządu i władz, wojska i sądów. W następnych latach całkowicie poświęcił się popularyzacji idei spółdzielczości, założył Towarzystwo Kooperatystów, napisał także kilka pozycji na tematy tego ruchu: *Zasada republiki koooperatywnej* (1906), *Znaczenie spółdzielczości dla demokracji* (1906), *Idee społeczne kooperatywności* (1907), *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu polskiego* (1912). Równoległe do tych zainteresowań prowadził badania w zakresie psychologii religii i socjologii. Ich wyniki opublikował w pracy pt. *Badania doświadczenia nad pamięcią* (1913).

W 1913 r. Abramowski został powołany na katedrę psychologii doświadczenia na Uniwersytecie Warszawskim, rychło został tam też dyrektorem Instytutu Psychologii. Końcowe lata działalności Abramowskiego były zabarwione silnie mistycyzmem i wiarą w możliwość realizacji ideału nadczłowieka – zbawiciela ludzkości. Wiele myśli z tego okresu doszło do głosu w jego ostatniej poważniejszej rozprawie pt. *Metafizyka doświadczenia*¹. Zmarł w czerwcu 1918 r. w Warszawie.

¹ E. Abramowski, *Metafizyka doświadczenia*, Warszawa 1980.

Biografia naukowa Abramowskiego jest pełna zadziwiających meandrów, które wiodły tego potomka rodu ziemiańskiego od jednego do drugiego stanowiska. Brakiem tego wybitnego umysłu było, że nigdy nie zdobył się na twórcze sformułowanie wniosków, na ich syntetyczne ujęcie, w którym zebrałby w jedną całość swoje przemyślenia i doświadczenia. W pierwszym okresie działalności, tj. do 1892 r., w którym odbył się zjazd paryski socjalistów, Abramowski popularyzował marksizm w zaborach polskich, angażował się w działalność organizacyjną w ruchu robotniczym. Ale i w tej dziedzinie zajmował stanowisko własne. Nie zgadzał się z naturalistyczną wykładnią marksizmu, odrzucał popularny wśród przywódców II Międzynarodówki pogląd o konieczności nieuchronnej praw historycznych, zwracając uwagę na istotną rolę czynnika subiektywnego w rozwoju społecznym. Jego związki z rozwijającym się ruchem robotniczym w Polsce okazały się jednak nietrwałe, po kilku latach fascynacji Abramowski odszedł od marksizmu, a także od aktywnej działalności w ruchu socjalistycznym. W następnym okresie, którego przebieg nie został jeszcze całkowicie i dokładnie zbadany, Abramowski wyznawał już odmienne ideały, bliskie ideologii anarchistyczno-syndykalistycznej, stał się także, jako filozof, twórcą eklektycznych koncepcji, które miały poprzez ewolucję moralną doprowadzić do nowego społeczeństwa. Filozofia tedy miała być narzędziem kształtowania przyszłego społeczeństwa. Zadziwiająca myśl, bo rozważana bez podtekstów świadczyłaby raczej o wpływie jedenastej tezy Marksa o Ludwiku Feuerbachu, a nie o powiązaniach z polską tradycją filozoficzną XIX w. Jednak rola filozofii w jego ujęciu daje się zredukować do współdziałania w wielkiej odnowie moralnej obywatela i tym samym przygotowania podstaw pod przyszłe odrodzenie Ojczyzny. Tym samym Abramowski znalazł się w nurcie filozofii polskiej, do którego zalicza się zwykle naszych romantyków i mesjanistów: Mickiewicza, Kraśńskiego i Cieszkowskiego, a na koniec także Lutosławskiego.

Osobliwością poglądów społecznych tych myślicieli było to, że hasła moralnej naprawy człowieka łączyli z działaniami zmierzającymi do odzyskania niepodległości, jakby upadek moralności był rzeczywistym źródłem rewolucji społecznych i powstawania nowych systemów. Ten wyższy i nowy etap rozwoju społeczeństwa Abramowski chciał osiągnąć poprzez wychowanie nowego człowieka i w pomysłach tych nawiązywał nawet do Nietzschego, którego twórczość stanowiła inspirację dla jego poglądów etycznych i estetycznych. Celem tych wysiłków moralnych miało być więc odrodzenie człowieka, jednostki, której moralna czystość miała rozwijać się i krzepnąć w zakładanych przez Abramowskiego „kołach etyków” i w „związkach przyjaźni”. Wiele w tych działaniach było naiwnej wiary w doskonalenie moralne jednostki i pomysłów zbliżonych do planów Lutosławskiego, który zakładał „kuźnice”, czy też Micińskiego, zakładającego zakon „braci słonecznych” oparty na miłości. Również Żeromski wiązał walkę społeczną z odrodzeniem wewnętrznym człowieka.

Takie były podstawy teoretyczne jego indywidualizmu, które doprowadziły go do sformułowania wizji społeczeństwa będącego królestwem bezpieczeństwa socjalizmu. Ta zadziwiająca hybryda pojęciowa była traktowana przez Abramowskiego niezwykle poważnie, uważał bowiem, że przez powszechne wcielenie w życie zasad kooperatywności i idei spółdzielczości będzie można wprowadzić w życie ideał samorządności grupowej, która w sytuacji, gdy naród żył podzielony w zaborach, może stanowić namiastkę – nieistniejącej jeszcze, ale nieodzownej dla przyszłej działalności – organizacji politycznej i doprowadzić do ukształtowania elementów organizmu państwowego.

Zainteresowania problematyką społeczną wybijały się szczególnie w tym pierwszym okresie, w którym Abramowski porzucił swoje wcześniejsze fascynacje marksizmem, zwróciły one jego uwagę na zagadnienia antropologiczne i psychologiczne. Tym celom ostatecznie podporządkował również swoją działalność naukową.

Formułował również koncepcję socjalizmu bezpieczeństwa, a więc społeczeństwa bez państwa i jego struktur oraz teorię rewolucji moralnej, w swej istocie głęboko utopijnej. Myśl o naprawie moralnej człowieka jest stara, zapewne jak sama historia pisana ludzkości. Jest także trwałym elementem wielkich systemów etycznych, które dostrzegały moralne aspekty losu ludzkiego. Człowiek bowiem nie tylko cierpi pod wpływem losu i warunków, w jakich żyje, ale również sam jest twórcą sytuacji głęboko niemoralnych. Do nich należy niewątpliwie sytuacja materialna i społeczna wielu jednostek, które żyją ze sprzedaży swojej siły roboczej, czyli pracy. Nie wszystko w tym zakresie było i jest uregulowane w sposób doskonały i zadowalający. Programy naprawy musiały więc wskazywać na co najmniej dwa główne kierunki rozwiązań: poszukiwanie rozstrzygnięć w istotnej zmianie warunków materialnych i społecznych życia jednostek, gdyż one właśnie kształtować miały ich całkowicie chorobliwe reakcje, bądź też wskazywanie na potrzebę moralnego doskonalenia się jako podstawę przyszłych przemian społecznych. Spór o to, który program jest właściwszy, w zasadzie nie został definitywnie rozstrzygnięty. Jest oczywiste, że aktami przemocy można zadekretować różne nowe sytuacje społeczne, można bowiem jednym aktem zmienić stosunki własnościowe, jest natomiast niemożliwe tą drogą zmienić ludzkie postawy i wartości. Wydaje się więc, że spór ten nie ma charakteru scholastycznego, oderwanego od konkretnego wymiaru naszej egzystencji.

Niemniej w sytuacji, gdy pogłębiało się poczucie krzywdy społecznej i narodowej – przypomnijmy, że 1905 r. to okres rewolucji na ziemiach polskich – głoszenie hasła rewolucji moralnej świadczyło nie tylko o odwadze cywilnej, ale dowodziło oderwania od rzeczywistych potrzeb i sytuacji społecznej. Jako socjolog, Abramowski interesował się rolą jednostki w społeczeństwie, co z kolei doprowadziło go do badań ludzkiej osobowości. W zakresie socjologii sformułował teorię fenomenalizmu socjologicznego (w szkicach zebranych pt. *Zagadnienia socjalizmu*), wynikającą z jego szerszej, filozoficznej, fenomenalistycznej wizji świata.

Zjawisko społeczne, zanim cokolwiek możemy powiedzieć o jego właściwościach i treści, pisał Abramowski, jest przede wszystkim zjawiskiem, tj. przedmiotem myśli naszej, czymś co narzuca naszemu postrzeganiu, co, jako dane pewne, rodnik myślenia naszego, staje przed nami w postaci różnych faktów, zaciąga się do sfery życia naszego. Wszystkie zatem zjawiska mają charakter społeczny, ale nie dzięki własnej immanentnej treści, lecz dzięki relacji do jednostki ludzkiej.

W innym miejscu zaś dodawał, że „uspołecznienie się zjawiska jest równoznaczne z wcieleniem się jak gdyby w przedmiot myśli samej istoty myślącej”. Stanowisko powyższe nie znalazło uznania wśród socjologów. Po II wojnie interpretacje Abramowskiego zaliczono jednoznacznie do kontynuacji idealizmu subiektywnego na gruncie polskiej socjologii, tzw. socjalizm bezpieczeństwa zaś wraz z całym teoretycznym bagażem został uznany za jedną z postaci rewizjonizmu. Idea moralnej rewolucji w tej krytyce została jednak zagubiona, szczególnie po 1945 r., gdy zapomniano, że zmianom tak głębokim w samej esencji społeczeństwa powinny towarzyszyć również przemiany moralne. Gdy nie znalazły one realizacji, stały się źródłem teorii pseudo-humanistycznych, których siła ograniczała się do pobożnych życzeń i zaklęć.

Badaczy dorobku Abramowskiego nieraz zastanawiały powody tak głębokich przemian jego postawy teoretycznej. Niewątpliwie istotną rolę odgrywały tu pobudki psychologiczne. Abramowski zajmował się wieloma tematami badawczymi, zmieniał jednak poglądy często, można powiedzieć nawet, że zbyt często, nie dbając wielce o uzasadnienie swoich przemian czy też całkowite przezwyciężenie porzucanych koncepcji, a najbardziej oderwanym od życia pomysłem nadawał zrazu formę programu. Gumplowicz krytykował takie ujęcia, podkreślając, że Abramowski nie wysuwa w istocie żadnego realnego programu zniesienia burżuazyjnego państwa, a unikanie takiego programu było typowe dla ideologii anarchistycznej. Oskar Lange w późniejszej krytyce poglądów Abramowskiego zauważył nawet, że program tego reformatora ukształtował się pod wpływem idei Tołstojowskich. Walka z państwem nie miała mieć charakteru negatywnego. Przed 1894 r. Abramowski zajmował się socjologią, badając takie kategorie, jak naród, państwo i społeczeństwo. Krytycy zauważają, że Abramowski zajmował się analizą tych pojęć w oderwaniu od ustroju społecznego, mówił o oszczędności lub braku oszczędności narodu, o tym, że naród oszczędny jest bogaty, a nieoszczędny jest biedny. Stawiał i rozwijał zagadnienia w sposób wybitnie szkolarski. Wiązało się to nie tylko z popularyzacją niektórych idei marksistowskich, jak podziału społeczeństwa na klasy i koncepcji rozwoju społecznego. Stąd nieustanne moralne wartościowanie faktów ekonomicznych i historycznych. To była pierwsza strona tego złożonego obrazu twórczości Abramowskiego. Druga strona była nie mniej skomplikowana, pisał przecież, że źródłem zła jest własność prywatna, dzieląca społeczeństwo na klasy. Przez to, że istnieje wyzysk, powiadał, klasa robotnicza staje się jednak silniejsza i świadoma swoich interesów. Masy robotników pracujące w fabrykach pod komendą tego samego kapitału, znosząc ciężar tego samego wyzysku,

wyrabiają w sobie poczucie solidarności i przekonują się, że stanowią klasę odrębną od innych klas społecznych, że ich interesy są wrogie interesom kapitalistów. „Wydzielenie kapitalistów z ich dzisiejszej własności, odebrać im te olbrzymie bogactwa i kapitały, jakie dziś w rękach swych dzierżą – oto jest zadanie rewolucji robotniczej, która się zbliża”. Doszło w końcu, jak wiemy, do rewolucji. Ale ta sama solidarność robotnicza doprowadziła do swego zaprzeczenia.

Takie były hasła Abramowskiego w tym pierwszym okresie działalności. Zmiany istotne nastąpiły po kongresie socjalistów w Londynie w 1896 r., który zalecił swoim wszystkim organizacjom włączenie się do działań parlamentarnych, jako najważniejszego środka zmierzającego do przemiany produkcji i własności kapitalistycznej we własność i produkcję socjalistyczną. Końcowe lata XIX w. i początek nowego stulecia były wyjątkowe także i pod tym względem. Liczne partie socjalistyczne znalazły się pod wpływem kontrowersji reformizmu zapoczątkowanego teoretyczną działalnością Bernsteina. Pod wpływem idei tego teoretyka ukształtował się program zjazdu paryskiego PPS, który domagał się samodzielnej Rzeczypospolitej wzorowanej na mieszczkańskiej demokracji panującej w Szwajcarii. Jeden ze świadków tego zjazdu, Feliks Perl, pisał, że w programie i w dyskusjach chodziło o realistyczne ujęcie budownictwa socjalistycznego jako stopniowo rozwijającego się procesu uspołecznień. Chodziło więc o socjalizowanie republiki. Negatywnie trzeba ocenić aktywność Abramowskiego w latach 1897-1906, w których opowiedział się za anarchizmem. W rozprawie *Socjalizm a państwo* Abramowski odrzucał państwo jako instytucję, ograniczał jego rolę i akcentował ważną rolę rewolucji moralnej jako motoru przemian społecznych. W 1899 r. Abramowski ogłosił studium *Etyka a rewolucja*. Przedstawił w niej program „rewolucji moralnej jako zasady praktycznej socjalizmu”, za nieodzowne uznał

przeprowadzenie tej konkretnej myśli, że idee socjalizmu powinny stać się pojęciami życiowo konkretnymi dla mas ludowych i że tylko rewolucja ciągła, żyjąca w postępowaniu prywatnym człowieka, wzrastająca w jego sumieniu, w jego przekonania codzienne, stać się może siłą istotnie przewrotną i osiągnąć społeczne i ludzkie ideały proletariatu.

Stąd wizja życia opierającego się na moralności „bez powinności i sankcji”, bez poręczeń religijnych i uzasadnień naukowych, moralności ludzkiego serca, oczyszczonego z alienacyjnych naleciałości ukształtowanych przez kapitalizm. Była to więc inna wizja strategii zdobycia przyszłości. Była to kontynuacja romantycznej tradycji ulepszania duszy. Idea ta znalazła nawet zwolennika w Stanisławie Witkiewiczu, który w rozprawie *Po latach* (1906) pisał, że „nędza dusz za mało była brana pod uwagę w rachunku społecznym”. Stan dusz danego społeczeństwa rozstrzyga o postępie. Konsekwencją tej postawy była idea „sumienia jako rodniaka świata społecznego”. Gdy po Spence-rowsku analizował społeczeństwo, dochodził do wniosku, że procesy społeczne dają się wyjaśnić przemianami zachodzącymi w jednostkach, gdyż „z przemian moralnych

człowieka i przemian jego codziennego życia, z tych zaczątków nowego sumienia idzie potężny duch śmierci i odrodzenia duchowego [...]. Zbiorowość jest taką, jakim jest najczęstszy typ jednostki – instytucje społeczne są takie, jakim jest sumienie człowieka przeciętnego”. Odrodzenie jednostki miało być podstawą odrodzenia państwa. „Polska niepodległa i ludowa [...] wymaga typu, który umie sam życie tworzyć, i który patrzy na życie społeczne jako na wolny czyn wspólności i pomocy wzajemnej między ludźmi”.

Tworzenie nowego ograniczało się do zakładania stowarzyszeń twórczych, które miały przejmować od państwa jego funkcje. Utopijność tych teorii nie dla wszystkich była oczywista. Szczególną rolę odgrywała w tych planach rozwinięta koncepcja ruchu spółdzielczego. Maria Dąbrowska zafascynowana osobowością pisarza notowała, że spółdzielczość rozwinięta z prostego życiowego doświadczenia ubogich ludzi przeszła w umyśle Abramowskiego przez ogniową próbę nauki i wyszła z niej zwycięsko. To przekonanie o wysokiej wartości teoretycznych przemyśleń Abramowskiego w tym zakresie podzielało wielu działaczy socjalistycznych lat przedwojennych, którzy w kooperatywizmie widzieli drogę wiodącą do stworzenia stosunków socjalistycznych. Miał on prowadzić do demokratyzacji społeczeństwa. W ten sposób bez rewolucji, ale samą siłą faktów moralnych powinna nastąpić gruntowna przemiana stosunków społecznych. Kooperatywy miały być – wedle Abramowskiego – najbardziej rewolucyjnym elementem sił społecznych. Uzupełnieniem przemiany miała być rewolucja moralna, zachodząca w życiu jednostek. Owocem tych i innych refleksji był program republiki kooperatywnej, która miała powstać ze złączenia podobnych stowarzyszeń na zasadzie dobrowolnego połączenia.

W realizacji tego programu Abramowski nie dostrzegał żadnych trudności, żadnych oporów ze strony istniejącego społeczeństwa, nie obawiał się konkurencji ze strony istniejących spółek kapitalistycznych, nie dostrzegał w końcu tego, że owe kooperatywy mogą się przemienić w wielkie, zbiurokratyzowane i niesprawne przedsiębiorstwa handlowo-wytwórcze, ich prawna i rzeczywista zaś swoboda działania zależy głównie od samego państwa kapitalistycznego, które kooperatywa chciała przecież zastąpić. Był to mit nie tylko sugestywny, ale przede wszystkim głęboko fałszywy, gdyż jak każdy mit dawał jednostce złudne nadzieje, a społeczeństwu utopię. Państwo stanowi przykład pozornej wspólnoty, która niszczy różnice jednostkowe. Każdy ustrój, który zniewala, wytwarza „moralne niewolnictwo”. Oprócz przymusu państwa, korzystającego z dostępnych narzędzi i działającego w imię idei naczelnej, może istnieć również negatywnie odczuwany przymus bezideowy. Konieczna jest jednak przebudowa psychiki jednostek, wprowadzenie w miejsce kategorii pracy, która jest konieczna ze względów ekonomicznych, twórczości pojmowanej jako najwyższa kategoria szeroko rozumianej pracy. Klasa robotnicza wtedy więc odnajdzie sens i radość swej pracy i życia. Jest oczywiste, że te przepojone ideałem braterstwa hasła nie wszystkich pociągały. Najostrzej zareagował w *Myślach nowoczesnego Polaka*

(1904) Roman Dmowski, pisząc: „Gdy masa narodu posuwa się w pochodzie ku lepszej przyszłości, jego warstwa przewodnia wytrąca się z właściwej drogi rozwojowej na manowce ducha [...], goni za subtelnościami, za wyrafinowaniem ducha tym śmieszniejszym, że na ogół płytkim, tonie w intelektualizmach, estetyzmach, robi ruchy etyczne”. Było to nawiązanie do krytyk kierowanych przeciwko szlachcie polskiej już przez Staszica, który powiadał, że ta „pracuje jeno gębą”. Słowa te przypomniał Prus, kierując je w kierunku inteligencji polskiej.

Jako filozof tworzył antropologię, która rozwijała się pod wpływem Spencera i Darwina. Była ona deterministyczna, ewolucyjna i antropocentryczna. Dziedzictwo takie zwracało uwagę na człowieka jako źródło rozwiązań społecznych i ontologicznych. Jednostka ludzka jest zdeterminowana przez epokę, która formuje jego psychikę. Za Bergsonem przyjmował istnienie w duszy ludzkiej dwóch sfer tworzących jedną całość duszy. Sferę agnostyczną, intuicyjną, czyli podświadomościową, która tworzy z jednostki osobowość oraz sferę świadomościową, będącą terenem działania woli. Podświadomość jest podłożem wartości, w niej gromadzi się wszystko, co człowiek przeżywa, „jest to zasadnicza, przedpojęciowa treść jaźni naszej, głęboki podkład biologiczny naszego charakteru i temperamentu, zarówno w sferze myśli, jak i w sferze uczuć i czynów”². Podświadomość jest także podstawą najważniejszych wartości. Poglądy Abramowskiego w tym zakresie były bliskie tzw. psychologii głębi Junga, która rozwijała podobne wątki i uważała, że siły podświadomości mają najważniejszy wpływ na kształtowanie ludzkiej osobowości.

² *Idem, Źródła podświadomości*, Warszawa 1914, s. 146.

Mściław Wartenberg i Witold Rubczyński, czyli filozofia polskiego spirytualizmu XIX w.

Problematyka metafizyczna, mimo panowania u nas pozytywizmu, cieszyła się jednak uznaniem starej profesury. W Warszawie zajmował się nią H. Struve, w Krakowie ks. S. Pawlicki i M. Straszewski. Metafizyką, przynajmniej w początkowym okresie swej twórczości, zajmował się także Wincenty Lutosławski. Polscy filozofowie sięgnąć mogli do dwóch źródeł inspiracji: do niemieckiej metafizyki indukcyjnej, której przedstawicielami byli Fechner, Wundt i Lotze, którzy jej podstaw szukali w analizie dostępnego doświadczenia. Drugim kierunkiem, coraz chętniej widzianym także u nas, była neoscholastyka, której renesans związany jest z ogłoszeniem encykliki papieża Leona XIII *Aeterni Patris* w 1879 r. W encyklice zwrócono uwagę na kierunki realistyczne, głównie na filozofię Tomasza z Akwinu, zalecono studiowanie jego dorobku i osiągnięć epoki. Stało się to zachętą dla podjęcia szerszych studiów nad filozofią wieków średnich, które dotychczas nie miały, z wielu powodów, ani dobrej sławy, ani dobrych opracowań. Po prostu pod względem źródłowym była nieznaną. Pokolenie polskich metafizyków, które nawiązało do inspiracji niemieckich, reprezentowało dwóch filozofów: Mściław Wartenberg i Witold Rubczyński.

Mściław Wiktor Wartenberg urodził się w 1868 r. Studiował we Wrocławiu, Lipsku i Jenie. W 1900 r. na podstawie rozprawy pt. *Obrona metafizyki* (Kraków 1902) habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim. Oczytany i orientujący się w dorobku filozofii pokantowskiej w Niemczech zajął się bliżej możliwością zbudowania poprawnej metafizyki opartej, jeśli nie na tezach pewnych, to chociażby na hipotetycznych. Podstawy takiej metafizyki miały zawierać uogólnienia indukcyjne oraz postulaty rozumowe. W 1903 r. objął katedrę filozofii na Uniwersytecie Lwowskim, na którym uczył do przejścia na emeryturę w 1935 r. Zmarł 13 kwietnia 1938 r. we Lwowie.

Jak wiadomo, Kant wykazał, że uprawianie metafizyki w sposób zgodny z wymaganiami nauki nie jest możliwe, jest to po prostu strata czasu. Zdaniem Wartenberga stanowisko Kanta nie było tak jednoznaczne, gdyż jego system, chociaż oparty był na

tym przekonaniu, w rzeczywistości nie likwidował wszystkich sprzeczności, z których najważniejszą było rozumienie przyczynowości. Kant bowiem był przekonany, że zasada przyczynowości, będąca sądem syntetycznym *a priori*, a więc niecierpiącym swojego uzasadnienia z doświadczenia, nigdy przez doświadczenie nie będzie mogła być zweryfikowana. Kant w tym przypadku oparł się na transcendentalnej dedukcji teorii przyczynowości¹. Zasada ta obejmuje przedmioty wszelkiego doświadczenia, wszystko bowiem, co staje się przedmiotem takiego doświadczenia, staje się także członem związku przyczynowego. Zjawiska wchodzą ze sobą w stosunek przyczynowy i tym samym w obiektywny stosunek następstwa czasowego. Dopóki nie stosuje się do nich kategorii przyczynowości, mamy do czynienia tylko z subiektywnym następstwem naszych spostrzeżeń, które nie są jednak równoznaczne z obiektywnym następstwem ujmowanych w nich zjawisk. W pracy pt. *Kants Theorie der Kausalität mit besonderer Berücksichtigung der Grundprinzipien seiner Theorie der Erfahrung. Ein historisch-kritische Untersuchung zur Erkenntnistheorie* (Leipzig 1899) Wartenberg zawarł krytyczny przegląd stanowisk wobec zagadnienia przyczynowości w filozofii przedkantowskiej, następnie przedstawił stosunek Kanta do tej koncepcji, którą krytykował w ostatnim rozdziale tej rozprawy. Wartenberg krytykował także ostatni wniosek Kanta: nie jest prawdą, jakoby poznający podmiot dochodził do spostrzeżenia obiektywnego następstwa zjawisk dopiero przez to, że do nich stosuje kategorie przyczynowości. Jest przeciwnie. Podstawy dla rozróżnienia obiektywnego następstwa zjawisk od subiektywnego tylko następstwa wrażeń znajduje bowiem umysł w samym sobie, w jakim wrażenie jest mu dane. Rozum otrzymuje już gotowe, obiektywne następstwo czasowe zjawisk w samych doznaniach. Transcendentalna dedukcja nie wyjaśnia także apodyktycznego charakteru zasady przyczynowości. Zasada ta nie jest więc twierdzeniem apodyktycznym, które tworzy dopiero przedmioty doświadczenia. Ma ona charakter regulatywny, jest także hipotezą szczególnego rodzaju, której upadek oznaczałby kres całej nauki. Gdyby owa zasada była z tych powodów nietrafna, to najważniejsze zadania nauki byłyby niewykonalne. Zasada przyczynowości jest więc założeniem, które musi przyjąć każdy badacz. Wartenberg przyjął w ujęciu tej zasady rozwiązanie proponowane przez Sigwarta, któremu poświęcił osobne studium pt. *Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur kantischen*². Stanowisko Wartenberga uległo w tym czasie istotnej zmianie. W pierwszej rozprawie z 1899 r. był realistą, w następnych zajął się bliżej problemem metafizyki i możliwością sformułowania jej zasad w sposób niebudzący sprzeciwu. Pierwsza

¹ M. Wartenberg, *Der Begriff des „transzedentalen Gegenstandes“ bei Kant – und Schopenhauers Kritik desselben*, „Kant-Studien“ 1899, IV, s. 202-231; 1900, V, s. 145-176; *idem*, *Kants Theorie der Kausalität*, Lipsk 1899.

² *Idem*, *Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur kantischen*, [w:] *Festschrift der „Kantstudien“ zum 70 Geburtstag Christoph Sigwarts*, Berlin 1900.

rozprawa tego filozofa dotyczyła kantowskiej koncepcji przyczynowości. Koncepcja ta wiodła do konkluzji, jak wiemy, że uprawianie metafizyki – wedle Kanta – jest niemożliwe. Zdaniem Wartenberga Kant się mylił, gdyż w sposób nieuprawniony rozdzielił immanentną sferę zjawisk od transcendentnej sfery bytu. Problemom tym poświęcił trzy rozprawy³. Główne tezy pluralistycznego systemu Wartenberga były tedy następujące: stosunek przyczyny i skutku nie jest jedynie stosunkiem regularnego następstwa, jest to stosunek, w którym przejawiają się pewne siły. Istnieje także wiele substancji oddziałujących na siebie i takimi substancjami miały być atomy rozumiane jako „centra sił”. Oprócz Kanta krytykował również rozwiązania monistyczne, opierające się na ujęciach mechanistycznych, które nie pozwalały jego zdaniem do końca wyjaśnić zjawisk samego życia. Wartenberg przyjmował istnienie substancji duchowych, odmiennych od substancji materialnych, relację duszy do ciała wyjaśniał zaś teorią interakcjonistyczną, odrzucając wyjaśnienie formułowane przez teorię paralelizmu psychofizycznego. Substancje te jednak nie mają w sobie żadnej własnej zasady istnienia. Stąd też potrzeba istnienia absolutnej zasady porządkującej wielość substancji i określającej ich związki, czyli Boga. Zdaniem Kazimierza Ajdukiewicza system Wartenberga był bliski monizmowi Lotzego, gdyż przyjmował pluralizm, ale dualistyczny. Wedle opinii tego samego uczonego Wartenberg używał przestarzałej terminologii XVII w., zajmował się także problemami, które niewielu w tym czasie w środowisku lwowskim interesowały.

Wartenberg reprezentował więc stanowisko pośrednie między scjentyistami, czyli pozytywistami a filozofią katolicką. Nie zyskał jednak ich akceptacji, bo krytykowano go z dwóch stron.

Drugim filozofem, który próbował uprawiać metafizykę, był Witold Rubczyński. Urodził się 26 maja 1864 r. we Lwowie w rodzinie ziemiańskiej. Był solidnie wykształcony, gdyż studia historyczne ukończył w Krakowie w latach 1882-1883 oraz w Rzymie i Lipsku (1886-1887). Po tych naukowych wojażach ponownie zjawił się na studiach filozofii w Krakowie (1887-1891), a po ich zakończeniu podjął ponownie studia prawnicze na uniwersytecie w Wiedniu i Krakowie (1891-1895). Uczeń Stefana Pawlickiego i W. Wundta z Lipska. Za rozprawę pt. *Pojęcie duszy u Arystotelesa i Lotzego* otrzymał w Krakowie w 1887 r. tytuł doktora filozofii. W 1895 r. otrzymał kolejny tytuł, doktora praw w Krakowie, a po krótkim okresie pracy we lwowskiej Prokuratorii Skarbu (1895-1902) uzyskał we Lwowie tytuł docenta historii filozofii w 1902 r. na uniwersytecie, gdzie był czynny do 1909 r. na katedrze historii filozofii. W 1909 r. został profesorem nadzwyczajnym na Uniwersytecie Jagiellońskim w Kra-

³ *Idem, Eine historisch-kritische Untersuchung zur Metaphysik*, Leipzig 1900; *Der Begriff des „transzendentalen Gegenstandes“...; Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze*, Leipzig 1900.

kowie, a w 1910 r. profesorem zwyczajnym, w latach 1910-1933 kierował katedrą etyki. Prowadził wykłady z historii filozofii i etyki, średniowiecznej historii politycznej Polski i powszechnej. Prowadził również badania archiwalne w Polsce i za granicą, także w Archiwum Watykańskim, jako członek ekspedycji PAU kierowanej przez S. Smolkę (1886). Zajmował się jednak nie tylko etyką, ale również teorią poznania i chyba najtrwalsze zasługi miał w zakresie historii filozofii. Interesował się bowiem historią filozofii polskiej i co warto podkreślić, był jednym z pierwszych polskich uczonych, który podjął poważniejsze studia nad filozofią polską wieków średnich. W 1900 r. wydał *Studia neoplatońskie*, potem zajął się bliżej Sebastianem Petrycym z Pilzna, wydając monografię pt. *O filozoficznych poglądach Sebastjana Petrycego z Pilzna* (1908); napisał również trzytomowy podręcznik etyki, dzisiaj mający tylko wartość historyczną (1936). Wydał pierwszą teodycę średniowieczną Mateusza z Krakowa, *Rationale operum divinorum* (1910). W opinii współczesnych był wyjątkowym wzorem nauczyciela i człowieka, był bowiem powszechnie szanowany za dobroć, nieposzlakowany charakter i skromność. Zmarł na zawał serca na peronie dworca kolejowego w Inowrocławiu 18 maja 1938 r.

Poglądy filozoficzne Rubczyńskiego były silnie zdeterminowane jego postawą religijną. Nie lękał się jednak podkreślać niezależności poznawczej filozofii od teologii i wiary. Rubczyński łączył badania teoretyczne w zakresie psychologii i etyki z twórczością badawczą w obszarze historii filozofii. W zakresie epistemologii realista, w ontologii zaś dualista, w ujęciu genezy bytu natomiast teista. Przeprowadził analizę sugestii oraz tradycji wychowania i nauczania, wskazując na rolę czynników psychicznych w procesie nauczania. W najważniejszej swojej rozprawie filozoficznej pt. *Filozofia życia duchowego. Jego wytrzymałość i ład w świetle doświadczenia i krytyki* (1925) wprowadził pojęcie filozofii życia duchowego na określenie połączenia etyki z metafizyką, dowodził istnienia duszy nieśmiertelnej przez wykazywanie istnienia „mocy” ducha, przejawiającej się w procesach przekazywania wiedzy oraz w takich zjawiskach, jak sugestia, samokrytyka, twórczość i sprawiedliwość społeczna. Określił zadania teoretyczne i praktyczne filozofii. Do pierwszego zaliczył wyznaczenie przedmiotu, celu, warunków i środków nieodzownych dla poznania naukowego. Filozofia ma jednak również zadania praktyczne. Takim zadaniem jest dowodzenie, że światem rządzi istota rozumna i sprawiedliwa. Zasada istniejącego ładu umożliwia poznanie.

Metafizyka nie może bowiem istnieć niezależnie od nauk szczegółowych, musi uwzględniać ich zdobycze, które porządkuje. W poglądach na świat występują różne elementy i wyobrażenia, także subiektywne. Z tego powodu poglądy te muszą uwzględniać również aspekt praktyczny, który uzasadnia wartości. W filozofii praktycznej za naczelną zagadnienie uznał pytania dotyczące natury i charakteru wolności. Jednostka bowiem jest jednocześnie zależna i wolna, jest zależna od zasad ogólniejszych, wolna natomiast we własnym poczuciu. Uznanie i pogłębianie racjonalności

tych ogólnych zasad jedynie wzmacnia nasze poczucie wolności, a więc wolność jednostkowa, jak i ład powszechny są nawzajem od siebie zależne, warunkują się, tworzą „ideową całość”. Rubczyński przy wyjaśnieniach motywacji działań jednostek odrzucił teorie deterministyczne, gdyż te ograniczały bądź nawet likwidowały jej wolność. Jednostka ma prawo być wolną, ale warunkiem jest poszanowanie ogólnych reguł rządzących postępowaniem w nauce i życiem społecznym. Zadanie filozofii obejmuje nie tylko zadania poznawcze, ale również funkcje pocieszeniowskie, które polegały na ukazywaniu, że jednostka, pozornie zagubiona w świecie oraz zdarzeniach, powinna dostrzec istnienie wyższego porządku. Jest on racjonalny i harmonijny w tym znaczeniu, że określając ostateczne cele, warunkuje także racjonalność norm etycznych.

Jako historyk zajmował się twórczością Mateusza z Krakowa, a także Barucha Spinozy. Jako etyk i teoretyk poznania przeprowadził krytykę reinkarnacji, psychofizycznego paralelizmu oraz solipsyzmu psychologicznego i poznawczego. Uważał, że wytrwałe działanie ludzkie może doprowadzić do zmniejszenia zła moralnego i fizycznego. Ocena przeszłości, a także postępowania winna opierać się na przekonaniu, że w świecie możliwy jest ład, dzięki któremu wysiłki jednostki zmierzające do osiągnięcia harmonii ludzkich dążeń są jednak skuteczne (tzw. etyka melioryzmu). Było to przekonanie, które uwzględniało możliwość naprawy świata i jednostki. Było ono w tej formie przeciwstawne tezom głoszonym przez niektórych etyków katolickich. Marian Zdziechowski, opierając się na tezie Starego Testamentu, „świat we złem leży”, dowodził, że istniejącego stanu rzeczy nic nie może zmienić. Tymczasem Rubczyński głosił etykę optymistyczną. Dotychczasowa historia świata ducha i jego osiągnięcia miały jego diagnozę jedynie potwierdzać. Działalność ludzka ujęta najszerzej wynika z energii duchowej, kształtującej całą kulturę. Za główną przyczynę zmniejszania się zła uważał wszelką aktywność pozytywną, np. społeczną i gospodarczą. Dobre działanie to takie, które „wprowadza ład indywidualny i społeczny” i prowadzi do „zestroju” społeczeństwa. Stąd pochwała wszelkiej twórczości, a szczególnie twórczości artystycznej. Przyjęcie pewnych założeń etycznych implikuje założenia metafizyczne i tak dążenie do dobra moralnego zakłada tezę o nieśmiertelności („wytrzymałości absolutnej” życia duchowego). Teza ta silnie opierała się na faktach świadczących o mocy ducha (proces zdobywania i przekazywania wiedzy, sugestia, krytyka, twórczość), realizującej pewien nadprzyrodzony porządek. Jego wypowiedzi, także na tematy etyczne, były dość swobodne, niepoddane rygorom ścisłości, chociaż własne wypowiedzi, podobnie jak większość filozofów, traktował w sposób dogmatyczny.

Bliska tym postawom była filozofia neoscholastyczna, która zachęte dla własnych badań czerpała ze wspomnianej encykliki Leona XIII pt. *Aeterni Patris*. Do programu zawartego w tym dokumencie nawiązywała także późniejsza encyklika papieża Piusa X pt. *Pascendi Dominici Gregis* z 1907 r., skierowana przeciwko modernizmowi katolickiemu. Neoscholastyka miała wiele zadań i celów badawczych,

ale najważniejszy dla filozofii chrześcijańskiej polegał na uzgodnieniu wyników rozwijających się nauk z tradycją chrześcijańską, czerpiącą jednak inspiracje z twórczości Tomasza z Akwinu. Głównym przedmiotem zainteresowania neoscholastyków-filozofów stała się refleksja nad istotą bytu, należąca tradycyjnie do problematyki metafizycznej. W tym nurcie metafizyki pojawiło się kilku znakomitych teologów i filozofów-metafizyków, jak ks. Franciszek Gabryl (1866-1914), ks. Kazimierz Wais (1865-1934), ks. Idzi Radziszewski (1871-1922), ks. Franciszek Sawicki (1877-1952), Fryderyk Klimke (1878-1924), ks. Konstanty Michalski (1879-1947) oraz o. Jacek Woroniecki (1878-1949). Ich dorobek badawczy, będący ważnym wkładem do rozwoju neoscholastyki polskiej, może niewątpliwie stanowić przedmiot innych rozważań.

Wincenty Lutosławski, czyli filozofia między narodową metafizyką a Platonem

Otóż, szanowny czytelniku, jeżeli kiedykolwiek w tych czasach podróżując po obszarze Polski w jakiej jaskini spotkałeś lub spotkasz nagiego człowieka „w postawie ściśle nieruchomej, siedzącego lub stojącego prosto, z wzrokiem skierowanym na koniec nosa”, i ujrzysz, jak ten człowiek zaczyna „wciągać powietrze przez lewą dziurkę od nosa, kierując jednocześnie silny prąd prany w dół przez lewy kanał kości pacierzowej, tak aby z siłą doszedł do kręgu ostatniego, pod którym jest ukryty organ trójkątny zwany kundulini” – to wiedz, że masz przed sobą ucznia p. Lutosławskiego albo może nawet samego mistrza. Wiedz, że on będzie teraz prądem prany z całej siły parł w to kundulini, „a gdy już wciągnie powietrze, wzmagać będzie ciśnienie prądu przy zamkniętych obu dziurkach od nosa, jakby się nabijało strzelbę”¹,

kpił z książki Lutosławskiego pt. *Rozwój potęgi woli* krytyk Karol Irzykowski. Dodajmy jednak, że wiele z tej krytyki było trafne. Lutosławski bowiem zajmował się wieloma dziedzinami. Nie tylko – jak widać z przytoczonego fragmentu – filozofią. A pozostawił po sobie znaczny dorobek i to nie tylko filozoficzny. Był niezwykle czynny, wykładał, pisał, zakładał towarzystwa, których celem głównym miało być duchowe odrodzenie społeczeństwa. Aby cel ten zrealizować, apelował o pomoc społeczną mającą mu umożliwić szersze działanie, gdy już nie stało majątku ojcowskiego. Ze swoimi zwolennikami i uczniami – na których poglądy i charaktery wpływał wzorem greckich filozofów – utrzymywał przez lata żywy kontakt listowny. Pozostawił ich ponad sto tysięcy. Jaki niewykorzystany materiał dla socjologa i psychologa!

Był niewątpliwie niezwykle uzdolniony, jeśli już w czternastym roku życia zapoznał się w oryginale z Kantowską *Krytyką czystego rozumu* i wiódł poważne dysputy na jej temat. Poliglota. Długo korzystał z majątku rodzinnego, który jego ojciec stopniowo powiększał, aż zgromadził duży majątek ziemski w Drozdowie w Łomżyńskim. Ułatawiał on mu nie tylko zdobycie znakomitego wykształcenia, ale także liczne podróże po świecie. Kotarbiński zwał go przedstawicielem „indywidualistycznej i nacjonalistycznej metafizyki”. Ocena ta może wywołać nieporozumienia. Lutosławskiemu

¹ K. Irzykowski, *Czyn i słowo*, Kraków 1980, s. 328-329.

chodziło o stworzenie narodowej, czyli polskiej metafizyki i obce mu były poglądy nacjonalistyczne, które wiodły do gett ławkowych na uczelniach polskich. Lutosławski chciał stworzyć polską metafizykę w tym znaczeniu, że miała ona uogólniać narodowe polskie doświadczenia epoki romantyzmu i mesjanizmu. Początkowo nie studiował filozofii, ale doszedł do niej poprzez Platona i w tym zakresie zdobył światowe uznanie. Sławę w tym zakresie miał chyba większą nawet od Chwistka, którego z szacunkiem cytował Russell.

Lutosławski urodził się w 1863 r. w Warszawie, w rodzinie właścicieli ziemskich, ożenił się natomiast z poetką, powieściopisarką i tłumaczką hiszpańską Zofią Perez Egua y Casanova. Studiował początkowo chemię, a potem filozofię w Dorpacie (1883-1885), a następnie w École Pratique des Hautes Études w Paryżu (1886), u Wilhelma Ostwalda i G. Teichmüllera w Rydze, w Paryżu u G. Paris. Tam też spotkał Emila Boutroux i jego ucznia, Bergsona. Pracę magisterską, napisaną w dobrym tempie poświęcił poglądom pedagogicznym Montaigne'a, a doktorat z filozofii uzyskał w Helsinkach za pracę pt. *Über die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung*. Pomimo doktoratu z filozofii, nie otrzymał pracy w Helsinkach i w następnych latach, tj. od 1889 do 1893, uczył na uniwersytecie w Kazaniu (1890-1893). Wykład inauguracyjny wygłosił pt. *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*, wydany następnie po latach w ojczystym języku w „Atheneum”. Zawiera on główne zarysy jego idei filozoficznych, a przede wszystkim pogląd na szczególną rolę historii filozofii wśród dyscyplin filozoficznych. Potem, po licznych podróżach zagranicznych, często i kilkuletnich – a pojawiał się w tym czasie w Londynie, Hiszpanii, Paryżu i Szwajcarii – podjął działalność na Uniwersytecie Jagiellońskim jako docent w katedrze filozofii w latach 1899-1901. Profesura krakowska, której wady i humory niedługo będzie celnie wytykał Boy, nie była jednak zadowolona z jego działalności, powiedzmy jasno, pozauniwersyteckiej.

Lutosławski tak to przedstawił:

Zaraz na wstępie czekała mnie przykra niespodzianka [...] pomimo, że wówczas Akademia obrała mnie na członka, fakultet katedrę mnie ofiarowaną użył, aby przenieść księdza Pawlickiego z teologicznego na filozoficzny wydział, a mnie zaproponowano habilitację, czyli docenturę prywatną. Zważywszy, że już dziesięć lat przedtem zajmowałem katedrę w Kazaniu, że od tego czasu wydałem dwa wielkie dzieła i kilkanaście rozpraw naukowych, propozycja zostania docentem prywatnym była wprost ubliżająca i dowodziła, że na wydziale sobie z wartości mego dorobku naukowego nie zdawano sprawy.

Dodajmy, że było to po publikacji dzieła o logice Platona! Mimo takiego postępowania władz wydziału UJ, Lutosławski pracował jako docent, biorąc pod uwagę, że jest to polski uniwersytet i on jako Polak ma obowiązek podjęcia pracy pedagogicznej i to wbrew takim czy innym fobiom jego profesury. Gdy jego teoria palingenezy nie znalazła zrozumienia w środowisku krakowskim, zrezygnował z pracy na UJ. Jego

podstawowe osiągnięcia w zakresie dziejów platonizmu nie znalazły w Krakowie uznania. Rzeczywiste osiągnięcia naukowe nie zawsze stanowiły podstawę karier naukowych w naszym kraju. Z wynikami badań Lutosławskiego nad dialogami Platona nie zgadzał się Stefan Pawlicki, który w tym czasie wykładał na katedrze teologii fundamentalnej Wydziału Teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kościelnym władzom duchownym w Krakowie zależało jednak na tym, aby Pawlicki kierował katedrą filozofii na Wydziale Filozofii. Kiedy utworzono drugą katedrę filozofii na tym wydziale, powierzono ją w kwietniu 1892 r. S. Pawlickiemu, chociaż wcześniej M. Straszewski, profesor i dziekan wydziału zapewniał W. Lutosławskiego o przyznaniu tej katedry. Wydział postanowił jednak inaczej. Spór o katedrę filozofii między tymi dwoma uczonymi ma także inne, własne podteksty. Wybory kandydatów na katedrę filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w tym czasie – podobnie jak obecnie – były wynikiem różnorodnych układów sił i opcji politycznych. Pierwszeństwo mieli oczywiście miejscowi kandydaci i tak było zawsze. „Wybierając sobie sześciokrotnie w ciągu wieku filozofa, pisał W. Tatarkiewicz, Uniwersytet Jagielloński za każdym razem liczył się z kandydatami spoza Krakowa, ale zawsze tak się składało, że wybierał tych, co byli na miejscu”². Wiele można mówić o przyczynach, które spowodowały zmianę opcji czcigodnych profesorów krakowskich, wskaźmy w tym miejscu jedynie na jej konsekwencje, które nie były dotychczas podnoszone. W 1891 r. Lutosławski opublikował w języku polskim w wydawnictwie PAU w Krakowie streszczenie swoich odkryć w badaniach nad chronologią dialogów Platona. Najważniejsza rozprawa Lutosławskiego w języku angielskim ukazała się drukiem dopiero w 1897 r., ale już wcześniej Lutosławski wielokrotnie pisał i występował publicznie, także w Krakowie, przedstawiając istotę swoich osiągnięć w tym zakresie. Pawlicki tymczasem pracował nad swoim dziełem życia: *Historią filozofii greckiej*, której termin oddania pod prasę drukarską ciągle się oddalał. Tymczasem wyniki prac Lutosławskiego ustaliły ponad wszelką wątpliwość nową chronologię pism, która zmieniała dotychczasowe poglądy na ewolucję wewnętrzną filozofii Platona. Można powiedzieć, że nowa chronologia powstawania kolejnych dialogów, jak przyszłość pokazała, trafna i zaakceptowana przez badaczy, zmuszała także do rewizji istniejących rekonstrukcji platonizmu. Odkrycia Lutosławskiego burzyły również dotychczasowe poglądy Pawlickiego na kształtowanie się filozofii Platona tak dalece, że część drugiego tomu swojej *Historii filozofii greckiej* poświęconej Platonowi ukończył w formie szkicowej i to po wielu przeróbkach – dopiero w 1903 r. W ten sposób odkrycia Lutosławskiego, uznane w świecie naukowym za granicę, zahamowały planowany druk *Historii filozofii greckiej* Pawlickiego. Drugi tom tego dzieła ukazał się niewykończony, został wydany

² W. Tatarkiewicz, *Losy krakowskiej katedry filozofii w XIX w.*, [w:] *idem, Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 208.

w formie kilku większych studiów. Obecność Lutosławskiego na katedrze filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego mogłaby stać się także nowym zarzewiem dla sporów, które łatwo mogły nabrać charakteru pozanaukowego. Konflikt Pawlickiego z Lutosławskim o katedrę filozofii nie dał więc dobrych owoców. Uczelnia krakowska straciła w ten sposób znakomitego znawcę Platona na katedrze, a Wydział Teologii utracił najtęższą głowę. Zresztą zakulisowe działania Pawlickiego, który był urzędowym strażnikiem katolickiej prawowierności, spowodowały, że uniwersytet ofiarował Lutosławskiemu – jak wiemy już wbrew pierwotnym uchwałom rady wydziału – prywatną docenturę.

Zamiast skorzystać ze swego prawa, by moje wykłady zawiesić, użyto środka w przewrotnej Austrii często stosowanego, mianowicie nasłano na moje wykłady psychiatrów, którzy zredagowali orzeczenie, że zdradzam poważny brak równowagi umysłowej. Na tej zasadzie udzielono mi urlopu zdrowotnego, lecz nazwisko moje pozostało w corocznych spisach profesorów przez 10 lat, aż na moje żądanie zostało skreślone³.

W styczniu 1901 r. Ministerstwo Oświaty w Wiedniu zawiesiło wykłady Lutosławskiego, który przyjął propozycje uczelni zagranicznych i wyjechał do Lozanny i Genewy, gdzie podjął działalność nauczycielską. Działalność Lutosławskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim uległa przerwaniu.

Jak komentuje następne wydarzenia F. Gabryl, Lutosławski w listopadzie 1900 r. pojednał się z Kościołem „i z większym odtąd zapałem począł głosić potrzebę wychowania w duchu narodowym i religijnym”. Przed wyjazdem założył w Krakowie związek *Eleusis*, w charakterze gminy chrześcijańskiej, propagującej wstrzemięźliwość od alkoholu, używek, hazardu oraz seksu.

Eleuteryzm jest indywidualizmem spirytualistycznym, i różni się od innych odmian tego kierunku dążeniem do coraz to większej jedności dusz, stanowiących nasz wszechświat, czyli ulegających wzajemnemu działaniu. To dążenie do jedności, czyli miłość jest zgodne z dawnym hasłem polskich zebrań [...]. Stawianie eleuteryzmu obok naturalizmu i literackiego dekadentyzmu, jako to czyni Struve (Bibl. warsz. za czerwiec 1899 r.) polega na nieporozumieniu⁴.

Konwersja rozpoczyna nowy okres w biografii filozofa, który teraz całe zainteresowanie zwrócił w kierunku filozofii mesjanistycznej i spirytualistycznej, głęboko przy tym przekonany, że jego koncepcje mieszczą się jeszcze w granicach dopuszczonych przez ortodoksję katolicką. Doszedł wtedy do wniosku, że z pomocą racjonalnego rozważania można dowieść niezależności bytowej duszy od ciała, jej nieśmiertelności, preegzystencji, a także nieuchronności reinkarnacji. Tym samym Lutosławski odnowił teorię palingenezy, której bronił już A. Cieszkowski i Z. Krasiński. „Dla mnie

³ W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, Kraków 1933, s. 249.

⁴ *Idem*, *Potęga duszy*, [w:] *idem*, *Z dziedziny myśli. Studia filozoficzne 1888-1899*, Kraków 1900, s. 335.

preegzystencja była i jest takim oczywistym pewnikiem, że gdybym był pewnym, że ja Kościół potępią, nie mógłbym wierzyć w Kościół”. Rozmowa z kardynałem Mercierem przekonała go jednak, że Kościół nigdy tej teorii nie potępił, a jedynie jej wersję głoszoną przez Orygenesusa i Priscylliana, czyli preegzystencję dusz ludzkich w niebie. Zresztą, wszystkie religie muszą akceptować teorię reinkarnacji, jeśli wiara ma być skuteczna.

Przyjmował wielostopniową hierarchię dusz o różnych zadaniach w skali narodowej, ziemskiej, a w końcu także kosmicznej. Odrzucał determinizm, nie tylko przyrodniczy, ale również w etyce. Uważał, że akty osobowe nie podlegają żadnym determinizmom. W interpretacji kolejnych wcieleń dusz sięgał do tradycji mesjanistycznej i romantycznej, głównie Słowackiego, Mickiewicza, Cieszkowskiego i Krasińskiego. To właśnie Krasiński w listach kierowanych do Cieszkowskiego pisał: „naszym losem jest nieśmiertelność”. Lutosławski natomiast notował:

Wewnętrzna pewność istnienia Boga i jego ustawicznego działania na nas jest faktem psychologicznym i nie da się logicznie uzasadnić, ani też nie potrzebuje logicznego uzasadnienia. Jest to pewnik najważniejszy polskiego poglądu na świat. Z tym wiąże się wiara w wielkie powołanie polskiego narodu i w olbrzymią doniosłość tego objawienia, które Bóg nam dał nie tylko przez pisma wieszczów, lecz także przez czyny bohaterów naszych. Wiara w powołanie narodu stanowi niezachwianą podstawę wiary w możliwość i nadejście Królestwa Bożego na ziemi⁵.

Na takiej podstawie teoretycznej narodowi polskiemu przypisywał szczególną rolę w przyszłych losach i przeobrażeniach świata, które mają być przeprowadzone wedle zasad sprawiedliwości, pokoju i miłości. Stąd też filozofię swoją przedstawiał jako kolejną ewolucję polskiego mesjanizmu i filozofię narodową.

Akcentował wychowawczy aspekt polskiej poezji romantycznej, propagując hasła nowej organizacji życia religijnego i wychowania w postaci „kuźnic” wychowania narodowego, wszechnic Mickiewiczowskich (w Szwajcarii i Londynie) i towarzystwa odrodzenia moralnego *Eleusis* (Kraków, Śląsk Cieszyński). W czasie licznych pobytów za granicą organizował tam ośrodki propagandy polskiego mesjanizmu.

W czasie pobytu w Krakowie wydał pracę *Platon jako twórca idealizmu*. Rozprawa ta miała mieć tytuł powiększony o słowa „i socjalizmu”, ale właśnie te słowa skreśliła cenzura warszawska. Stąd dwa wydania, krakowskie i warszawskie, różnią się tytułem. Zawarł w niej Lutosławski m.in. streszczenie swojej stylometrii. Spod prasy drukarskiej wyszedł także *Wstęp do filozofii* oraz kilka broszur polemicznych, zwalczających m.in. Przybyszewskiego i postawy pesymistyczne. Poprzez Balickiego związał się w tym czasie z tajną organizacją Ligi Narodowej i stopniowo ochładzał kontakty z Pałacem na Szlaku. Ale i powiązania z endecją rychło Lutosławskiego rozczarowały.

⁵ *Idem, Jeden łatwy żywot*, s. 249.

Wytwarzali typ człowieka nieproduktywnego, który widzi cel życia w agitacji politycznej i przywyka do traktowania innych ludzi jako narzędzi swoich planów. Wytwarza się przy tym zaciętość partyjna, zwalczająca przeciwników wszelkimi środkami bez skrupołów. Wszystkie te cechy widziałem już u Popławskiego i Balickiego, a jeszcze więcej u Romana Dmowskiego, który [...] stał się codziennym gościem w moim domu⁶.

Od 1912 do 1916 r. pracował jako docent na uniwersytecie w Genewie, później w Paryżu, jako członek Stronnictwa Narodowego. W latach 1895-1898 mieszkał w Hiszpanii, a w okresie 1908-1910 w Warszawie, skąd wyjechał do Wilna w 1919 r., aby aż do 1931 r. kierować katedrą filozofii na tamtejszym uniwersytecie. Nie był jednak zadowolony z pracy w Wilnie.

Jest to bardzo dziwną anomalią, żeby człowiek, który całe życie i cały majątek poświęcił na zdobywanie wiedzy i już w 35 roku życia wydał dzieło powszechnie znane, musiał czekać aż do 57 roku życia na katedrę uniwersytecką. Złożyły się na to nadzwyczajne okoliczności, wśród których najważniejszą stanowiło położenie polityczne Polski i mój stosunek do niej.

Polskość swoją podkreślał. „Gdy w czasie wojny prosiłem sławnego Bergsona, żeby mnie polecił jako zastępcę jednego z licznych profesorów filozofii powołanych do wojska lub poległych na wojnie Bergson szczerze odpisał, że mu lojalność wobec Moskali nie pozwala na polecenie Polaka”. Stwierdził, że „ta sama polskość umysłu i ducha zamykała drogę do katedry pod trzema zaborczymi rządami”.

Lutosławski nie zyskiwał uznania swoimi wykładami skupionymi wokół ideologii mesjanistycznej i filozofii skrajnie spirytualistycznej, która nie była także akceptowana przez katolicyzm.

Dziesięć lat wykładów w Wilnie przebrzmiało bez echa, ni skutku. Nie miałem tu takich uczniów, jak w Krakowie, Genewie lub Londynie. Spośród licznych słuchaczy żaden nie zgłosił się, aby dostać coś więcej, niż mogły dać wykłady [...]. Moje wykłady były dla młodzieży wileńskiej zbyt kłopotliwym, jakąś osobliwością, nie należącą do zakresu normalnych potrzeb umysłowych. Niestłuchane ubóstwo umysłowe tej młodzieży jaskrawo się uwydatniało na zebraniach w seminariach, gdzie studenci mieli głos zabierać i wygłaszać referaty. Nie było mi danym odkryć przez dziesięć lat żadnej złotej natury, wedle wyrażenia Teichmüllera. Raczej ołowiane lub gliniane były to natury⁷.

Na emeryturze mieszkał w Dzięgielowie k. Cieszyna w latach 1931-1939. Majątek swój przekazał na kształcenie górników ze Śląska. Zmarł w grudniu 1954 r. w Krakowie. Postać Lutosławskiego przyciągała także pisarzy i poetów. Stała się wzorem dla postaci Samotnika w *Wyzwoleniu* Wyspiańskiego oraz barona de Mangro w *Nietocie*, mniej jednak już cenionej przez filozofa jako pisarza, Micińskiego.

Poglądy Lutosławskiego kształtowały się w sytuacji klęsk popowstaniowych, gdy refleksja nad historyczną rzeczywistością, w jakiej Polska się znalazła, zmuszała do

⁶ *Ibidem*, s. 242.

⁷ *Ibidem*, s. 317.

oceny faktów historycznych z punktu widzenia innych wartości, należących już do świata nadprzyrodzonego. Gdy stało się jasne, że jest coraz trudniejsze osiągnięcie i realizacja haseł oświeceniowych równości i wolności, pisarze i myśliciele polityczni coraz częściej poczęli szukać nowych dróg odrodzenia państwowości. Kazimierz Brodziński w dobie powstania listopadowego wskazywał na los narodu polskiego, aby ten „stał się Kopernikiem w świecie moralnym”, dlatego też, gdy usłyszał o „zama-chu na wolność ludów”, powstał, aby walczyć. Idee te zyskały rozwinięcie nie tylko w pismach Mickiewicza, ale również u takich dyskusyjnych myślicieli jak Towiański. Inną wizję mesjanizmu głosił Krasieński, a za nim Cieszkowski, którego koncepcja historiozofii fundowana na heglizmie przewidywała dla narodu polskiego szczególną rolę w moralnym prowadzeniu innych narodów do nowej epoki czynu. Postawy takie dzielali również filozofowie. Józef Kremer, profesor Uniwersytetu Krakowskiego, w rozprawie napisanej ok. 1875 r. jednoznacznie wiązał przyszłe losy narodu ze stanem jego religijności. „Im naród głębiej przenikniony jest religią – pisał w rozprawie pt. *O najważniejszym zadaniu filozofii w obecnym czasie* – tym jest znakomitszy. Historia świadczy, że właśnie te narody, które najwyżej wzniosły się w dziejach, były narodami najwięcej religijnymi”.

Mesjanizm jednak docierał tylko do wąskiej warstwy odbiorców tej ideologii. Uważano go za pewną formę wzmocnienia postaw patriotycznych, które w tej konkretnej sytuacji historycznej jedynie były akceptowane. Pod koniec okresu niewoli mamy powrót ideologii mesjanistycznej w twórczości Wincentego Lutosławskiego, Artura Górskiego i Jana Karola Kochanowskiego.

Kamieński i Cieszkowski myśleli o czynie, działaniu, które ma ruszyć naród z podstaw i pozwoli przeobrazić letargiczne społeczeństwo. Aby działać, trzeba jednak poznać prawa rządzące społeczeństwem, ale właśnie ten kierunek działania stał się przedmiotem ataków tych wszystkich, którzy uważali, że źródło historycznych przemian postaw Polaków nie tkwi bynajmniej w ich sytuacji społecznej i politycznej, ale w nich samych. Samo działanie więc rozumieli na swój sposób. Podporządkowywali temu celowi formowane systemy metafizyczne i przystępowali, jak np. Lutosławski, do organizowania stowarzyszeń moralnego odrodzenia, które nawiązywały w strukturze i działaniu do filareckiej tradycji. Lutosławski widział swoje miejsce obok wieszczów i Towiańskiego. Nie był jednak towiańczykiem, chociaż jeden z badaczy jego dorobku, F. Gabryl jednoznacznie go do tego obozu włączył⁸.

⁸ „Na pograniczu dwóch wieków, przeszłego i bieżącego, spotykamy męża, który sobie zamierzył pracować nad wychowaniem narodowym Polski w duchu ideałów Towiańskiego i dawnych związków filareckich. Tym mężem jest Wincenty Lutosławski” (F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. II, Warszawa 1914, s. 326).

Głównym zakresem jego działalności w filozofii była historia filozofii starożytnej i ontologia, psychologia poznania i etyka. Uważał, że konflikt materializmu i idealizmu jest pozorny, gdyż w istocie te „wielkie systemy filozoficzne na pozór tylko stoją w sprzeczności z sobą, dlatego, że wyrażają pewne kierunki myśli jednostronnie”. Materia bowiem jest poznawalna przez zmysły, idee zaś egzystują w umyśle, stąd „materializm podobnie jak idealizm są poniekąd dopełniającymi się oddziałościami jednej filozofii”.

W kilku dziedzinach okazał się niezwykle twórczy. Na podstawie własnych badań ustalił ponad wszelką wątpliwość kolejność dialogów Platona.

Od stu lat filolodzy, przeważnie niemieccy, dyskutowali o porządku chronologicznym dzieł Platona i nie mogli się między sobą pogodzić. [...] Zauważyłem, że styl różnych dialogów Platona bywa bardzo różny i zacząłem klasyfikować cechy stylu, porównując różne pisma co do frekwencji każdej cechy. [...] Ustaliwszy kilkaset cech stylu Platona, postawiłem sobie pytanie, jakie cechy każdy dialog ma wspólne z *Prawami*, i wyraziłem hipotezę, że te dialogi, które pod względem stylu są najwięcej do *Praw* zbliżone, muszą być późniejsze niż te, albo żadnych cech stylu *Praw* nie mają, albo też tylko niewiele cech wspólnych z *Prawami*. Takie ilościowe określanie i mierzenie stylu, przez ilość cech zawartych w każdym dziele, nazwałem stylometrią⁹.

Była to więc próba, i to udana, stworzenia nowej dyscypliny, „oparta na tysiącach spostrzeżeń zawartych w kilkudziesięciu pracach filologów”. Wnioski, do jakich doszedł, opublikował w dziełach polskich i obcych, z tych ostatnich najważniejsze to: *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. Gdy Lutosławski zastanawiał się nad podstawami swego odkrycia, doszedł do interesującego spostrzeżenia. Otóż uświadamiał sobie, że jest wielu filologów, którzy lepiej od niego znają wszystkie subtelne różnice dialektów greckich, lepiej orientują się w zawiłych węzłach gramatyki. Brak jednak było tym badaczom słów i słówek koncepcji całościowej, a więc spojrzenia syntetycznego na zagadnienie, a takie właśnie dawała filozofia. Jego praca nad ustaleniem kolejności, a więc chronologii dialogów Platona miała także głębsze konsekwencje w zakresie interpretacji koncepcji platońskich i kształtowania się jego szkoły. Przyniosły one Lutosławskiemu powszechne uznanie poza granicami kraju.

Drugą dziedziną działalności filozoficznej Lutosławskiego była metafizyka. Największą bowiem zdobyczą filozofii jest system metafizyczny, łączący w jedną całość wiedzę naukową, pewniki filozoficzne i hipotezy. W tym zakresie nawiązywał do metafizyki niemieckiej Lotzego i Teichmüllera. Przyznawał metafizyce naczelną rolę w filozofii i w tym szedł za R.H. Lotzem. Metafizyka to nauka „o bycie, czyli istnieniu w ogóle”¹⁰. Lotze, który całą swoją karierę nauczycielską przebył w Lipsku i Getyn-

⁹ W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, s. 210.

¹⁰ *Idem*, *Metafizyka Lotzego*, [w:] *idem*, *Z dziedziny myśli*, s. 38.

dze, należał do kręgu antyheglistów niemieckich i filozofię redukował do metafizyki, która postulowała jedność wiedzy tworzącej dedukcyjny system pojęć. Metafizyka taka zajmuje się światem rzeczywistym, w którym rzeczy mają określone właściwości psychiczne, będące przejawem jednej i wspólnej substancji duchowej, nazwanej przez Lotzego „M”. „Twierdzenie, że istnieje takie »M«, właściwie tylko znaczy, że rzeczy przedstawiające się nam jako pojedyncze samodzielne przedmioty, nie mogą być zupełnie wolne od wszelkiej zależności wzajemnej, nie mogą istnieć poza jedynym istniejącym światem”¹¹. To nieznanne „M”, powiada dalej Lutosławski, referując myśl Lotzego, mogłoby być Bogiem „kierującym i ochraniającym świat przezeń stworzony”. Jedność przedmiotów materialnych wynika natomiast z kosmicznej duchowości, przejawiającej się również w samym człowieku. Świat w końcu poznajemy we własnym doświadczeniu duchowym jako odbicie świata zewnętrznego i dopiero na tej podstawie formułujemy subiektywne kategorie czasu, przestrzeni, a także prawdy, piękna i dobra. Była to więc metafizyka spirytualistyczna, będąca także wiedzą o bycie niezależnym od poznania i dająca wiedzę po przewyciężeniu braków poznania zmysłowego.

Od Bergsona natomiast zaczerpnął koncepcję intuicjonizmu. Krytykował współczesny modernizm literacki za jego pesymizm będący, jak dowodził, wynikiem braków filozoficznego wykształcenia. Stąd za reprezentantów prawdziwej wiedzy uznawał filozofów. Powstawanie systemu wiedzy jako jedności obserwować można w historii filozofii rejestrującej poznanie filozoficzne ludzkości. Historia filozofii była najważniejszą dyscypliną filozoficzną, traktował ją także jako poznawczą filogenezę ludzkości. Z filozofów najwięcej cenił Platona, któremu poświęcił najważniejsze swoje prace. Wysiłek ludzkości w tym zakresie zrodził idealizm i materializm, a także dwie główne hipotezy: monizm i pluralizm. Rozwój wiedzy pozwala obecnie rozwiązać ten węzeł gordyjski rozwoju filozofii, stwarzając nową syntezę w postaci spirytualizmu, będącego postacią idealistycznego pluralizmu. Spirytualizm zdaniem Lutosławskiego znalazł swego twórcę w Platonie, a następnie w Leibnizu, którego monadologię częściowo przejął. Do spirytualistów zaliczał jeszcze Kartezjusza, Kanta, Fichtego, swego dorpackiego nauczyciela Teichmüllera, Bergsona i Jamesa. Wpływy koncepcji Leibnizowskich objawiły się w przyjęciu systemu monad. Monada naczelna to jaźń, monady niższego rzędu tworzą zaś ciała materialne. Jedynie monada duchowa tworząca dusze ludzkie jest wolna.

Metafizyka taka jest owocem poznania własnego „ja”, czyli doświadczenia wewnętrznego, które jest doświadczeniem duszy i czymś zgoła różnym od aktów poznania zmysłowego. Świadomość własnej jaźni jawi się w ten sposób jako świadomość własnej, ale zróżnicowanej rzeczywistości, gdyż zależnej od posiadanej doskonałości

¹¹ *Ibidem*, s. 60.

moralnej. Rzeczywistość tworzy tedy hierarchię istot duchowych o zróżnicowanym stopniu rozwoju, najniżej znajduje się monada-atom, a najwyżej monada naczelna, Bóg. Osobowość jednostki jest dualistyczna, gdyż składa się z duszy i ciała. Nie jest to jednak tradycyjny dualizm substancji, ale obejmuje on świadomą własnego istnienia monadę naczelną oraz zespół monad niższego rzędu, składających się na materię. Rzeczywistość nieśmiertelnych substancji duchowych podlega nieustannej ewolucji poprzez kolejne reinkarnacje. Głównym zaś motorem przemian ma być wolna wola substancji duchowych, determinująca możliwości wcielania się i budowania doskonalszych ciał składających się z niższych monad. Wszystkie te wartości odnalazł jeszcze wyraźniej, po konwersji na katolicyzm, w polskiej tradycji mesjanistycznej i romantycznej. Nawiązując do tego nurtu, uważał, że naród polski ma szczególną misję dziejową do zrealizowania, gdyż posiadał objawienie, ideał moralny doskonałości i miłości braterskiej – dzięki takiemu dziedzictwu może odrodzić nie tylko siebie, ale i całą ludzkość. W ten sposób przekonanie o autonomii jaźni, trwającej ewolucji i działaniu sił opatrności stanowiło uzasadnienie szczególnego losu polskiego państwa narodowego.

Doniosłą rolę w przyszłym pokojowym przeobrażeniu świata przypisywał polskiemu duchowi narodowemu, w przeciwieństwie do ducha żydowskiego i niemieckiego, które miały być odpowiedzialne za materializm i determinizm. Opowiedział się także za pojmowaniem narodu jako zespołu duchów najwyższej rzeczywistości metafizycznej. Wydał także *Genezis z ducha* J. Słowackiego w 1903 r. Pod wpływem koncepcji filozofii romantycznej rozwinął teorię reinkarnacji, wprowadzając koncepcję eschatologii pozaziemskiej. Wykorzystując w dalszym rozwoju swoich koncepcji metafizycznych teorię ewolucji twórczej Bergsona, wprowadził do niej gatunkowe zróżnicowanie ludzkości, wynikające z hierarchii jaźni jednostkowych. Ale hierarchia ta obejmować miała nie tylko jednostki, dotyczyć miała także całych narodów, z których jedne są mniej, inne bardziej wolne. Świadomość metafizyczna, ujawniająca się w romantyzmie polskim, miała również dowodzić, że w tym zakresie naród polski znajduje się na szczycie ewolucji, jest bowiem zespołem najdoskonalszych duchów, ma sprecyzowany ideał przeznaczenia całego gatunku i najlepiej wykształconą wolę zbiorową. Takie właśnie bezcenne objawienie, jakie posiada naród polski, może pomóc odrodzić ludzkość. Spirytualistyczny dualizm Lutosławskiego był wiązany z monadologią Leibnizowską, zyskiwał uznanie jako program nowej metafizyki, która łączyć miała wiedzę ścisłą z wiedzą intuicyjną.

Eklektyczna filozofia Lutosławskiego pojawiła się w okresie odrodzenia zainteresowań metafizyką i powrotu do idei mesjanistycznych. Był to także zwrot do romantyzmu pojmowanego jako trwały element konstytutywny filozofii narodowej. W jego wizji filozofii do głosu doszedł romantyczny mesjanizm pojmowany jako system etyczny i system metafizyczny, który miał doprowadzić do realizacji planów odrodzenia

narodowego. Młoda Polska powinna go była przywitać jako wielkiego myśliciela, który zamierzał podać prawdę o bycie i życiu narodowym, pogodzić wiarę z wiedzą, a tymczasem ci apologetci indywidualizmu, którym bliższy okazał się Nietzsche i pesymizm Schopenhauera, zarzucali mu anachronizm i naiwny optymizm w metafizyce. O klęsce Lutosławskiego jako filozofa zadecydowała jego podwójna genealogia intelektualna: metafizyka niemiecka Lotzego i polski romantyzm. Była to mieszanka eksplodująca, gdyż młodopolscy intelektualiści z dziedzictwa pokantowskiego przejęli tezę, że metafizyka nie jest nauką *sensu stricto*. Z tej racji nie mógł znaleźć nawet słów życzliwości ze strony szkoły lwowskiej Twardowskiego. Z dziedzictwa romantyzmu polskiego przedstawiciele nowszej filozofii przejęli ideę jednostki jako bytu tragicznego i heroicznego, stojącego na granicy determinizmu i wolnej woli, którego sprzeczności rozwiązywane są przez twórczość i przeniesienie w abstrakcyjny porządek wolności, oderwany od rzeczywistych warunków społecznych.

Horbaczewski w 1911 r. pisał: „Wincenty Lutosławski nadymając się apostołstwem ośmieszył, zmarnował (kto wie, może największą w Polsce) wiedzę filozoficzną [...]. Wiedzę filozoficzną obniżył do poziomu przesądu i zabobonu”¹². Jako filozof brał bowiem z różnych systemów to, co uważał za cenne pod jednym warunkiem, że materiał ten potwierdzał jego własne teorie spirytualistyczne. „Z naukowego punktu widzenia – pisał – istnieje właściwie jedna tylko filozofia, mianowicie ta filozofia, która jakkolwiek tkwi we wszystkich systemach, najmniej jest widoczną i wydatną, wskutek tego, że już przestała być przedmiotem dyskusji i sporów”¹³. Jako moralizator i publicysta wywoływał w kraju raczej mieszane uczucia, chociaż twórca pragmatyzmu James zaliczał go do grona najwybitniejszych umysłów we współczesnej filozofii. Boy-Żeleński, podsumowując wydaną autobiografię filozofa, zawarł w kilku zdaniach ocenę jego dorobku:

Pustelnię zmienił na rajski ogródek, posty na kurację owocową, biczowanie na gimnastykę rytmiczną, westchnienia na głębokie oddychanie, ogołocenie na nudyzm. Wszystkie krzyki i wołania mesjanizmu, zrodzone niegdyś z gorączki, rozpacz i nadziei skanalizował w potok słów, beznamiętny a mętny, kołyszący do snu swoim szmerem. Nieświadomy życia jak dziecko, przeszedł w pogodnej autohipnozie obok wszystkich rzeczywistości społecznych i narodowych¹⁴.

Jako filozof poniósł klęskę, pozostał jedynie w pamięci jako jej historyk.

¹² J. Horbaczewski, *Mistyczna mistyfikacja*, Kraków 1911, s. 125.

¹³ W. Lutosławski, *Współczesna filozofia*, [w:] *idem, Z dziedziny myśli*, s. 8.

¹⁴ T. Żeleński (Boy), *Pisma*, t. II, Warszawa 1956, s. 377.

Leon Chwistek, czyli o wielości rzeczywistości

Jeżeli do czyjegoś intelektu u nas, w kraju można zastosować epitet „demoniczny”, to chyba do intelektu jednego Leona Chwistka. Sama postać jego jest groźna w swej bawolej wprost potężde, gdy porusza się, chwiejąc się jakby z nadmiaru panującego we wnętrzu jej duchowego ciśnienia. Ale nade wszystko poczucie metafizycznej grozy budzi w widzu niesamowity łeb jego, nabity guzami mądrości nadludzkiej jakiejś, pod którego sklepieniem jak kopuła Bramantego czołem wybałuszone na bezmiar tajemnicy oczy-gały zdają się promienować fluidem spreparowanym z zamarzłych promieni [...] – powiększające jeszcze już i tak wielką zgrozę, odczuwaną przez wszystkich, nawet najbliższych, w razie znajdowania się w dosięgu myśli (i szabli) tego prawdziwego tytana ducha i ciała,

pisal Stanisław Ignacy Witkiewicz o swoim przyjacielu. Zastanawia w tym fragmencie rzeczywisty lęk Witkiewicza przed Chwistkiem-polemistą, a przecież wiadomo było, że sam Witkiewicz do baranków i uładzonych mieszczuchów nie należał. Chwistek był człowiekiem renesansowym, twórczym w wielu dziedzinach i trafnie Z. Jordan zwie go „najbardziej kolorowym i wpływowym logikiem w okresie międzywojennym”. Był nie tylko wysokiem klasy uczonym, filozofem, matematykiem, nauczycielem gimnazjalnym i akademickim, ale także teoretykiem sztuki, a w dodatku oryginalnym malarzem. Był także politycznym liberałem i indywidualistą. Należał do grona pierwszych futurystów polskich, którym w Krakowie przewodził Jerzy Jankowski. Nas jednakże Chwistek interesuje jako filozof. Był twórczy, samodzielny w sądach i krytyczny, nie można mu było odmówić odwagi cywilnej w sprawach naukowych i obywatelskich. Interesował się problemami społecznymi, nie ograniczał się do manifestacji w salach wykładowych, ale odważnie głosił swoje lewicowe poglądy. A taka postawa, powiedzmy to jednoznacznie, wśród mieszczańskie inteligencji nie cieszyła się uznaniem. Rozumiał, że filozofowie nie mogą, ale także nie powinni odzywać się „skrzekiem karłów i demonów”.

Gdy Chwistek wydał książkę pt. *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*, atak S.I. Witkiewicza na filozofa się wzmógł. Przyczyny tego sporu tkwiły w sferze irracjonalnej, gdyż wiele haseł Chwistka mogło pociągać Witkiewicza. Chwistek wystąpił bowiem jako obrońca racjonalizmu, ale zredukowanego do filozofii matematyki,

nominalizmu w logice i zdrowego rozsądku jako zasady filozoficznej. Bliska była mu tradycja pozytywistyczna wywodząca się od Hume'a. Swoje stanowisko zwał racjonalizmem krytycznym lub relatywizmem racjonalnym. Były to hasła angielskiej filozofii tego okresu, które coraz szerzej zdobywały sobie popularność na kontynencie. Zdrowy rozsądek miał być nowym produktem filozofów angielskich, ale tych właśnie, poza dobrymi materiałami sukiennymi, S.I. Witkiewicz nie cenił. „Dajcie raz pokój z tym przeklętym Chwistkiem – mówi bohater *Jedynego wyjścia* Witkacego – udusiłbym własnymi rękami, gdybym mógł, to widmo absolutnego relatywizmu na przełęczach nonsensu bytujące, to potwór, nie filozof, popularna brednia dla umysłowych niedonosków”. Ale są i inne świadectwa, powiedzmy jasno, bardziej zobiektywizowane i mniej emocjonalne. „Dzieło mojego życia *Principia Mathematica*, które wspólnie napisałem z moim przyjacielem Whiteheadem, przeczytało zaledwie sześciu ludzi na świecie. Trzech spośród nich było Polakami”, stwierdził współautor tego dzieła Bertrand Russell w wywiadzie, jakiego udzielił w przeddzień swojej 90 rocznicy urodzin. W przedmowie do drugiego wydania tego dzieła, które szybko stało się biblią współczesnych logików matematycznych, Russell, omawiając postępy, jakie poczyniono w latach 1913-1925, czyli między pierwszym a drugim wydaniem *Principiów*, wymienił także Leona Chwistka jako jednego z autorów największej zdobyczy w tej dziedzinie. Jak pisze Jordan:

Obok Wittgensteina, Nicola z Francji i Sheffera z USA, L. Chwistek uważał ustalenie formalnych założeń matematyki za jedno z najważniejszych zadań filozofii, po to, aby przeciwstawić się rosnącej fali irracjonalizmu, wyrastającego z fałszywej interpretacji trudności logiki i matematyki. Nad tym programem pracował od chwili – gdy poznał *Principia Mathematica*, aż do dnia, gdy zobaczył ów program w formie skończonej w *Granicach nauki*¹.

Hasło usunięcia metafizyki i jej problemów z zakresu matematyki, a potem logiki, a w końcu z filozofii, było niewątpliwie chwytliwe. Pojawiło się wcześniej już w szkole wiedeńskiej, mogło nawet w tym przypadku zbliżyć Chwistka do szkoły lwowsko-warszawskiej. Chwistek orientował się jednak na Oxford, a nie na Wiedeń i do takiego zbliżenia nie doszło. Cóż więc stało na przeszkodzie w tym dziele zjednoczenia najtęższych umysłów polskich tego okresu w zakresie logiki?

Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Chwistek, mimo niezaprzeczalnych osiągnięć, był w swoim postępowaniu radykałem i burzycielem. Stąd krytyka lektur, obcych pomysłów, a także poziomu i osiągnięć polskiej filozofii. Jego filipiki skierowane przeciwko własnemu środowisku musiały prowadzić do konfliktów chociażby dlatego, że wtedy właśnie tworzono legendę szkoły Twardowskiego, którą określał jako „werbalistyczną”. Chwistek nie mniej ostro odnosił się do fenomenologii, której

¹ Z. Jordan, *Polish Logic 1920-1930*, Oxford 1967, s. 338.

w Polsce w latach przed II wojną przewodzić począł Husserlowski uczeń, Roman Ingarden. „Fenomenolodzy narkotyzują się wizją przedmiotów fikcyjnych – pisał – które rozmnożyli do granic niebywałych. Świat w którym żyją jest taki bogaty, że można go porównać z niebem przepelnionym aniołami”². Podobnie ostra była jego ocena współczesnej filozofii polskiej:

Pokolenie współczesne wykazuje przerażającą bezpłodność już to czepiając się bezkrytycznie niezbyt fortunnych pomysłów niemieckich, już to odkładając pracę filozoficzną do czasu, kiedy jacyś tam rzekomo genialni „logiści” polscy wykończą swoje od dawna zapowiedziane, nader skomplikowane, a w gruncie rzeczy zupełnie jałowe systemy. Mógłbym wymienić cały szereg młodych profesorów filozofii w Polsce, którzy nie tylko nie mogą się zdobyć na żadną oryginalną myśl, ale nie umieją nawet spełnić roli dobrych popularyzatorów. Mógłbym wymienić cały szereg prac, zdradzających brak gruntownej orientacji w poruszanych problemach. Filozofów zawodowych, których wysiłki można traktować poważnie, mógłbym wymienić kilku. Są to przeważnie jednostki zahamowane forsowną pracą nauczycielską, walczące z niesłychanym wysiłkiem o wolną chwilę³.

W filozofii, uważał, jest niemożliwe dowiedzenie jakiegokolwiek tezy w taki sposób, aby obowiązywała ona innego człowieka. Każdy ma prawo tworzyć własny system filozoficzny, warunkiem jego powinna być jedynie niesprzeczność. Nie jest więc prawdą, że drogą analiz logistycznych można dojść do prawd bezwzględnych. I nic też dziwnego, że takie i inne oceny nie wywoływały aplauzu ówczesnej profesury, która w tej krytyce widziała krytykę własnych postaw. Większość ówczesnych profesorów filozofii uniwersyteckiej uprawiała ją w wąskim i, dodajmy, elitarnym kręgu uczniów. Nie wdając się w rozszyfrowanie różnych podtekstów zawartych w tej ocenie, niewątpliwe jest, że Chwistek przerastał swoje pokolenie szerokością spojrzenia, talentem i osiągnięciami, podobnie jak Witkacy przewyższał karłowate pokolenie literatów szarpiących go za nogawki. Sam Witkacy, jak wiemy, bynajmniej nie bezkrytyczny wobec Chwistka, przypominając jeden list Russella do Chwistka, tak pisał: „Sam ten list widziałem, macałem go ze czcią”, a był to list, w którym Russell oceniał dorobek teoretyczny Chwistka słowami: „Your gigantic task [Pana gigantyczne zadanie]”⁴. Godne uwagi jest, że taka ocena osiągnięć Chwistka wyszła spod pióra Russella i żaden z polskich ówczesnych filozofów i logików tego okresu, a także i później, nie zdobył się na obiektywną ocenę jego zdobyczy.

Wiele także różniło Witkacego i Chwistka. Greniewski, który wydał i przypomniał fragmenty powieści Chwistka pt. *Pałace Boga* (Warszawa 1979), dowcipnie zauważył, że Witkacy, dyletant w logistyce, swoje poglądy wypowiadał w wielce dyskusyjnej i często niezrozumiałej powszechnie symbolice. Natomiast Chwistek, będący pierwszej

² L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. I, Warszawa 1961, s. 135.

³ *Ibidem*, s. 190.

⁴ S.I. Witkiewicz, *Pisma krytyczne i publicystyczne*, Warszawa 2015, s. 291.

klasy logikiem, wyrażał swoje myśli „przy pomocy tego języka, którym posługujemy się w życiu codziennym”. Uwaga ta jest istotna, gdyż dotyczy szerszego zjawiska, które w naszej twórczości filozoficznej pełni się od jej początków. Z niezwykłą trafnością skutki tej manieri osądził dawno już K. Twardowski w artykule pt. *O jasnym i niejasnym stylu filozofowania*⁵. Powiada się, że język specjalistów musi być językiem niejasnym dla profanów. Gdybyż tylko tak było! Najczęściej język taki bywa rozumiały tylko dla wąskiej grupy wyznawców, a taka postawa wiedzie niewątpliwie do izolacji społecznego oddziaływania filozofii. Henryk Elzenberg słusznie pisał, że „filozof nie może ignorować, że go ignorują”.

Chwistek pisał językiem klarownym i jasnym. Język bowiem decyduje o recepcji i zrozumieniu dzieła. Była to myśl ważna i zgodna także z tym, co głosili Twardowski i Kotarbiński, którzy wiele uczynili dla podniesienia ogólnej kultury słowa.

Leon Chwistek urodził się 13 czerwca 1884 r. w Krakowie, w rodzinie o szerokich zainteresowaniach kulturalnych. Matka, Emilia Dunin-Majewska była malarką i pianistką, uczennicą Matejki i Mikulego, ojciec natomiast był wziętym lekarzem, ordynującym w Zakopanem, gdzie w willi Gerlach na Krupówkach prowadził dobrze prosperujący zakład przyrodolecznicy. W Zakopanem spędził całe dzieciństwo i młodość, tam też narodziła się jego przyjaźń ze Stanisławem Ignacym Witkiewiczem, Bronisławem Malinowskim, Karolem Szymanowskim.

W 1906 r. ukończył Uniwersytet Jagielloński, doktoryzując się na podstawie rozprawy poświęconej aksjomatom. Jednocześnie uczęszczał do Akademii Sztuk Pięknych, gdzie uczył się w pracowni Mehoffera. Niewiele interesował się w tym czasie Zielonym Balonikiem i rodzącym się futuryzmem, który skupiał się wokół pisma wydawanego pt. „Maski”. Jako malarz był ekspresjonistą. Habilitował się dopiero w 1928 r. Po studiach uniwersyteckich w Krakowie, który – w tym czasie – był brudnym, małym i prowincjonalnym miastem, udał się w podróż naukową do Getyngi, gdzie słuchał wykładów Hilberta i Poincarégo, „na mnie wywarły słowa Poincarégo olbrzymie wrażenie. W parę lat po owym getyndzkim przeżyciu zdobyłem się na odwagę wystąpienia do otwartej walki ze zwolennikami liczb niewyraźalnych słowami”. Konsekwencją tego pobytu był wybór głównej dziedziny badań, które objęły podstawy matematyki. Publikuje pierwsze swoje prace poświęcone teorii typów i antynomii⁶. Po powrocie do Krakowa podjął pracę nauczycielską w gimnazjum, a następnie wykłady z matematyki na uniwersytecie.

Dwa lata po habilitacji, tj. w 1930 r. otrzymał formalne powołanie na katedrę logiki matematycznej do Lwowa. Jednak profesorem uniwersytetu ani członkiem

⁵ K. Twardowski, *O jasnym i niejasnym stylu filozofowania*, [w:] *idem, Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 346-348.

⁶ L. Chwistek, *The Theory of Constructives Types*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego” 1923-1924.

Polskiej Akademii Umiejętności nigdy nie został. Szansę na uzyskanie tego tytułu stracił zapewne z dwóch powodów. W 1921 r. opublikował futurystyczny tekst pt. *Nuż w bżuhu*, który – jeśli pamiętamy działalność Zielonego Balonika – musiał zgorzyszyć profesurę krakowską. Chwistek jako malarz należał do ich grona i prowokował ją bezustannie, nie tylko tekstem tym, ale także programem, w którym *urbi te orbi* głosił: „Chcemy szczać we wszystkich kolorach!”. Zapewne był to protest przeciwko konserwatyzmowi, tradycyjnym i małomiasteczkowym poglądom, jakie panowały w podwawelskim grodzie. A Kraków miał zawsze pretensje. Jak stara ciotka ze *Słówek* Boy’a miał pretensje do wielkości, chociaż samo miasto i uczelnia swój okres chwały miały za sobą. Witkacy wziął w tym czasie Chwistka w obronę, pisząc, że „jest skandalem naszych sfer naukowych, żeby taki genialny spec od logistyki trzymany był przez lata na gimnazjalnej belferce za jeden głupi artykuł napisany ortografią Brunona Jasińskiego”. Chwistek później daremnie wyjaśniał, że jego udział w redakcji tego tekstu „był podłą intrygą jego przeciwników”.

Drugim hamulcem była jego niewątpliwa sympatia do ruchów i postaw lewicowych oraz dla Rosji radzieckiej. Chwistek trafnie bowiem dostrzegał konsekwencje faszyzmu niemieckiego i jednoznacznie oceniał jego moralną wartość. W 1933 r. napisał powieść *Pałace Boga*, którą wydano drukiem dopiero w 1959 r.⁷ Była to powieść z licznymi podtekstami, która wymagała klucza. Wywołała burzę w krakowskim światku. Działając we Lwowie, w styczniu 1938 r. Chwistek podpisał protest profesury lwowskiej przeciwko tzw. gettu ławkowemu, które dzieliło studentów w zależności od pochodzenia. Nie przyczyniło się to do jego popularności w kołach tzw. patriotycznej inteligencji. Wybuch wojny zastał go również we Lwowie, a późniejsze wypadki zmusiły go do nieplanowanej podróży w głąb Azji. Wojnę spędził w Gruzji, a potem, już pod koniec znalazł się w Moskwie.

Jako polityk Chwistek przeszedł dość łagodną ewolucję. Przed wojną był członkiem Stronnictwa Demokratycznego i nie miał wielkich oporów przed przystąpieniem do Związku Patriotów Polskich w ZSRR, a potem do Krajowej Rady Narodowej. Jerzy Putrament spotkał Chwistka w ostatnich miesiącach wojny w willi rządowej w Barwiszczu pod Moskwą, gdzie uczony mieszkał. Musiał być wtedy mocno schorowany, jeśli Putrament tego sześćdziesięciolatka, tak niedawno pełnego życia i pomysłów, zwie starcem w podeszłym wieku. Recenzował jeszcze pracę naukową na stopień doktora nauk młodego wtedy Adama Schaffa. Zmarł też niewiele później, 20 sierpnia 1944 r. w Moskwie.

Uczniów miał niewielu. Z Hetperem i Herzbergiem publikował wcześniej prace, oprócz tej dwójki wymienić trzeba Skarżeńskiego. Wszyscy jednak zginęli w czasie ostatniej wojny. Po wojnie jedynie K. Pasenkiewicz, logik krakowski, zajął się

⁷ Wcześniej była wydawana jedynie we fragmentach, które recenzował K. Grzybowski, pisujący pod pseudonimem J. Turyma w krakowskim „Czasie”.

semantyką Chwistka i uporządkował jego notację w swojej rozprawie habilitacyjnej z 1960 r. Wydał także wybór jego pism. Wiele jego artykułów jest jeszcze niewydanych.

Chwistek był także pisarzem. Napisał pięcioaktową piłę i to białym wierszem, okropnie w dodatku nudną pt. *Don Carlos* oraz dramat pt. *Kardynał Poniflet*. Wątki tego ostatniego utworu zostały wykorzystane w powieści pt. *Pałace Boga*. Dzieła te miały być literacką reakcją na twórczość Witkacego, w którego powieści pt. *622 upadki Bunga* filozof występuje jako baron Brummel de Buffadero Bluff. Pan baron, jak pisze Witkacy, był to

ogromny, doskonale zbudowany mężczyzna. Miał okrągłą, kształtną czaszkę, pokrytą gładko zaczesanymi włosami. Typowo krótkowzroczne zielone oczy wychodziły mu z orbit przy łada sposobności, przy czym wargi wydymały mu się z pogardą i robił wtedy wrażenie kogoś niezmiernie starego, trwającego od wieków już bez zupełnej zmiany. Czasem, gdy się uśmiechał, twarz jego ogolona zupełnie przybierała prawie dziecięcy wyraz i wtedy wyglądał na nienormalnie rozrostłego, przewrotnego chłopca. Był niezrównanym matematykiem i logikiem (z Bertrendem Russellem mówili sobie per *my darling*), a przy tym od niechcenia oddawał się sztukom graficznym i robił akwaforty, na widok których dębieli pierwszorzędni znawcy.

Dla wypoczynku natomiast Chwistek, gdyż o nim tu mowa, czytywał Sofoklesa w oryginalnie czy coś podobnie lekkiego. Bohaterem *Pałaców Boga* był metropolita wszechsłowiańskiej cerkwi, Irydion Poniflet, o którym Chwistek pisał, że „podobnie jak ja, był uczniem Stefana Pawlickiego”. Zniwolony przez prostytutkę w czasie odwiedzin jej piwnicznego mieszkania, metropolita przeżywa w tej norze *katharsis*, oczyszczenie i wszystkie siedem grzechów głównych. Oprócz powieści i dramatu napisał także rozprawę pt. *Zagadnienie kultury duchowej w Polsce* (Warszawa 1933).

Wspomnieliśmy już o jego postawie politycznej. W ankiecie pt. *Pisarze polscy a Rosja radziecka*, opublikowanej przez „Wiadomości Literackie”, pisał, że „wszystko co się robi w imię sprawiedliwości i postępu jest mi sympatyczne” i dodawał, że „powinniśmy zrozumieć, że dzisiaj barbarzyństwo sroży się na naszej zachodniej granicy, a na wschodzie dokonywa się poważny wysiłek organizacyjny”⁸. Było to w 1933 r., a więc jeszcze przed wielkimi pogromami 1937 r. Jako filozof niewiele rozumiał z systemów Marksa i Hegla. Uważał, że Marks uległ wpływom systemów mętnych i zakłamanych, czyli dialektyki Hegla. W *Myślach o odrodzeniu kultury duchowej* pisał: „nie mogę zrozumieć, dlaczego ruch podjęty w imię walki z przesądami posługuje się obskurną dialektyką heglowską, która była stworzona dla obrony imperializmu”⁹. Zadziwiające stwierdzenie i argument, jakby był zaczerpnięty ze słownictwa stalinowskiego, i to u tego purysty językowego. Byłoby skądinąd pozytywne zbadanie, z jakich to źródeł Chwistek czerpał swoją wiedzę o marksizmie i innych prądach filozoficznych. Jest

⁸ „Wiadomości Literackie” 1933, nr 49.

⁹ „Pion” 1933, nr 8.

wielce prawdopodobne, że w pierwszym przypadku czytał jedynie popularne wśród lewicy polskiej prace Bucharina, którego cenił.

Pierwsze prace naukowe opublikował z psychologii eksperymentalnej w pracowni W. Heinricha, gdy zajął się psychologią widzenia obrazów. Heinrich był przekonany, że możliwe jest zbudowanie wielu poprawnych, naukowo uzasadnionych obrazów świata, o ile tylko są one ścisłe. Nie ma jednak jasnych kryteriów, pozwalających na wybór obrazu prawdziwego, jeśli tylko spełniają one powyższe warunki. Koncepcja ta wpłynęła na Chwistka, który analizując proces widzenia, doszedł do wniosku, że „istnieje zmienność rozumienia konturów, plamy i rysunku, w tym samym przedstawieniu (pod warunkiem, że nie jest pełne) możemy zobaczyć rozmaite przedmioty” (1909). Powyższe stwierdzenie stało się początkiem głębszych analiz i doprowadziło później Chwistka do przyjęcia wielości rzeczywistości w sztuce. W 1912 r. wydał pierwszą rozprawę z zakresu logiki matematycznej pt. *Zasada sprzeczności w świetle nowszych badań B. Russella*. Wystąpił w niej przeciwko wprowadzaniu do teorii dedukcyjnych przedmiotów niekonstruowalnych. Konsekwencją tego kroku było stworzenie systemów semantyki elementarnej i semantyki teoretycznej, czyli teorii wyrażań. Na nich także zamierzał oprzeć całą matematykę.

Przed I wojną krystalizują się dość szerokie zainteresowania Chwistka, które leżały na przecięciu kilku dyscyplin, głównie filozofii, metamatematyki, czyli jak wówczas mówiono logistyki i metodologii nauk ścisłych. Metodologię rozumiał dość szeroko, włączając do niej także niektóre problemy teorii poznania. Jego główne zainteresowania skupiały się wokół podstaw matematyki. Podjął analizę teorii typów Russella, którą przedstawił w uproszczonej formie. Projekt tego udoskonalenia przedstawił w rozprawie *Zasady czystej teorii typów*¹⁰. Russell swoją koncepcję oparł na zasadzie sprawdzalności, która postulowała z kolei istnienie pewnych niekonstruowalnych funkcji. Właśnie to założenie stanowiło przedmiot krytyki Chwistka, który będąc wyznawcą nominalizmu w logice, uważał, że wprowadzanie takich pojęć niekonstruowalnych do matematyki jest rozwiązaniem idealistycznym, a więc błędnym. Zasługi Chwistka na tym polu zostały docenione przez R. Carnapa w 1934 r.

Zabierał głos także w zakresie semantyki, czyli teorii znaczeń, przyznając jej podstawową rolę w budowie teorii matematycznych. Chwistek był przeciwnikiem irracjonalizmu i to we wszystkich jego przejawach. Nie tylko w nauce, ale i w polityce. „Przeżywamy okres bezprzykładnego rozrostu irracjonalizmu”, pisał we wstępie do *Granic nauki*,

ścisłe myślenie, oparte na zasadzie konsekwencji jest kozłem ofiarnym, na którym skupiły się wszystkie klęski naszych czasów [...]. Historia kultury duchowej ludzkości da się sprowadzić do walki między wiarą w twórczą potęgę ścisłego myślenia a zwątpieniem i bezładnym ukorzeniem

¹⁰ „Przegląd Filozoficzny” 1922, R. XXV, z. 3.

się przed nieodpowiedzialnym obłędem fantastów, którzy nigdy nie próbowali rozwiązać jakiegokolwiek zagadnienia konkretnego i zrezygnowali z rozkoszy przezwyćężania rzeczywistych trudności.

Jego walka z irracjonalizmem w polityce także nie powiększała jego popularności. W 1937 r. pisał:

Trudno sobie wyobrazić coś bardziej paradoksalnego. W sprawach gospodarczych i politycznych spotykamy się raz po raz z fantazjami, które wyglądają na majaczenie grafomanów, a na wystawach obrazów słyszymy jedynie zdania sprawiedliwe, obiektywne i zimne. Ludzkość wpadła w jakieś chorobliwe zamieszanie pojęć, które każe jej sprawy kuchenne traktować w sposób artystyczny, a sprawy artystyczne w sposób kuchenny¹¹.

Był także przeciwnikiem metafizyki i realizmu platońskiego, krytykował Hegla, Marksa, Bergsona i Husserla. Chociaż nie odrzucał istnienia przeżyć metafizycznych, to jednak odrzucał wszelkie spekulacje metafizyczne. Uważał, że jest możliwe stworzenie, wzorem Leibniza, niesprzecznego systemu logicznego, obejmującego wszystkie nauki aprioryczne, ale odrzucał realizm platoński Bolzana i jego następców, Twardowskiego oraz Ingardena. Uważał, że aprioryzm Husserla, który wypowiadał się na temat intencjonalności korelatów, tj. pewnych fikcyjnych przedmiotów niezależnych od podmiotu, jest „jawnym powrotem do średniowiecznego realizmu”¹². Ostro także oceniał mętność stylu filozofowania tego myśliciela, powiadając, że

język, którym posługuje się Husserl, nie budzi wcale zaufania. Nie tylko nie jest lepszy od języka potocznego, ale znacznie gorszy. Język Husserla jest osobliwie trudny do zrozumienia, pełen nowotworów językowych, cudzysłówów, zdań pobocznych kilometrowej długości, nawiasów, odsyłaczy itd. W imię jakiej zasady ta niezgrabna mieszanina codzienności i wyrafinowanych odróżnień ma uchodzić za język naukowy, trudno dociec. Jest pewne, że są ludzie, którzy w te rzeczy mogą wczuć się po pewnym czasie, obawiam się jednak, że w ten sposób można wczuć się w najgłębsze nonsensy, jak o tym świadczy historia mitologii.

Wypowiedź powyższa wskazuje bezpośrednio głównego przeciwnika. Nie był nim Husserl i jego polscy zwolennicy. Chwistek zwalczał przede wszystkim wypowiedzi mętne i niejasne, a w tym zakresie dzisiejsi fenomenolodzy przodują nad podziw. Wiara w intencjonalne korelaty musi w końcu doprowadzić do nieporozumień, Chwistek ukazywał owe konsekwencje na przykładzie analiz Ingardena, zawartych w jego dziele *Das literarische Kunstwerk*¹³.

W toku tej dyskusji z Ingardenem, Chwistek formułował niejedną zarzut, który zmusił w końcu Ingardena do stwierdzenia, że cała dyskusja wokół tej kategorii jest „tylko czystym sporem o słowa”. „Czy nie byłoby prościej i słuszniej – pisał Ingarden –

¹¹ „Przegląd Współczesny” 1937, R. 16, z. 186.

¹² L. Chwistek, *Pisma*, t. II, Warszawa 1963, s. 14.

¹³ Polski przekład: R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960.

zamiast mówić o jednym dziele literackim, które uwidacznia się w wielu konkretyzacjach, sprowadzić je do tych wielorakich konkretyzacji i uważać je rzeczywiście za teoretyczną, w drodze abstrakcji zdobytą fikcję, która »naprawdę« nie istnieje?»¹⁴. Również Twardowskiego i jego uczniów dotknęła krytyka. Szkołę mistrza lwowskiego uznał zresztą za „późniejszą szkołę werbalistyczną”, a więc kierunek bez wartości poznawczej, walczący jedynie o słowa. Wszystkie te negatywne cechy fenomenologii doprowadziły jednak do tego, że

literatura fenomenologiczna jest to dziś ogrom, pod którym ugiąć się musi najenergiczniejsza wola historyka. Morze nowotworów językowych, nieraz nawet bardzo nieprzyjemnych i niesmacznych, kryjących pojęcia w najwyższym stopniu mętne i nieuchwytnie, wielkie ubóstwo przykładów i argumenty zawile i napuszone pseudonaukową powagą stanowią chiński mur, który profanów trzyma z daleka i zmusza do rezerwy¹⁵.

Chwistek nie odrzucał jednak całkowicie refleksji fenomenologicznej, uważał bowiem, że „konsekwentna praca w imię idei jest zawsze godna szacunku i nie może być zupełnie bezpłodna”. Tendencje werbalistyczne w koncepcjach Husserla, zauważa, ujawniają się w dwojaki sposób. W postaci zbytniego nacisku na istotę samych wyrazów w związku z krytyką psychologizmu oraz „przez czysto subiektywne analizy”, które wprowadzają zamęt pojęć. Przykładem takiego nieporozumienia była dla niego Husserlowska krytyka nominalizmu Hume’a, od której Husserl odszedł w rozprawie pt. *Formale und Transzendente Logik* (Halle a. S. 1929). Po lekturze tego dzieła Chwistek doznał jednak zawodu, gdyż Husserl utożsamiał logikę formalną ze zbiorem formuł wykluczających sprzeczność. Husserlowską krytykę nominalizmu również uznał za werbalistyczną i sofistyczną. Podobnie poszukiwania Ingardena, dążącego do pogłębienia analizy fenomenologicznej dzieła literackiego, nie zyskały jego uznania. Jak bowiem istnieje dzieło literackie? Ingarden powiadał, że nie ma ono samodzielnego bytu, że jego istnienie jest różne od istnienia realnego, jak i od bytowania rzeczywistego. Dzieło literackie ma byt heteronomiczny, tzn. zależny od innego przedmiotu, w tym przypadku zaś zależy od naszej świadomości. Koncepcję Ingardena Chwistek wykpiwa, wskazując, że nie ma czegoś takiego, co by było heteronomicznym bytem, np. *Pana Tadeusza*. Istnieje wyłącznie wydany drukiem egzemplarz tego poematu i efekt jego lektur w naszych umysłach, jakie czytanie lub słuchanie wywołuje. Ale „niech sobie będą takie heteronomiczne przedmioty, jak dzieła literackie. Byli bogowie olimpijscy i zaiste nie było sposobu doprowadzić ich istnienie do absurdu. Byli nawet użyteczni, a przede wszystkim zabawni i poetyczni”¹⁶. Chwistek widział wyjście w przyjęciu koncepcji pozytywistycznej i akceptacji dialektyki materialistycznej, jaką

¹⁴ *Idem*, *Das literarische Kunstwerk*, s. 370; przekład Chwistka (*Pisma*, t. I, s. 131-132).

¹⁵ L. Chwistek, *Pisma*, t. I, s. 120.

¹⁶ *Ibidem*, s. 129.

znał z pism Bucharina, Deborina i Plechanowa. Zbudował sobie przy okazji obraz marksizmu mającego wiele wspólnego z pozytywizmem Comte'owskim, a jeśli miał on jakiegokolwiek wady, to wynikały one jego zdaniem z niefortunnego wykorzystania dialektyki heglowskiej. „Heglowi wydawało się, że zrozumieć ruch można tylko przy pomocy ruszającej się myśli. Był to oczywisty absurd”¹⁷.

Z krytyki poglądów Talheimera, socjaldemokraty niemieckiego nauczającego w Moskwie, bliżej dowiadujemy się o jej kierunku i źródłach. Chwistek pisał:

Przypuszczam, że studenci chińscy dla których wyładał w Moskwie, musieli popaść pod jego wpływem w rozpaczliwy stan duszy. Na tego rodzaju argumenty jest jedna, prosta odpowiedź. Heraklitowskie zmiany, zachodzące w literze A, nie są na tyle silne, żeby mogły wyrzucić jakikolwiek wpływ na nasz stosunek do tej litery¹⁸.

Wywód ten zaś kończy stwierdzeniem: „z rozważań tych wynika, że materializm dziejowy, podobnie jak pozytywizm, zatrzymał się na mieliźnie powstałej przez niedomagania tkwiące u samego dna nauk ścisłych”¹⁹. Krytykując irracjonalizm, dostrzegał jednak społeczne konsekwencje tych postaw. Fenomenologom zarzucał fałszywą pewność dającą przekonanie, że posiadli prawdę i inni jedynie błędzą w ciemnościach. „Ten ostatni sposób istnienia prowadzi do wyhodowania najobrzydliwszego gatunku maniaków, takich np. jak przedwojenni oficerowie i urzędnicy niemieccy i wzorująca się na nich biurokracja austriacka”²⁰. Ostro także pisał o Niemczech: „Ten fakt, że za naszych czasów naród o wielkiej tradycji kulturalnej został opanowany przez jednostki brutalne i ciemne, świadczy tylko o tym, że naród ten był przeżarty do głębi przez irracjonalną metafizykę”. Irracjonalizm w filozofii nie istnieje samodzielnie, izolowany od zjawisk społecznych, wynika bowiem z przyjęcia pewnych metod wartościowania, które zastosowane do rzeczywistości społecznej muszą prowadzić nie tylko do fałszywych wniosków, ale także do fałszywego działania. Przykładem takiej filozofii miał być konwencjonalizm. Na terenie geometrii został on wprowadzony przez J.S. Milla, który punkty, proste i płaszczyznę ujmował jako twory hipotetyczne. Za nim poszli Poincaré i E. Mach. Dla Macha nauka stała się konwencjonalnym aparatem zbudowanym na zasadzie ekonomii myślenia, tj. od którego żądano jedynie, aby umożliwił w sposób najprostszy orientację w doświadczeniu. Poincaré, opierając się na tej idei, podkreślał już konwencjonalny charakter geometrii. Chwistek pisał:

Jest dobrze zauważyć – pisał Chwistek – że idealizm ubrany w piórka konwencjonalizmu stał się jeszcze bardziej niebezpiecznym narzędziem w rękach elementów reakcyjnych od starego dogmatycznego idealizmu. Tam potrzebna była wiara [...]. Tutaj wystarczyła wygoda. Otóż

¹⁷ *Idem, Pisma*, t. II, s. 22.

¹⁸ *Ibidem*, s. 25.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 130.

o zwolenników wygody jest najłatwiej. Znalazła się zaraz spora ich liczba. Jedni jęli głosić *pragmatyzm*, inni *humanizm*, inni *uniwersalizm*, *panidealizm* i tym podobne doktryny. Szło o to, żeby zbudować taki obraz świata, który by spełniał określone zadanie, np. takie, żeby pewne klasy uznane za wyższe rządziły innymi i żywiły się ich kosztem, a to wszystko w imię autorytetu nauk ścisłych. Stan ten był rozpaczliwy. Życie wystąpiło przeciwko tym doktrynom w sposób bezpośredni. Pozostało podważyć je u podstawy. Ale do tego trzeba było przewyciężyć za wszelką cenę konwencjonalizm naukowy²¹.

Spółeczne zacofanie jest więc wynikiem także określonych postaw poznawczych. Stąd Chwistka niechęć do Hegla i powtarzanie z wielkim zadowoleniem inwektyw, jakie przeciwko Heglowi kierował Schopenhauer.

Krytykował także Bergsona, pragmatystów i Nietzschego. Skutki tych filozofii są bowiem wielorakie. Wzmacniają ducha nietolerancji, przytępiają zdolność do radykalnego krytycyzmu, a w płaszczyźnie społecznej atmosfera kreowana przez te orientacje powoduje, że „narody zupełnie upadłe nie mają odwagi krytykować siebie samych. Obawa przed krytyką jest jednym z nałogów niewoli”²². Podobnie jako niebezpieczne określał koncepcje rzeczywistości wrażeń, głoszone przez behawioryzm, który stany psychiczne uznawał za niepoznawalne. W praktycznych konsekwencjach takiej postawy Chwistek mieścił praktyki inkwizycji, a także wiele doświadczeń klinicznych, m.in. hitlerowskie ustawy sterylizacyjne. Każda bowiem krańcowa forma pozytywizmu musiała – jego zdaniem – prowadzić do zniekształceń.

Największą popularność zyskała jego koncepcja wielości rzeczywistości, którą przedstawił początkowo w rozprawie pt. *Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia*, a następnie w formie osobnej rozprawy²³. W pierwszej Chwistek analizował dwa układy aksjomatów, tworzących podstawy dwóch układów przykładów rzeczywistości. Ustalał także znaczenie takich terminów jak „istnienie”, „rzeczywisty” i „istnieje w rzeczywistości”. W drugiej rozprawie postulował już istnienie czterech typów rzeczywistości z własnymi aksjomatami. Rzeczywistość bowiem nie jest jedna. Przyznawał, że sam termin jest wieloznaczny i wymaga, podobnie jak inne pojęcia filozoficzne, uporządkowania. Istnieje co najmniej kilka typów patrzenia na świat, odpowiada im zaś określona forma sztuki i techniki malarstwa.

Punktem wyjścia dla sformułowania tej koncepcji była analiza fenomenalizmu i realizmu. Są one zgodne z doświadczeniem. Fenomenalizm głosi, że jeśli własności przedmiotu nie poznajemy za pośrednictwem danych zmysłowych, to nic nie możemy powiedzieć pewnego o jego istnieniu. Realizm zaś dopuszcza istnienie przedmiotów niezależnych od podmiotu poznającego. Jeśli tedy te dwie interpretacje są

²¹ *Ibidem*, s. 186.

²² L. Chwistek, *Pisma*, t. I, s. 149.

²³ Wydanej w „Przeglądzie Filozoficznym” 1917, R. XX; rozprawa ukazała się drukiem w Krakowie w 1921 r.

niesprzeczne, to znaczy, że można zbudować poprawnie więcej niż jeden model rzeczywistości. W ostatnim okresie działalności zrezygnował już z prób formalizacji tej teorii. Obraz rzeczywistości musi być bowiem względny i subiektywny z tej racji, że opiera się na indywidualnym i subiektywnym doświadczeniu. „W tych warunkach – dodawał – nie ma podstawy do mówienia o jednej *prawdziwej* rzeczywistości i że raz jedno, innym razem drugie użyte być musi dla opisanego tego bezpośredniego doświadczenia, z którym mamy do czynienia, konstatując, że coś jest rzeczywiste”²⁴.

Odpowiednio do możliwych rodzajów doświadczenia istnieje więc rzeczywistość wrażeń, rzeczywistość wyobrażeń, a dalej rzeczywistość rzeczy, czyli życia potocznego i rzeczywistość fizykalna, czyli w naukach ścisłych. Wszystkie te formy istnienia rzeczywistości są równoprawne i mają istnienie niezależne od siebie. Odrzucanie jednej formy istnienia ze szkodą dla innych jest działalnością metafizyczną. Jeśli tedy mamy wielość rzeczywistości, to każdej z nich musi odpowiadać odpowiednia teoria lub system filozoficzny. Nie jest to jednak teoria filozoficzna, gdyż nie można dowieść jej założeń. Ale z tego, że istnieją różne systemy filozoficzne w takim samym stopniu nieuzasadnione, nie wynika bynajmniej, że są one bezużyteczne. Pozytywne skutki istnienia filozofii zależą bowiem od innych czynników, a mianowicie od tego, czy odpowiada ona strukturze naszej osobowości, czy system filozoficzny jest niesprzeczny wewnątrz, a więc jest konsekwentny, czy krytykuje irracjonalizm, metafizykę i różne formy idealizmu poznawczego. Koncepcja wielości rzeczywistości miała zapobiegać pojawianiu się postaw irracjonalistycznych. W fałszywych teoriach filozoficznych widział źródło niesprawiedliwości społecznej, okrucieństwa i wojen. Przestrzegał więc przed zbytnim indywidualizmem i oportunizmem, który miał wynikać z akceptacji irracjonalnych postaw w filozofii. „Historia uczy, że ostateczne zwycięstwo było zawsze udziałem narodów opartych na zasadach ścisłego rozumowania”²⁵.

Najbardziej jednak interesujące konsekwencje wywarły jego koncepcje na estetykę. Teoria rzeczywistości nadawała się bowiem doskonale do porządkowania własnych przeżyć wywołanych dziełami sztuki najróżniejszego typu, począwszy od prymitywnej, aż do abstrakcyjnej. W rozwoju sztuki widział jakby cztery fazy: pierwszą, prymitywną, która odzwierciedlała rzeczywistość popularną, powszechnie dostępną i postrzeganą. Drugiemu okresowi, rozwojowi fizyki, odkryciu praw rządzących widzeniem świata, perspektywy i proporcji, odpowiadać miała epoka naturalistyczna wielkiego malarstwa renesansowego. Odkryciom psychologicznym, dokonanym w latach końcowych XIX w. oraz po I wojnie narodów, miała odpowiadać szkoła impresjonistyczna, a współczesnej rzeczywistości wyobrażeń odpowiada nowa sztuka zwana futuryzmem, a potem formizmem. Chwistek wypowiadał się także wiele nt.

²⁴ L. Chwistek, *Pisma*, t. II, s. 217.

²⁵ *Idem*, *Granice nauki*, Warszawa 1935, s. XXIV.

sensu samej sztuki, formy i treści malarstwa, stając się jednym z ideologów sztuki futurystycznej tego okresu. Jednakże koncepcje Chwistka-malarza i estetyka nie zyskały uznania ani wśród filozofów, ani wśród estetyków. Pisał także o przeżyciach paraartystycznych, wywoływanych przez alkohol i narkotyki. Byłoby fałszem dostrzegać w tych zainteresowaniach jedynie ewentualne ataki na produkcję firmy Witkacego.

W jego wizji filozofii szczególne miejsce zajmowała logika. Tylko zdania uzasadnione doświadczalnie lub wyprowadzone zgodnie z jej schematami ze zdań już wcześniej uzasadnionych mogą być uznane za prawdziwe. Stąd też zajmował się redukcyjnym sposobem uzasadnienia prawdziwości zdań. Jednakże wszystkie dyscypliny filozoficzne dążą do poznania rzeczywistości i dlatego samo poznanie jest wiedzą o przedmiotach rzeczywistych. Szukanie wiedzy o przedmiotach, które nie mogą być poznane przez zmysły, nie jest oznaką rozsądku. W poznaniu jednak korzysta się także z obrazów, modeli, które porządkują naszą wiedzę. Jednakże podstawowe są modele, wzory matematyczne, „musimy bowiem wiedzieć, że obrazy fizyczne tyle są warte, ile jest w nich skrótu wyobraźniowego formuł matematycznych, a dane doświadczenia zdobyte dotychczas tyle są warte ile jest w nich możliwości uzupełnień, których dostarcza nam przyszłość”²⁶. Jedynymi przedmiotami nauki są więc przedmioty dane nam w doświadczeniu, „najogólniejszym zaś schematem nadającym się do opisu zjawisk w naukach szczegółowych jest system matematyki racjonalnej, który można uważać za przyrząd nie różniący się zasadniczo od arytmometru”. W krytyce dotychczasowych zdobyczy filozofii Chwistek często powoływał się na tzw. zdrowy rozsądek, który miał być czymś odmiennym od tzw. popularnego poglądu na świat, będącego synonimem banału i przeciętności. W sytuacjach codziennych wystarcza nam zdrowy rozsądek, pozostaje on w zgodzie z logiką, a zwłaszcza z prawem sprzeczności, pozwala także unikać zadań bezpłodnych, np. poszukiwania absolutnej prawdy. W logice nie uznawał istnienia systemów dedukcyjnych, przyjmował jednak istnienie przedmiotów idealnych w matematyce. Tylko wyrażenia mogą być przedmiotem takich systemów, skoro ich konstrukcja polega na przekształcaniu wyrażeń. Stąd też własności wyrażeń i podstawowe reguły ich przekształcania należy traktować jako podstawę logiki i matematyki.

Na tej podstawie zbudował ogólną teorię wyrażeń, którą nazwał semantyką elementarną. Otrzymała ona postać zwykłej teorii aksjomatycznej, w której m.in. nawiasy zostały zastąpione przez gwiazdki. W metodologii również był radykalny, likwidował bowiem elementy ontologiczne na rzecz teoriopoznawczych i to niezależnie od przyjętej koncepcji rzeczywistości. Poznanie jest bowiem kształtowane przez zdrowy rozsądek, który z kolei jest bliżej określony przez reguły, jak np. dyrektywy prostoty,

²⁶ *Idem, Pisma*, t. II, s. 192.

oczywistości i powszechnego uznania podstaw teorii niezależnie od okoliczności i warunków, w jakich powstają.

Jeśli przyjmiemy kryteria rzeczywistości jako podstawę naszego poglądu na świat, to wtedy prędzej czy później popadniemy w sprzeczność z samym sobą. Jeżeli oprzemy się na kryteriach zdrowego rozsądku i odwołamy się do opartej na nim metanauki, to wówczas będziemy mogli przewyciężyć piętzące się trudności²⁷.

Sama materia jest nieuchwytna, jest bowiem rzeczą, własnością, jest obserwowana i badana jako proces, a czasami jako elementy wrażeniowe (E. Mach) lub wyobrażeniowe (H. Bergson).

W tych warunkach nie ma podstawy do mówienia o jednej *prawdziwej* rzeczywistości. Musimy stwierdzić, że istnieje wiele pojęć rzeczywistości i że raz jedno, innym razem drugie użyte być musi dla opisanego bezpośredniego doświadczenia, z którym mamy do czynienia, konstatając, że coś jest rzeczywiste. Doświadczenia takie nazwałem kiedyś *metafizycznymi*, pragnąc zaznaczyć, że prowadzą do metafizycznej złudy. Są to doświadczenia *obiektywne*, są bowiem od nas niezależne i dostępne wszystkim ludziom, którzy zechcą zająć się tymi sprawami z dostateczną pilnością²⁸.

W jego ujęciu wielości rzeczywistości przemawiał bardziej esteta i malarz niż filozof.

Kiedy ks. Hieronim Wyprztyk z zakonu paralelistów, doktor teologii i profesor Najwyższej Dogmatyki na Uniwersytecie „tu i dalej w Antiochii”, jeden z bohaterów *Pożegnania jesieni* Witkacego rozmawia z Belą Bertz, padają słowa:

Czy może teoria wielości rzeczywistości Leona Chwistka? Nie wspominaj nawet tego monstra – odpowiada uczony teolog – Rzeczywistość jest jedna: jest nią zbiór wszystkich jakości aktualnych i byłych czyli wspomnień, w trwaniu wszystkich indywiduów w danej różniczce czasu. Chwistek albo nazwał poglądy rzeczywistościami – ale wtedy, jeśli nie przyjmuje się poglądów koniecznych, można otrzymać nieskończoność rzeczywistości – albo po prostu koncepcja jego jest zupełnie niezrozumiała i kwalifikuje się do sfery sztuki²⁹.

²⁷ *Ibidem*, s. 217.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ S.I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, Warszawa 1983, s. 52.

Kazimierz Twardowski, czyli polska filozofia w pogoni za mirażem ścisłości

Twardowski uważany jest za założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej, którą rozwinięli jego uczniowie, głównie Kazimierz Ajdukiewicz i Tadeusz Kotarbiński.

Koniec XIX w. to w poszukiwaniach filozoficznych okres panowania psychologii, co znalazło wyraz w postaci psychologizmu. Takie rozumienie psychologii było dziedzictwem filozofii XVIII w. i wynikało z przekonania, że psychologia jest nauką podstawową dla pozostałych, gdyż ich przedmioty, poznawane poprzez nie zjawiska psychiczne powinny być badane za pomocą metod i zastosowania praw psychologii. Logika stawiała się w ten sposób nauką badającą procesy psychiczne, przejawiające się w rozumowaniu, a jej zadaniem głównym miało być formułowanie reguł poprawnego myślenia. Psychologizm jednak odrzucono, sama psychologia zaś przeżywała kryzys, czego odbiciem jest nowy kształt metod, celów i przedmiotu. Ta nowa formuła wiązała się z dyskusją nad podstawami matematyki i logiki. W jej wyniku pogłębiło się ich rozumienie. Obie dyscypliny rozkwitły. Logika stała się najważniejszą dziedziną filozofii. Był to program znany z tez Koła Wiedeńskiego, stały się one popularne w latach międzywojennych, a w krajach nieco opóźnionych w recepcji zachodnich prądów wiara w szczególną pozycję logiki i neopozytywistyczno-analitycznej wersji programu uczonych wiedeńskich trwa do dziś. Panuje w tej twórczości nad podziw szeroko symbolomania i pragmatofobia, a więc grzechy naczelne, przed którymi przestrzegał Kazimierz Twardowski.

Urodził się 20 października 1866 r. w Wiedniu, w rodzinie bogatej i ustosunkowanej, ojciec był bowiem radcą dworu. Uczył się w elitarnym Theresianum do 1885 r., a potem podjął studia filozoficzne na uniwersytecie w tym mieście (1885-1889), gdzie zetknął się z Franciszkiem Brentaną. Na wiedeńskiej uczelni studiował nauki historyczne, matematyczne i biologiczne, a w Monachium psychologię (1892). Doktorat uzyskał jednak w Wiedniu za rozprawę pt. *Idee und Perception, eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes* (1892), również w Wiedniu otrzymał docenturę na podstawie rozprawy pt. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstandt der Vorstellungen* (1894). Początkowo pracował na uniwersytecie w Lipsku, ale główna i najdłuższa jego

kariera przebiegała we Lwowie, gdzie w 1895 r. został profesorem, kierownikiem katedry filozofii, którą kierował do 1930 r. W tym czasie był także dyrektorem instytutu psychologicznego i rektorem uczelni w najcięższym dla niej okresie 1914-1917, gdy uniwersytet ewakuowano do Wiednia. Jako nauczyciel cieszył się niespotykanym uznaniem. Nie tylko nauczał, ale również organizował życie naukowe. Prowadził akcję odczytową poza uczelnią, włączał się w działalność wydawniczą, organizował życie naukowe studentów.

W 1904 r. założył Polskie Towarzystwo Filozoficzne, a w 1911 r. powołał we Lwowie pismo naukowe, „Ruch Filozoficzny”, drugie oprócz warszawskiego „Przeglądu Filozoficznego” pismo o tym charakterze w Polsce. Organizował trzy kolejne, przedwojenne zjazdy filozoficzne w Polsce (1923, 1927, 1936). W 1925 r. wraz z R. Ingardenem i K. Ajdukiewiczem zainicjował wydawanie pisma „Studia Philosophica”, drukującego materiały w językach obcych. Prowadził wykłady z różnych dziedzin filozofii i psychologii. Jego dorobek jedynie częściowo odzwierciedla szerokość jego zainteresowań. Mimo niewielkich kompetencji w tym zakresie, gdyż nie znał się na filozofii wieków średnich, napisał nawet książeczkę pt. *O filozofii średniowiecznej wykładów sześć* (1910), ale dodajmy, że stanowiła ona sygnał odradzającej się w Polsce okresu zaborów filozofii katolickiej i zainteresowania neoscholastyką. Od 1930 r. przebywał na emeryturze. Zmarł 12 lutego 1938 r.

Jego twórczość obejmuje kilka ważnych prac. Uczony wysoko cenił, oprócz habilitacyjnej pt. *O treści i przedmiocie przedstawienia*, także dwie mniejsze objętościowo, *O czynnościach i wytworach* oraz *Wyobrażenia i pojęcia*. Pierwsza rozprawa wywarła również wpływ na dwóch filozofów z tego kręgu, uczniów Brentany: Meinonga i Husserla. T. Czeżowski, jego uczeń i bliski przez lata współpracownik pisze, że nie były to rozprawy ściśle psychologiczne: „nie zawierają badań zmierzających do formułowania psychologicznych praw indukcyjnych, opartych na szerokim materiale obserwacyjnym. Są to raczej wszystkie prace z ogólnej teorii wiedzy i w tym zakresie całkowicie wytrzymały próbę życia aż do dnia dzisiejszego”¹. Początek wieloletniej działalności Twardowskiego we Lwowie związany jest z jego przejściem w 1895 r. na katedrę filozofii na tamtejszym uniwersytecie. Twardowski bowiem zrezygnował z *privat* docentury w Wiedniu. Objęcie przez niego katedry na uniwersytecie we Lwowie uważa się zwykle za datę graniczną w dziejach polskiej filozofii.

Twardowski był uczniem Wundta w Lipsku i Brentany. Brentano, który po krótkiej karierze uniwersyteckiej nauczał jako *privatdozent*, a w końcu osiedlił się ze zrozumiałych powodów we Florencji, był przekonany, że filozofia może wynikać z założeń empirycznych, co więcej, może być empiryczna. Aby taka była, musi się

¹ T. Czeżowski, *W dziesięciolecie śmierci K. Twardowskiego*, [w:] *idem, Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 12.

oprzec na psychologii, która korzysta z doświadczenia. Nie jest to jednak doświadczenie fizyczne, ale wewnętrzne, które zwano także introspekcyjnym. W ten sposób Brentano razem z Wundtem przystąpił do formowania empirycznej psychologii. Odróżnił nasamprzód treści psychiczne od aktów, które nie podlegały obserwacji i z tej przyczyny nie mogły być przedmiotem nauki. Było to stanowisko, które w przeszłości podzielał Locke i Kartezjusz, ich psychologia traktowała bowiem świadomość jako zespół podobnych treści. Brentano uważał, że barwy czy dźwięki nie stanowią danych psychicznych, ale są przedmiotami fizycznymi, ku którym zwrócone są akty psychiczne. Stąd świadomość była dla niego zespołem aktów, a nie treści. Składała się z aktów widzenia bądź słyszenia. Brentano ustalił także, że powszechną cechą aktów jest ich intencjonalność, tzn. są one skierowane ku jakiemuś przedmiotowi. Każdy akt psychiczny jest więc w stosunku intencjonalnym do swojego przedmiotu i tym się one właśnie różnią od innych aktów, np. fizycznych. Jest to ważne stwierdzenie, gdyż tylko akty mają naturę psychiczną i tylko one należą do świadomości, nie dotyczy to ich przedmiotów, które mają charakter transcendentny, gdyż znajdują się poza świadomością. Był to argument niewątpliwie skierowany przeciwko tradycyjnemu idealizmowi subiektywnemu, który wskazywał, że przedmioty postrzegane przez umysł są naszymi spostrzeżeniami, należą więc do naszej świadomości i mają wyłącznie charakter psychiczny. Akty psychiczne mogą mieć także różnorakie przedmioty, idealne i realne; później przyjął rozwiązanie minimalistyczne: istnieją rzeczy realne i tylko one. Ze stanowiskiem tym połączył Brentano nominalizm. W ten sposób jego poglądy stały się także podstawą dla późniejszego reizmu T. Kotarbińskiego.

Wpływ Brentano na poglądy filozoficzne Twardowskiego nie ulegał wątpliwości. Jednakże trzeba dodać, że to oddziaływanie się zmieniało, Twardowski pod wpływem krytyki i dyskusji łagodził swoje psychologiczne stanowisko. Już w drugim numerze „Przeglądu Filozoficznego” w 1897 r., pisma założonego przez Władysława Weryhę, ukazała się dyskusja między Twardowskim a Adamem Mahrburgiem, dotycząca charakteru i roli psychologii jako nauki. Mahrburg zajmował antypody w stosunku do poglądów Twardowskiego, był zwolennikiem filozofii naukowej i reprezentował stanowisko antymetafizyczne. Wobec istniejącej filozofii zajmował stanowisko krytyczne. Dodajmy, że uzyskał już doktorat w Niemczech i rok później ogłosił pracę pt. *Teoria celowości ze stanowiska naukowego. Studium filozoficzne*, która przyniosła autorowi zasłużone uznanie. Chociaż głównym zadaniem tej rozprawy była krytyka poglądów teologicznych i metafizycznych ks. M. Morawskiego, to odnosiła się ona również do przedstawicieli teleologizmu i witalizmu w Europie, P. Janeta, G. Fechnera i H. Lotzego. Mahrburg był niewątpliwie dyskutantem kompetentnym, wykazał Twardowskiemu, że jego uznanie introspekcjonizmu za podstawę psychologii doświadczalnej nie wiedzie bynajmniej do jej nowego ujęcia, tym bardziej że sama psychologia nie

jest nauką filozoficzną. Do końca swoich dni jednak Twardowski uważał psychologię za dyscyplinę filozoficzną.

Początkowo główne zainteresowania Twardowskiego skupiły się wokół programu i metody badań naukowych. Stąd praktyczne zalecenia uprawiania filozofii – która powinna być nauką, a nie światopoglądem – za pomocą metod naukowych. Filozofia w swojej historii głosiła również pewien pogląd na świat. Filozofia taka zajmowała miejsce między nauką, sztuką a religią, była bowiem przednaukową próbą odpowiedzi na ważne pytania dotyczące świata i ludzkiego losu. Odpowiedzi te dały w jej dziejach jednak podstawę dla sformułowania światopoglądu naukowego. Twardowski dostrzegł także wzajemne, historyczne i poznawcze uwarunkowania filozofii i światopoglądu naukowego oraz odkryć i teorii naukowych.

Tak więc Twardowski od Brentany przejął główny pogląd, że psychologia jest najważniejszą dyscypliną filozoficzną, która może uratować spekulacje metafizyczne od jałowości. Przejął także jego metodę analityczną, którą przeciwstawiano metodzie genetycznej Locke’a, usiłującej zredukować poznanie do pierwotnych elementów psychicznych. Metoda Brentany i Twardowskiego polegała na poszukiwaniu tzw. definicji analitycznych przedmiotów i z nich wyprowadzała twierdzenia, które sprawdzała już empirycznie.

Przedmiotem badań stała się teoria poznania, gdyż Twardowski uważał, że naukowo filozofia jest głównie teorią nauki. Badania rozpoczął od psychologii. Wyniki, jakie w tym zakresie uzyskiwał, uzupełniał rozważaniami semantycznymi. Jego program badawczy znalazł swój wyraz już w pierwszych zdaniach rozprawy habilitacyjnej:

To, że zjawiska psychiczne odnoszą się do jakiegoś immanentnego przedmiotu, jest jednym z najlepiej znanych i przez nikogo nie kwestionowanych twierdzeń psychologii. Zachodzenie tego rodzaju odniesienia jest charakterystycznym znamiem zjawisk psychicznych, które tym właśnie różnią się od zjawisk fizycznych. Zjawiskom psychicznym przedstawiania sobie, sądzenia, pożądania i wzgardzania odpowiada stale coś, co jest przedstawione, osądzone, pożądane i wzgardzone – i bez tego owe zjawiska byłyby niczym (*ein Unding*). Tę przez scholastyków, a nawet wcześniej, bo przez Arystotelesa, wskazaną okoliczność w nowszych czasach z naciskiem na wielką jej wagę podkreślił Brentano, który m.in. oparł klasyfikację zjawisk psychicznych na rodzajach odniesień, jakie zachodzą między przedstawianiem sobie a tym, co przedstawione itd.²

Główne jednakże pytanie dotyczyło natury pojęć.

Zjawiska psychiczne składają się z wyobrażeń i sądów, czyli przekonań, przedstawienia natomiast z wyobrażeń i pojęć. Sąd ujmował jako zjawisko psychiczne, nierozkładalne na przedstawienia, gdyż przedstawienie jest wyłącznie koniecznym warunkiem sądu. Wyobrażenia przedmiotów fizycznych są natomiast jednolitymi zjawiskami psychicznymi. Oprócz powyższych wyobrażeń istnieją także introspekcyjne

² K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] *idem, Wybrane pisma*, Warszawa 1965, s. 3.

wyobrażenia spostrzegawcze, skierowane na własne przeżycia psychiczne podmiotu. Na tych wyróżnieniach opierała się jego teoria pojęć i teoria wiedzy empirycznej. Ale istnienie wyobrażeń introspekcyjnych było przedmiotem sporu. Zdaniem C.S. Peirce'a o wyobrażeniach takich nic ścisłego nie można orzec. Argumentacja Twardowskiego była następująca: „Ponieważ istnieją pojęcia przedmiotów psychicznych, a każde pojęcie opiera się na wyobrażeniach, przeto istnieć muszą także wyobrażenia przedmiotów psychicznych”³.

Niezwykle płodne okazało się wyróżnienie aktu, treści i przedmiotu sądu, które Twardowski zaczerpnął od Brentany.

Należy w każdym sądzie odróżnić: akt, treść, przedmiot sądu. Aktem sądu jest stwierdzenie (uznanie) lub zaprzeczenie (odrzućenie). Treścią każdego sądu jest rzeczywistość (istnienie). Przedmiotem sądu jest to, czego rzeczywistość (istnienie) stwierdzamy (uznajemy) lub (odrzućamy) zaprzeczamy. W sądzie „Bóg istnieje” przedmiotem jest Bóg; wydając ten sąd, uznajemy, stwierdzamy rzeczywistość, czyli istnienie Boga. W sądzie „dwa razy dwa jest cztery” uznajemy istnienie równości między iloczynem [...] a liczbą cztery⁴.

W ten sposób każda nazwa ogólna i pusta ma jeden tylko desygnat. Od czasów Kanta uformowało się przekonanie, że treść nie tylko reprezentuje przedmiot, ale go zastępuje. Treść i akt nie istnieją oddzielnie, są ze sobą ściśle związane, a do ich rozróżnienia dochodzi się wyłącznie dzięki analizie stanów psychicznych. Stosunek między aktem a treścią myślenia wyraził jako stosunek czynności do wytworu tej czynności. I w tym zakresie Twardowski wniósł własne rozwiązania, którymi – jak sądził – przewyciężył trudności skrajnego psychologizmu, gdyż proponował, aby wytwór ujmować w oderwaniu od czynności, która była jego przyczyną. Propozycje jego w tym zakresie miały stanowić odpowiedź na krytykę Husserla zawartą w pracy *Die Philosophie der Arithmetik* z 1894 r. oraz w I tomie *Logische Untersuchungen*. Ukazanie się pracy Husserla pt. *Logische Untersuchungen* w latach 1900-1901 ponownie zwróciło uwagę filozofów na tezy psychologiczne Twardowskiego wyłożone w rozprawie habilitacyjnej pt. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstandt der Vorstellungen* (1894). Podobnie jak Twardowski, Husserl był uczniem Brentany i w dużym stopniu nawiązywał do tradycji arystotelesowsko-scholastycznej.

Zetknęły się w tym momencie dwie postawy w ujęciu samej psychologii. Stanowisko, jakie zajmował Twardowski, łatwo związać z ujęciem Brentany. Pod wpływem krytyki Husserla nastąpiło łagodne odejście od brentanizmu, które ujawniło się już w rozprawie pt. *O czynnościach i wytworach* z 1912 r. Bliżej wtedy przyjrzał się wyjaśnianiem natury obiektów, którymi zajmował się Husserl przy okazji krytyki psychologizmu. Wytwory odłączone od czynności, a więc idee, teksty i dzieła sztuki stanowią

³ *Idem, Wyobrażenia i pojęcia*, [w:] *idem, Wybrane pisma*, s. 130.

⁴ *Idem, O idio- i allogenetycznych teoriach sądu*, [w:] *idem, Wybrane pisma*, s. 198.

przedmiot humanistyki. Wspólna treść psychiczna, przejawiająca się w wytworze, stanowi jego znaczenie, które ma wyjaśniać humanistyka. Wytwory psychofizyczne, które wyrażają określone treści psychiczne, są fizycznymi znakami tych treści i dzięki swojej trwałości petryfikują określone znaczenia w kulturze. Dzięki temu nauki humanistyczne uzyskują pewną niezależność od psychologii. Do rozważań tych nawiązał następnie Ingarden, który na gruncie husserlowskiego antypsychologizmu stworzył oryginalny projekt ontologii.

Twardowski przejął od Brentany także bolzanowskie rozróżnienie przedstawięń (*Vorstellungen*) i sądów obiektywnych (*Sätze in sich*), ale dalej poszedł własną drogą, odróżniając czynności od wytworów. We wcześniejszych pracach przyjmował, że przedstawienia i sądy są konkretnymi zjawiskami psychicznymi, a więc dotyczą one obiektów, które w terminologii bolzanowskiej zwane były przedstawieniami i sędami subiektywnymi. Wedle tego ujęcia logika była jakby częścią psychologii. Tym samym Twardowski zajmował stanowisko zwane psychologizmem w logice. Mamy w tym przypadku do czynienia z psychologizmem w węższym zakresie, które należy odróżnić od psychologizmu w szerszym zakresie, przypisującego interpretacji psychologicznej wszystkie zagadnienia i twierdzenia dotyczące obiektów nienależących do świata przedmiotów i zjawisk fizycznych⁵. Zgodnie z tym ujęciem treść udostępnia przedmiot, a jego wielorakość informuje o różnych aspektach przedmiotu. W ten sposób Twardowski sformułował podstawową tezę realizmu epistemologicznego.

Koncepcja ta jednak nie rozwiązywała wszystkich trudności związanych z psychologizmem. Przedmioty matematyczne i logiczne są wedle niej także wytworami psychofizycznymi, ale tym samym nie ma żadnej różnicy między przedmiotami nauk humanistycznych a nimi. Konkluzja ta przeczyła istniejącym poglądom.

Wyróżnienia powyższe wykorzystał Husserl, którego poglądy uległy znamiennej ewolucji. Początkowo sądził, że przedmioty matematyczne podobnie jak logiczne są wytworami umysłu i z tego powodu muszą podlegać prawom psychologii. Taki był punkt wyjścia rozumowania Husserla, który jednak w 1900 r. przyjął stanowisko przeciwne, tzn. uznał stanowisko antypsychologiczne. W argumentacji za tą postawą, która została szybko zaakceptowana, nawiązał do Brentany i Twardowskiego, do jego rozróżnienia między aktem psychicznym a przedmiotem aktu. Wskazał także, że twierdzenia logiczne nie należą do procesów psychicznych, gdyż nie dotyczą aktów psychicznych, ale dotyczą przedmiotów idealnych, nie opierają się na indukcji, ale są ważne *a priori*. Prawa logiczne nie są więc prawami psychologicznymi. Husserl dodał następnie do tej argumentacji nowy argument. Gdyby prawa logiczne były również prawami psychologicznymi, to stanowiłyby jedynie indukcyjne uogólnienia i prawdzi-

⁵ Zagadnienia te referuję na podstawie rozprawy S. Łuszczewskiej-Romahnowej, *Program filozofii naukowej Kazimierza Twardowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1967, nr 4.

wość im przysługująca byłaby jedynie prawdopodobna. Wiadomo tymczasem, że są one prawdziwe *a priori*, są oczywiste i nie wynikają z dowodzenia indukcyjnego. Gdyby prawa logiczne były rzeczywiście natury psychologicznej, to fakty psychologiczne musiałyby im podlegać. Jednakże prawa te nie implikują rzeczywistego zachodzenia określonych faktów, są one tylko idealnymi normami. Konsekwencją takiej postawy wedle Husserla miał być sceptycyzm i relatywizm poznawczy, który uniemożliwiał zbudowanie teorii naukowej, gdyż uniemożliwiał odróżnienie prawdy od błędu. Wszystkie te powyższe argumenty Husserla kierowane przeciwko psychologizmowi pośrednio również kierowały się przeciwko ujęciom Twardowskiego. Pod wpływem tej i podobnej krytyki Twardowski złągodził swoje stanowisko psychologiczne.

Twardowski zajął się również analizą osiągnięć polskiej filozofii narodowej. Prace Trentowskiego, Libelta i Cieszkowskiego były traktowane bowiem jako największe osiągnięcie teoretyczne polskiej filozofii XIX w. Dodajmy do tego jeszcze pewną liczbę twierdzeń o charakterze irracjonalnym. Henryk Struve, oceniając stan i oryginalność polskiej filozofii, wskazywał na reakcję przeciwko „bezwzględnemu idealizmowi”, czyli heglizmowi, do którego nawiązywali Trentowski, Libelt i Cieszkowski. Abstrakcyjna dialektyka i dedukcje nie mogą bowiem ułatwić poznania świata.

Najgłówniejsze atoli typy tej reakcji, więc rozbiór bezwzględnego idealizmu i zastąpienie ich nowymi, ujawniają się i u nas. Zacerpano je wprawdzie po większej części u obcych, ale indywidualność naszych myślicieli nadaje im pewne rysy samodzielne, swoiste. Wszystkie zaś te nowe kierunki, jak gdzie indziej, tak i u nas, mają charakter *krytyczny* i nadto dążą do *syntetycznego* objęcia możliwie szerokich dziedzin myśli, uwzględniając ze swego stanowiska zasadnicze współczynniki poznania, wiedzy⁶.

Franciszek Krupiński w swym omówieniu filozofii narodowej pisał, że jeśli ktokolwiek zaakceptowałby szerokie wizje historiozoficzne polskich filozofów narodowych, to winien „czekać Parakleta”, jeśli tylko „fakta dziejowe nie przekonały ich o mylności owej historiozofii”⁷.

Twardowski polemizował ze stanowiskiem Struwego i pisał:

Bliższy wydaje się [...] pogląd, który wszechstronne i równomierne uwzględnianie pracy myślowej trzech najbardziej na polu filozofii zasłużonych narodów nowożytnych uważa nie za dokonaną już zdobycz naszej rodzimej pracy filozoficznej, lecz za jeden z najważniejszych jej postulatów, godny najgorliwszych wysiłków, bo warunkujący powstanie i rozwój filozofii istotnie rodzimej, narodowej⁸.

Wniosek zdawał się oczywisty – naukowej, polskiej filozofii narodowej jeszcze nie było, trzeba ją najpierw stworzyć.

⁶ H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911, s. 347.

⁷ F. Krupiński, *Nasza historiozofia*, „Athenaeum” 1876, z. 3, s. 54-70.

⁸ K. Twardowski, *Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej*, „Ruch Filozoficzny” 1911, s. 115.

O wiele większy i głębszy wpływ miały metodologiczne koncepcje Twardowskiego, który przeniósł na grunt uczelni lwowskiej metodę analizowania tekstów i doktryn filozoficznych stosowaną przez Brentanę. W szkole filozoficznej Twardowskiego, gdyż na pewno taka szkoła była i działała, pojawiła się nowa koncepcja uprawiania filozofii, która opierała się na przekonaniu, że aby ją skutecznie uprawiać, należy zacząć od definicji reguł filozofowania, trzeba dążyć do jasnego i wyraźnego definiowania pojęć i skrupulatnego uzasadniania własnych wniosków. Był to więc apel o uporządkowanie filozofii polskiej, jej materiału pojęciowego i powiedzmy jasno, stwierdzający stan rzeczy, czyli brak porządku i dyscypliny własnej. Reguły powyższe natrafiły na podatny grunt w Polsce. Polski pozytywizm nie wszystkich już zadowalał także dlatego, że w stosunku do swoich zachodnioeuropejskich źródeł był spóźniony o dziesiątki lat i mało twórczy. Stąd zainteresowania dla metafizyki. Hasła koniecznej ostrożności w analizach stawały się interesujące tym bardziej że negatywnie zaczęto oceniać pozytywistyczną filozofię nauki oraz pojawiły się różne koncepcje o charakterze światopoglądowym.

Twardowski dążył więc do stworzenia w Polsce filozofii naukowej. Był to program ożywiony wpływami Brentany. Omawiając stosunek nauk szczegółowych do filozofii, uważał początkowo, że „do filozofii należy [...] opracowywanie zagadnień ogólnych, tyjących się podstaw, granic i środków naszej wiedzy oraz roztrząsanie tych pojęć zasadniczych, które służą za punkt wyjścia dla poszczególnych nauk specjalnych”⁹. Takie określenie nie zadowalało jednak Twardowskiego, gdyż ograniczało ją do metafizyki, teorii poznania i logiki, pozostawiając poza nią inne jej działy. Wniosek więc był taki: nie ma jednej filozofii, istnieją natomiast różne nauki filozoficzne. Szukając jednak cech wyróżniających nauki filozoficzne, doszedł do wniosku, że nieodzowne jest oparcie tych dyscyplin na psychologii, której przedmiotem są „objawy życia umysłowego”, jakie możemy zdobyć jedynie w doświadczeniu wewnętrznym. Ale jest jeszcze nauka, która może badać przedmioty dane nam wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym, jak i w doświadczeniu zewnętrznym. Tą nauką jest metafizyka. Takie było stanowisko Twardowskiego w 1897 r., gdy publikował rozprawę *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, później pod wpływem krytyki Husserla przyjął, że logika, etyka i estetyka należą do zespołu nauk humanistycznych, a więc badają wytwory psychiczne lub psychofizyczne. Tak pojmowaną filozofię powinna cechować powszechność, a więc akceptacja przez osoby kompetentne oraz konieczność naukowego uzasadnienia swoich tez.

Dotychczasowa filozofia nie spełniała tych warunków, a to właśnie z powodu wspomnianego metafizycznego jej charakteru.

⁹ K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] *idem*, *Wybrane pisma*, s. 106.

Metafizyka panowała wszechwładnie na całym terytorium filozofii; chcąc się dowiedzieć, jak się ktoś zapatruje na pewną kwestię etyczną lub psychologiczną, wystarczyło poinformować się o jego przekonaniach metafizycznych; z tychże bowiem można było sobie wyprowadzić drogą sylogistyczną odpowiedź na wszystkie inne zagadnienia. A co więcej: poszczególnych twierdzeń treści psychologicznej lub innej nie oceniano wedle zasad dziś przyjętych, lecz głównie wedle ich zgodności lub niezgodności z systemem metafizycznym, który w danym czasie lub w danych kołach uważano za prawdziwy¹⁰.

Do postawy takiej Twardowski odniósł się krytycznie, twierdząc, że podstawę nowej filozofii powinna stanowić analiza psychologiczna. Podstawowe kategorie metafizyki, takie jak prawa, siły, konieczności, prawidłowości itp., mogą również być wyjaśnione jedynie na podstawie analizy psychologicznej, czyli przy wykorzystaniu introspekcji. Powyższe idee nie były jednak kontynuowane przez grono jego uczniów, którzy chętniej podjęli inne elementy jego programu odrodzenia filozofii: postulat krytycyzmu naukowego, dążenie do jasności myśli i słowa, unikanie wypowiedzi niejasnych i problematyki metafizycznej.

W krótkim artykule pt. *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym* z 1919 r., szkoda, że tak powszechnie nieznanym różnym współczesnym zwolennikom postmodernizmu itp. kierunków, Twardowski pisze, że nieumiejętność jasnego wyrażania swych myśli świadczy zasadnie o nieumiejętności jasnego myślenia. Słowo bowiem jest zależne całkowicie od myśli. A zatem myśli autora, który pisze mętnie, niejasno, „nie zasługują na to, by się silić na ich odgadywanie”. Twardowski uważał, że jeśli ktokolwiek mętnie się wypowiada, to niewątpliwie jest, że jego własne myśli są podobne. Nikt zaś nie ma obowiązku czytać czy też słuchać kogoś, kto tak mówi, a nawet czytać podobnych dzieł, wszak tyle jest dobrych i lepszych, które należałoby przeczytać. W tym miejscu zasługują na przypomnienie słowa Kartezjusza, który uważał, że gdyby nastąpiła zgoda między filozofami co do znaczeń wyrazów, to prawie wszystkie spory między nimi by ustały.

Tezy te były więc oczywiste. Hasła szybko zyskały uznanie, gdyż były zdroworozsądkowe. Był to także postulat roboczy, który żądał od filozofów, a w szerszym zakresie od wszystkich intelektualistów, aby przed dyskusją i dociekaniem na dowolny temat uświadomili sobie znaczenia używanych pojęć, pułapki, jakie na nich czyhają, a także potrzebę dbałości o klarowność własnych wypowiedzi.

Było to także nawiązanie do pięknej kartezjańskiej tradycji. Ale niebezpieczeństwo pojawiło się z chwilą, gdy to propedeutyczne niejako założenie otrzymało charakter generalnej zasady, która powiadała tyle: analiza semantyczno-logiczna powinna rozstrzygać spory i źle postawione zagadnienia. Decyduje ona nie tylko o poprawności stawiania zagadnień w filozofii, ale także o samej filozofii jako nauce. W ten sposób

¹⁰ *Ibidem*, s. 107.

zdroworozsądkowa zasada robocza stała się nie tylko zasadą metodologiczną, ale nabrała cech ontologicznych. Filozofom pozostawało jedynie dbać o realizację i przestrzeganie tej reguły, aby mogli powiedzieć, że uprawiają naukę. W każdym razie zasługiwali w ten sposób na włączenie do grona tzw. prawdziwych uczonych. Zapewne reguła ta miała swoje znaczenie w sporach o istnienie bytów intencjonalnych, ale krytykom tej postawy wydawało się, że na drodze semantycznej jest niemożliwe formułowanie poprawnych wniosków o samej rzeczywistości. Do tego, aby zasadnie stwierdzić, czy dane zdanie jest prawdziwe bądź fałszywe, trzeba, aby podlegało ono weryfikacji w praktyce, aby została – jak powiadał już Arystoteles – sprawdzona zgodność wypowiedzi z rzeczywistością. Tymczasem Twardowski uważał, że refleksja, która nie jest realizacją takiej zasady ścisłości, nie może być zwana nauką, filozofia zaś niepoddana owym rygorom ścisłości językowej jest tylko światopoglądem. Kotarbiński, który był jego uczniem, zauważył, że Twardowski był mistrzem interpretacji wyjaśniającej, czynił bowiem myśli filozofów jaśniejszymi niż były, przez wyrażenie ich niekiedy w terminie jaśniejszym i wyraźniejszym, na co autor sam się nie zdobył¹¹. Postulaty powyższe znalazły zrozumienie również we własnym środowisku. Jednak tu realizacja tego postulatu w niektórych przypadkach poszła bardzo daleko. Jan Łukasiewicz, nawiązując do niej, odrzucił cały dorobek współczesnej filozofii, która w słowach nieścisłych, wieloznacznych mowy potocznej i mętnych wyrażała własne spekulacje. Swoją krytykę uczony ten, jeden z najwybitniejszych uczniów Twardowskiego, kończył wnioskiem: „Robota taka nie może mieć wartości naukowej i szkoda tylko czasu i energii, jakich się na nią zużywa”.

Podobne idee znalazły się również w prospekcie warszawskiego wydawnictwa „Przeglądu Filozoficznego” (1901), kierowanego przez Adama Marburga. Marian Massonius, autor tego tekstu, pisał: „Rozwój filozofii współczesnej, tej przynajmniej, która pozostaje w żywym stosunku działań i oddziaływań z naukami w ogóle i sama z zasady poczuwa się do obowiązku karności naukowej posuwa się w kierunku dwóch osi kardynalnych: nowokrytycyzmu i ewolucjonizmu”. Nowokrytycyzm był oczywiście teorią nauki.

Twardowski uważał także, że klasyczne tematy metafizyki nie dadzą się rozwiązać przy obecnym stanie wiedzy. Trzeba więc z nich zrezygnować. „Między filozoficznym, czyli metafizycznym poglądem na świat a nauką ziele przepaści nie do przebycia”. Klasyczne zagadnienia filozofii należą więc do sfery światopoglądu, a te można jedynie głosić na własny, prywatny użytek. Była to więc rezygnacja z wielkiej i twórczej problematyki filozoficznej i ograniczenie działalności filozoficznej do programu szkolnego, przykrojonego także do wymagań i sytuacji polskiej filozofii.

¹¹ T. Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, s. 419.

W zakresie podstawowych problemów psychologii Twardowski oddziałował jedynie, nadając dyskusji nad psychologizmem nowe impulsy. Ale dzisiaj ta postawa ma wartość tylko historyczną. Silniejszy był jego wpływ w popularyzacji programu filozofii naukowej i metod jej uprawiania. W pamięci pozostał także jako znakomity nauczyciel i twórca programu odnowicielskiego polskiej filozofii. Pozostawił uczniów, którzy jego idee nauczycielstwa realizowali w dalszym nauczaniu, pozostawił także wysokiej klasy twórców, których osiągnięcia stanowią ozdobę polskiej filozofii obecnego stulecia. Z tego grona wymieńmy K. Ajdukiewicza, T. Czeżowskiego, R. Ingardena, T. Kotarbińskiego, S. Leśniewskiego, Z. Łempickiego, J. Łukasiewicza, P. Rybickiego, L. Staffa, W. Tatarkiewicza, W. Witwickiego i Z. Zawirskiego.

Również zasługi Twardowskiego w dziele upowszechniania psychologii w Polsce są niepodważalne, gdyż nie tylko uznał ją za dziedzinę ważną dla filozofii, ale pierwszy wprowadził ćwiczenia z psychologii eksperymentalnej, a w latach 1907-1908 zorganizował pierwsze w Polsce laboratorium psychologiczne. Dzięki temu do jego uczniów można zaliczyć także wielu późniejszych, wybitnych psychologów polskich.

Ajdukiewicz, który był zięciem Twardowskiego, na I Kongresie Nauki Polskiej uznał swego nauczyciela za głosiciela doktryny jawnie idealistycznej, co wyrażało się w przyjęciu przedmiotów myślonych, w uznaniu introspekcji za naczelną metodę filozoficznych dociekań, w jego fideizmie i przyjęciu oczywistości za wyłączne kryterium prawdziwości. Konsekwencje filozoficzne takich poglądów są oczywiste. Pozostajemy przy tej ocenie.

Henryk Elzenberg, czyli poszukiwanie wyspy samotności w świecie bezsensu

Autor jest czymś w rodzaju pesymistycznego pozytywisty – pozytywisty z przekonań, a romantyka z temperamentu. Nie można, mówi mniej więcej, wyjść poza empirię, poza wielość, poza zjawiska, poza własną indywidualność przede wszystkim, skończoną, zamkniętą w sobie, odciętą od wszechświata, ograniczoną w czasie i skazaną na nieuchronne unicestwienie; a przecież wielość, empiria, zjawiska i to straszliwe zamurowanie we własnej osobowości, to jest to wszystko, od czego z najgłębszej swojej potrzeby każdy z nas pragnie być wolnym; to czego pożądamy, to nieskończoność, wspólność z całością wszechświata, zniesienie wszystkich rozdziałów, nieśmiertelność lub ponadczasowość, jakieś wreszcie życie „cudowne” [...], które się w żadnych określeniach nie mieści i jest najzupełniejszą, najradykałniejszą, jaką sobie można pomyśleć, niemożliwością realną. Jedyna rzeczywista ucieczka przed tym „nieszczęściem świadomości”, jedyne prawdziwe „odkupienie” [...], „zbawienie” czy „wyzwolenie” – to niebyt, i soteriologia niebytu jest jedyną soteriologią bez złudzeń¹,

pisał Elzenberg w recenzji książki Louisa Vialle’a w 1933 r. Słowa cytowane odnoszą się do książki francuskiego autora, ale niewątpliwie jest, że wiernie charakteryzują także postawę filozoficzną Elzenberga.

Niełatwo jednak zaklasyfikować twórczość Henryka Elzenberga, która nie cieszyła się taką popularnością i uznaniem, na jakie rzeczywiście zasługiwała. Elzenberg nazywał sam siebie „układaczem tablic wartości”, uważał się przede wszystkim za aksjologia, etyka. Nie reprezentował żadnej oficjalnej szkoły filozoficznej, był eklektykiem o wyraźnie jednak ukształtowanym obliczu teoretycznym. Większość jego prac, jeśli nie liczyć kilku książek i rozpraw, które wydał w postaci zwartej, znajduje się jeszcze w Archiwum PAN. Dorobek Elzenberga, w każdym razie ten całościowy, czeka więc na swoje opracowanie i obiektywną ocenę. Swoimi poglądami filozoficznymi, charakterem, postawą, walorami moralnymi nie pasował do naszego stulecia, tym bardziej że w Polsce w filozofii hołdowano innym autorytetom. Formację intelektualną, i to doskonałą, uzyskał przed I wojną światową. W Paryżu bronił doktorat w 1909 r. pt. *Le sentiments religieux chez Leconte de Lisle*, który wywołał życzliwe

¹ H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, wybór, opracowanie i wprowadzenie M. Woroniecki, Kraków 1995, s. 238-239.

zainteresowanie recenzentów. Leconte de Lisle, poeta i mistrz parnasistów francuskich, odnowił w swojej twórczości kult antyku i klasycznych wartości. Wybór tego tematu rozprawy wyjaśnia nam w dużym stopniu młodzieńcze pasje Elzenberga, który już wtedy zainteresował się filozofią. Wcześniej przez dziesięć lat studiował w Szwajcarii. Początkowo miał zostać inżynierem, ale zainteresował się krytyką literacką, poezją, a następnie estetyką, która wtedy stała się dla niego ucieczką od szarości życia codziennego, tworzyła bowiem *refugium*, w którym nieodmiennie – podobnie jak dla Parandowskiego – panowało boskie piękno i spokój. Obok niego zaś przemijała wojna, pierwsza i druga światowa, głód, nędza, cierpienie, które obserwował jakby z oddali. Widział wszystkie te wydarzenia jakby w odwróconej perspektywie lunety, wszystkie było dalekie, pomniejszone i oddalone. Jego postawa estetyczna przechodziła powolną ewolucję, kształtowała się przynajmniej po I wojnie światowej samodzielnie.

Twórczość Elzenberga stanowi osobliwą reakcję na mody panujące w filozofii na przełomie wieków. Elzenberg jako myśliciel został ukształtowany przez myśl XIX w., stąd też jego poglądy miały charakter w nowej epoce antytetyczny. Reagował negatywnie na największe osiągnięcia filozoficzne tego stulecia, w którym się urodził, na Comte’owski pozytywizm, kult nauki i filozofię życia Bergsona w różnych jej późniejszych odmianach. Stąd początkowo sceptycyzm wobec Bergsona, a wcześniej – Nietzschego, który nie we wszystkim go zadowalał, krytykował także Crocego, głównego przedstawiciela neoheglizmu włoskiego. Sympatię intelektualną żywił do niewielu poglądów. Obcy był także rodzimej szkole lwowsko-warszawskiej, twardowszczyacy byli dla niego „biurokratami ścisłości”, zwalczał utylitaryzm i hedonizm etyczny Kotarbińskiego. Był więc poza kręgiem czcicieli oficjalnych pomników. Neopozytywizm odrzucał za brak antropologii i negatywny stosunek do estetyki, krytycznie oceniał ruch i życie intelektualne w Polsce. „Zainteresowania filozofią w Polsce są słabe”, pisał rychło po I wojnie, wskazując, że Polakom brak na ogół zapału do bezinteresownych rozważań, „nawet polski idealizm miał rysy mniej lub bardziej magiczne”, „polski literat, lichy, przeciętny, wybitny to *zoon philosophicon*”. Magiczne rysy polskiego idealizmu – w języku Elzenberga – to oczywiście zarzut o zbytne skłanianie się ku religijności ludowej. Stworzył więc własną wizję świata, która zapewne z tego powodu, że nie wszystkie prace Elzenberga zostały wydane drukiem, pozostaje nie do końca poznana. Nie zmienia to jednak pierwszego wrażenia z lektur jego traktatów pisanych aforystycznie, jakby rejestrujących uciekającą chwilę refleksji filozoficznej. Poglądy filozoficzne tego myśliciela są jakby skamieliną przejętą z pokładów innej epoki.

Odnotujmy także, że żadne większe wydarzenie tego stulecia, którego był baczny obserwatorem, a więc wojny, rewolucja w Rosji, odzyskanie niepodległości przez Polskę, późniejsza tragedia narodu, nie wywołało większego odgłosu w jego koncepcjach ani nie zmieniło jego postawy. Pozostał bowiem przez całe swoje pracowite życie tym, czym był za młodu: sceptykiem i głęboko pesymistycznym obserwatorem,

który znajdował przyjemność w tym, że każdy wypadek większego formatu kwitował swoim: A nie mówiłem!

Wystarczy sięgnąć do jego dzienników, które są interesującym dokumentem psychologicznym jego izolacji. Pod datą 20 lutego 1938 r. pisał: „*Wojna za progiem*. Wojna nadciąga, nadciąga, wybuchnie lada dzień, bez zapowiedzi. Trzeba się przygotować psychicznie”². Narcyz Łubnicki, jego przyjaciel, te kilka zdań opatrzył komentarzem. Zauważył w nim, że Elzenberg stworzył sobie „pancerz ochronny ze swoich myśli, idei, zainteresowań, by zachować życie moralne, by nie zdradzić kultury, wartości”³. Zapewne tak było. Być może innym myślicielem, który podzielał podobne stanowisko w tym czasie, tj. w okresie wojny, był T. Kotarbiński, który również z oddali, przebywając w czasie wojny u przyjaciół w Lubelskiem, w majątku Książnica Okrągła zajmował się rysunkiem i liryką. W przeciwieństwie do Kotarbińskiego, otoczonego zawsze gromadą uczennic, których skład społeczny wybitnie się zmienił po ostatniej wojnie, Elzenberg był samotnikiem i do końca życia narzekał na własną samotność i trudności związane z nieprzystosowaniem się do ludzi i otoczenia. „Najgorszą egzotyką było dla mnie po wsze czasy życie realne”, napisał w dziennikach.

Oczywiście trzeba przyznać, że Elzenberg miał kłopoty z istnieniem, nie tak poważne jak Lutosławski, ale pojmowane jako trudności przejawiające się we wspólnym życiu z innymi. Był wierzący, chociaż nie w uznane dogmaty religijne. Cechował go pesymizm, podnieć intelektualnych szukał we własnej samotności i przeżyciu piękna estetycznego. „Przerzucając się wreszcie w sferę metafizyczną – można stwierdzić, pisał, że tylko ja – mój podmiot duchowy, jestem jednocześnie rzeczywisty i dla siebie dostępny. Świat zewnętrzny jest nierzeczywisty, a inne podmioty – niedostępne”⁴. Reprezentował więc idee i pomysły, które były obce w tym czasie polskiej filozofii. U nas bowiem zapanowała moda na ścisłość, antymetafizyczność, antypsychologizm. W filozofii uprawianej w Polsce opowiedziano się za jedną z wersji neopozytywizmu, który stał się znany w Polsce pod nazwą szkoły lwowsko-warszawskiej.

Gdzie jednak tkwi źródło filozoficznych koncepcji Elzenberga, który – mimo tych wszystkich zarzutów – był jednak intelektualistą wysokiej próby, z kodeksem moralnym, nakładającym wysokie wymagania, niepokorny i nieuznający połowiczności, nielekający się towarzyskich konsekwencji werysta? Świadczą o tym jego spory z S. Ossowskim i T. Kotarbińskim. A werystom – jak wiadomo – niestęchanie trudno żyć w świecie, w którym panują różne konwenanse i dwuznaczna moralność. Weryści są szczególnie niebezpieczni w filozofii. Już Voltaire powiadała, że istnieją prawdy, które nie są przeznaczone dla wszystkich ludzi i czasów, są jakby rezerwowane dla

² *Idem, Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 264.

³ N. Łubnicki, *Dziennik filozoficzny Henryka Elzenberga*, [w:] *idem, Światopoglądy*, Warszawa 1973, s. 249.

⁴ H. Elzenberg, *Rzeczywista postawa etyki*, 14 XI 1939.

nielicznych. Czy jednak ci nieliczni mają moralne prawo narzucać swoje poglądy pozostałym? Jak postępować w przypadku, jeśli otoczenie nie zaakceptuje naszych poglądów? Oczywiście był w tej sytuacji konflikt postaw, spalenie nadziei, których prochy musiały doprowadzić do sformułowania nowych wniosków. Ale czy zawsze? Elzenberg nie poszedł jednak tą drogą. Zamknął się w wysokim zamku własnej samotności, szukając tam pociechy przed niezrozumieniem. Psychologiczne źródła i mechanizmy takiego właśnie postępowania są zrozumiałe i być może właśnie w tym wyjaśnieniu tkwią źródła postawy i reakcji Elzenberga. Wnikliwy czytelnik pism Elzenberga i komentarzy jego przyjaciół natknie się na zapewne inny obraz. Mieczysław Wallis, przyjaciel filozofa, zauważył bowiem, że depresyjne nastroje w okresie dojrzewania znalazły nieprzypadkowe potwierdzenie w poezji Leconte de Lisle'a. Zostały one pogłębione przez pojawiające się u młodego Elzenberga myśli samobójcze, wzmacnione później jeszcze lekturami poetów i filozofów pesymistów, a także obserwacjami świata⁵. Poematy tego mistrza parnasistów francuskich, *Poèmes Antiques* oraz *Poèmes Barbares* wywarły na Elzenbergu wrażenie silne, tak wielkie, że przełożył je na język ojczysty. Głównym elementem tej poezji była apoteoza śmierci pojmowanej jako antyteza bytu, jego przekreślenie, stąd też pojawiająca się w poezji tej negacja nieśmiertelności jednostkowej duszy i przekonanie, że śmierć czeka nie tylko jednostki, ale również całe narody i ludzkość. Stąd też zapewne przez całą twórczość naukową Elzenberga przewija się motyw pesymizmu, był bowiem przekonany całkowicie o „intelektualnej i moralnej dekadencji ludzkości”⁶. Zaskakująco silny musiał być wpływ lektur młodzieńczych Elzenberga, jeśli doprowadził go do pesymizmu o charakterze kosmicznym. Stąd też apoteoza śmierci i przemijania. Pesymizm obejmował także dzieje, historię. Dzieje zaś dla filozofa to jedynie historia zbrodni i ducha, „utworzone przez gatunki ontologiczne bardziej od siebie obce niż w zoologii jaszczury i amonity”. Kosmos sam w sobie jest zły, a jedynie możliwość czynienia dobra czyni człowieka wielkim. Stąd też zapotrzebowanie na wielkość w literaturze, w historii i dyskusja z Boyem, który uznane wielkości pomniejszał.

Oprócz poezji Elzenberg w okresie studiów i pobytu za granicą zainteresował się także filozofią, a w niej początkowo koncepcjami stoickimi, które przyjmowały, że świat jako taki nie ma żadnego sensu, ale można odpowiednio ukształtować siebie, własną osobowość. Zapewne przeżycia młodego poety i krytyka, który osamotniony przez rodziców przebywał za granicą utrzymywany przez krewnych, musiały być w tym przypadku niesłychanie przykre. Skarży się więc na bezsens istnienia, brak zrozumienia i osamotnienie. Każdy w miarę rozwinięty pod względem intelektualnym młody człowiek przeżywa podobnie lata, w których niebo jest w płomieniach

⁵ M. Wallis, *H. Elzenberga walka z pesymizmem*, „Twórczość” 1969, nr 5, s. 92.

⁶ W. Voisé, *Wspomnienia*, „Ruch Filozoficzny” 1969, nr 4, s. 246.

i czuje się po nietscheańsku odpowiedzialny za los świata. Nie zawsze jednak takie przeżycia nadwrażliwych, młodych ludzi wyznaczają późniejszą ich postawę jako ludzi dojrzałych. A taki właśnie był przypadek Elzenberga, który do końca swoich dni zachował wyjątkową czystość intelektualną.

Z tych też powodów możemy powiedzieć, że koncepcje filozoficzne Elzenberga są wynikiem nie tylko wpływów określonych szkół filozoficznych, ale przede wszystkim owocem różnych neuroz egzystencjalnych, które filozof przeżywał w swojej ucieczce przed światem. Zdaniem Elzenberga „w wyniku swym ostatecznym wszystkie poczynania ludzkie są beznadziejne i najniewłaściwie przegrane [...], u kresu wszystkiego jest nicłość”⁷. Był to program filozoficzny, który miał tworzyć „wyspy sensowności w świecie bezsensu”, a próbą, niedokończoną zresztą, było stworzenie estetyki, filozofii wartości opartej na własnej aksjologii; była ona główną treścią tego programu.

Jako młody człowiek ogarnięty był myślą o śmierci jako końcu wszystkiego. A do tego doszły inne pytania: „stare jak myśl ludzka zmartwienia [...]: przemijanie wszystkiego, przyszła zagłada ludzkości, bezsilność ducha w kosmosie, bezsensowność życia w takich warunkach”, gdyż „świat sam nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jest wrogi”⁸. W jaki sposób więc przezwyciężyć własne osamotnienie? Pomocą była etyka jako „wojna wydana światu przez podmiot”⁹. Bo nawet jeśli tak jest, że świat jest bez sensu, to „można przecież tak ukształtować siebie i, w szczególności, treść swą wewnętrzną, by móc mu ją przeciwstawić jako coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa swoją cenę”¹⁰. Etyka jest więc nauką o męznym zachowaniu wobec bytu, jest dyscypliną deontyczną, gdyż rozważa, jak powinniśmy się zachować w takiej i w innej sytuacji. Stąd pytanie o istotę wartości zdaje się najważniejsze dla takiego rozumienia etyki.

Henryk Elzenberg urodził się w 1887 r. w Warszawie. Jego ojciec był zaangażowanym pozytywistą, czynnym dziennikarzem i wydawcą. Jako współpracownik „Niwy” prowadził żywą korespondencję z Orzeszkową, redagował „Dziennik Łódzki”. Po śmierci rodziców pod opieką swej ciotki wyjechał do Szwajcarii, gdzie uczył się w gimnazjach w Zurychu, Trogen, a potem w Genewie. W 1904 r. zetknął się po raz pierwszy z filozofią na Międzynarodowym Kongresie Filozofii, na którym słuchał wykładów Fryderyka Rauha, twórcy moralności pozytywnej, Emila Boutroux i Wilhelma Windelbanda. Ten ostatni przewodził wtedy neokantowskiej szkole badeńskiej. Rok później był już w Paryżu, gdzie słuchał wykładów Lévy Bruhla i Bergsona. „Bergson w Collège de France, a na Sorbonie – *Rauh*, z historyków filozofii – *Brochard* i *Delbos*, a także *Lévy-Bruhl* [...], na różne sposoby rozświetlali mi w głowie; *Durkheim* po trzecim

⁷ H. Elzenberg, *Wartość i człowiek*, Toruń 1966, s. 11.

⁸ *Idem*, *Próby kontaktu*, Kraków 1966, s. 129-130.

⁹ *Ibidem*, s. 130.

¹⁰ *Ibidem*.

wykładzie zniechędziłem i więcej się u niego nie pokazałem”¹¹. Po obronie doktoratu w 1909 r. wykładał przez kilka lat literaturę francuską na uniwersytecie w Neuchâtel i w 1912 r. pojawił się w Krakowie, gdzie podjął studia nad Leibnizem. Epizod wojenny to kilka miesięcy pobytu w okopach i na tyłach frontu, to także ostra weryfikacja jego młodzieńczych poglądów. W 1915 r. brał udział w misji dyplomatycznej do Szwajcarii, a w listopadzie 1918 r. został mianowany przez rząd Moraczewskiego *charge d'affaires* w Holandii. Upadek rządu spowodował jednak, że wyznaczonego stanowiska nie objął.

Wynikiem studiów nad Leibnizem była rozprawa pt. *Podstawy metafizyki Leibniza* (1917), a w 1921 r. bronił rozprawę habilitacyjną pt. *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki* (druk: Lwów 1922). Przez następne lata pracował jako nauczyciel łaciny i języka francuskiego w gimnazjach w Krakowie, Zakopanem i Piotrkowie Trybunalskim, później, w latach 1922-1936 nauczał propedeutyki filozofii i języków klasycznych w gimnazjum im. M. Konopnickiej w Warszawie. Równolegle do zajęć w szkolnictwie średnim, wzorem francuskim prowadził wykłady z filozofii i historii filozofii na Uniwersytecie Warszawskim (1928-1936). W 1936 r. Elzenberg przybył do Wilna zaproszony do współpracy przez Tadeusza Czeżowskiego, wówczas wysokiego urzędnika ministerialnego oraz wpływowego profesora tamtejszego uniwersytetu. Począł wykładać etykę, historię filozofii i aksjologię. Działal także na polu społecznym. Wraz z kilkoma przyjaciółmi założył Klub Demokratyczny, a w latach okupacji brał czynny udział w tajnym nauczaniu. Po repatriacji powrócił do Lublina, a po krótkim czasie przyjął stanowisko profesora zwyczajnego w Toruniu, gdzie pracował, z przerwą w latach 1951-1956, do 1960 r., czyli do przejścia na emeryturę. Zmarł w 1967 r. w Warszawie.

Jako filozof chętnie stawał się jej badaczem i historykiem. W dziejach filozofii miał w tym zakresie znakomite wzory postaw mu bliskich. Wśród tych najdawniejszych na uwagę zasługują stoicy, którzy tworzyli największą antyczną szkołę etycznego pesymizmu. Pod ich wpływem napisał, że „dwa tysiące lat, trzy tysiące lat, dziesięć tysięcy lat a dzieło stworzone upadnie; u kresu wszystkiego jest nicość”¹². Gdy w 1952 r. redakcja „Znaku” zwróciła się do filozofa z ankietą, której przydługi tytuł brzmiał: *Jakie książki ostatniego stulecia odegrały decydującą rolę w kształtowaniu mego światopoglądu na świat oraz postawy moralnej?*, odpowiedział, że w młodości, gdy miał lat dwadzieścia, a więc ok. 1907 r., znajdował się pod wpływem Leconte de Lisle’a, Epikteta, Flauberta, Goethego i Nietzschego¹³. Dziwny to zestaw nazwisk, ale nie zaskakuje u młodego człowieka znajdującego się na rozdrożu. Później wyraźniejszy wpływ na jego światopogląd wywarli Renan i Ibsen, a z Polaków szczególnie Wyspiański i Berent,

¹¹ *Ibidem*, s. 126.

¹² *Idem*, *Kłopot z istnieniem*, s. 359.

¹³ Zob. „Znak” 1952, s. 82-85.

dzisiaj prawie zapomniany, którego filozof uważał za jeden z największych umysłów epoki. Nieco później pojawiają się inne nazwiska, wśród nich G.E. Moore, od 1927 r. zaś twórczość M. Gandhiego, którego dzieła filozoficzne i doktrynę etyczną poznał najpierw przez twórczość Romaina Rollanda. Oczywiście jest, że powyższy rejestr nazwisk i dzieł jest na tyle interesujący, że powinien być uwzględniony w ocenie źródeł filozofii Elzenberga.

W środowisku naukowym Elzenberg wyróżniał się niezależnością postawy naukowej. Kiedy na organizowanym w 1927 r. zjeździe filozoficznym w Warszawie głos zabrał Jan Łukasiewicz i wygłosił referat pt. *O metodę w filozofii*, w dyskusji wypowiedział się także Elzenberg, który zauważył, że „u podstaw metody zalecanej przez prof. Łukasiewicza zdaje się tkwić przecenianie szkodliwości błędu dla postępu wiedzy. Wszakże błędy mogą być i bywają korygowane; od błędu gorszy jest strach przed błędem, obezwładniający umysły i hamujący w ten sposób rozwój nauki”. A w 1944 r. odnotował: „Łukasiewicz i jemu podobni widzą w myślicielach przeszłości tylko większe lub mniejsze zbiorniki twierdzeń ścisłych i dowiedzionych, jeśli ta zawartość jest mała, myśliciel się nie liczy w ogóle”¹⁴. W uchwyceniu istoty zjawiska nie można pominąć intuicji i dlatego też określając własną postawę jako racjonalistycznie umiarkowaną, protestował przeciwko terroryzmowi logicznego wyjaśniania. Na tym samym warszawskim zjeździe Elzenberg wystąpił z referatem, w którym bronił wartości myślenia metaforycznego, wskazywał na jakości konkretne, będące trwałym elementem myślenia obrazowego jako przedmiotu poznania. Nie zgadzał się Elzenberg z utożsamianiem kultury z nauką przez środowisko szkoły lwowsko-warszawskiej. Kultura pozwalała realizować wartości autoteliczne, a wiedza naukowa nie może zastąpić innych zjawisk należących do sfery kultury.

Również redukcja zainteresowań filozofii do zagadnień języka nie zyskiwała jego uznania. Pisał:

Filozofia zaczyna się od chwili, kiedy kwestionujemy wartość poznania naukowego, tak jak nauka od chwili kiedyśmy zakwestionowali wartość poznania pospolitego, zmysłowo-rozsądkowego. Bez tego zakwestionowania filozofia mogłaby polegać jedynie na budowaniu syntez z poszczególnych nauk; że zaś te poszczególne nauki ciągle postępują i że ich całokształt dla jednego człowieka zdaje się być niedostępny, więc i te syntezy nie miałyby wielkich szans powagi i trwałości.

Głównym problemem teoretycznym filozofii jest – wedle Elzenberga – stosunek do istnienia. Jest to także najważniejszy problem antropologii filozoficznej. Istnienie, nasze życie ma jednak sens jedynie w złączeniu z określonymi wartościami, „życie ma sens, jeżeli realizuje jakieś wartości”, a w innym miejscu zauważa, że „sens życia się poznaje, ale się go życiu nie nadaje”.

¹⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 339.

Wnioski z tych dwóch twierdzeń były oczywiste. Nasze życie i sam świat nie mają zgoła same z siebie sensu i żadna racjonalna działalność jednostek czy społeczeństw również mu sensu nie nada. Czy na tej podstawie można nazwać Elzenberga antyracjonalistą? Na przykładzie szkoły warszawskiej (zwanej także lwowsko-warszawską) Elzenberg analizował przyczyny, które go odwiodły od racjonalizmu i stał się zwolennikiem postawy przeciwstawnej, a więc irracjonalnej lub, jeszcze lepiej, intuicyjnej. Podzielał pierwszą postawę, gdy pisał monografię o Leibnizu, która zachęciła Witkacego do głębszych studiów *Monadologii*. Stał się również po stronie Russella, a przeciw Bergsonowi. Powoli jednak odchodził od racjonalizmu, który rozumiał bardziej jako postawę etyczną, a nie poznawczą. Na powody swego odejścia od racjonalizmu odpowiedział następująco:

Przyczyny stwierdzałem różne: od samego początku podkopujący poczynania racjonalne sceptycyzm – możliwość wypracowania sobie, na drodze czysto racjonalnej, jakiegś po ludzku przyzwoitej postawy życiowej – niewydolność racjonalizmu przy ujmowaniu zjawisk i rzeczy, które mnie zawsze najwięcej interesowały (indywidualność, zjawiska sztuki) i, w związku z tym, nieodparcie narzucająca się konieczność wprowadzenia do ich opisu elementów irracjonalnych. Dużą jednak rolę – ile że struna przeciągnięta lubi dawać efekt odwrotny – odegrała również szkoła warszawska. Wydało mi się, że racjonalizm został w niej doprowadzony do absurdu i, w rezultacie *j'en ai pris le contre pied*, przerzucając się z pasją na bieżący przeciwny¹⁵.

W przypadku krytykowanej szkoły Elzenberg znalazł rozum „czysty”, algebraiczny, dyskurs zaś bez intuicji. Jeśli jest to prawdą, to jakie jest wyjście z tego pozornego zaufania niemocy? Można się temu wszystkiemu przeciwstawić, powiada Elzenberg, przez właściwe ukształtowanie własnego wnętrza. „Świat jest nieludzki i tępy, bezsensowny i bezcelowy, po bezmyślnej grze kilku eonów skazany na spłynięcie z powrotem do mgławicy, z której się zrodził: gdzież jest gwiazda, która w tej nocy da się uczcić i sens życia przywróci? Gwiazdą jest myśl i poznanie, zdolność oceniania i twórczość, wizja dobra, świętości i piękna”¹⁶.

A więc mamy w przypadku Elzenberga postawę tragiczną, być może nie tak pogłębioną jak u Miguela Unamuno, ale za to bardziej zbliżoną do postaw egzystencjalistów francuskich. Ucieczka od świata miała być remedium na samotność. Stąd tylko krok do przekonania, że nad wszystkim wisi nieuniknione fatum, oznaka śmierci. „Kiedy [...] przed oczyma mi stanie obraz powszechnej zagłady i pomyślę, że cała ta piękność ma swój wyznaczony koniec w zniszczeniu: wtedy dreszcz z tej myśli zrodzony, lęk, niepokój czy melancholia każą mi się skłonić ku filozofii”¹⁷. Mamy więc także motyw boecjańskiego pocieszenia: filozofia, jak widać, spełniać miała podobne zadania, jakie spełniała w stosunku do cesarskiego więźnia. Ale paradoksalnie w innym miejscu

¹⁵ *Ibidem*, s. 340-341.

¹⁶ *Idem*, *Próby kontaktu*, s. 172.

¹⁷ *Idem*, *Kłopot z istnieniem*, s. 60.

filozof zauważa, że „śmierć tym większym bywa postrachem, im życie jest uboższe i bardziej wegetatywne; a im bardziej duchowe, kulturalne, bogate w siły i w pełni rozwinięte, tym lęk przed śmiercią jest mniejszy”. Czy jest tak rzeczywiście? A może jest odwrotnie, że człowiek czynu, odchodząc w krainę cieni, traci jedyną szansę realizacji własnej osobowości poprzez dzieła, czyny, a człowiek wegetatywnie żyjący po prostu odchodzi w niebyt pogodzony ze wszystkim? Czyż wiersz Mecenasa o miłości życia nie oddaje powszechnej prawdy? „I rękę mi okalecz, i nogę wytrąć z biodra, Na grzbiecie garb mi połącz i rozchwiej wszystkie zęby: Póki życie trwa, dobrze jest. To mi zachowaj, Choćbym był wbity na pal” (przekł. Z. Kubiaka).

To właśnie niewiedza i nieznanomość tego, co nas czeka, co tracimy, jest często jedynym źródłem naszego spokoju i pogodzenia się z losem. Nie jest chyba prawdziwe twierdzenie filozofa, który zauważa, że „im piękniejsze tve życie – tym mniej go będziesz żałował”. Ale lęk przed samą śmiercią może być źródłem wyższych aspiracji. Wydaje się, że usiłowania Elzenberga zmierzające do rozwijania tego lęku i poszukiwanie laickiego pocieszenia są nie tylko odnowieniem starych tropów, ale i nowych, współczesnych mu wypowiedzi filozofów. W postawie Elzenberga dostrzegamy bowiem nie tylko echo listu Epikura do Menojkosa, ale i tekstów Seneki. „Świat jest wielkim złem, ale jeśli nie ma mnie, to mojej śmierci także nie ma”¹⁸.

Wraz ze śmiercią jednostkową gaśnie świadomość, także dotycząca własnego istnienia. „Nie jest subiektywnym złem nieistnienie. Ale my to sobie wyobrażamy jakoś inaczej, dziwacznie, jak gdyby ze śmiercią wszystko zniknęło a sama naga świadomość trwała, mając za treść jedyną to swoje pozbawienie wszelkiej treści, tę swoją nagość”.

Podobnie jak Kotarbiński, Elzenberg głosił prawo jednostki do samobójstwa, które, o dziwo, widział jako źródło i wyraz własnej wolności, jako jej odzyskanie. Była to szczególnie mętna myśl przewidziana jednak – podobnie jak w przypadku Kotarbińskiego – dla drugich. Filozof bowiem znowu za Seneką zauważał, że samobójstwo jest niekiedy, w pewnych sytuacjach ostatnią linią obrony, stanowi dla jednostki rękojmię, że poniżej pewnego punktu poniżenia, upokorzenia nikt jej już zepchnąć nie może. Krytycy zauważają słusznie niekoherentność tego stanowiska z poprzednimi wypowiedziami. Przecież ten, kto wybiera świadomie śmierć i sobie ją zadaje, wybiera nicość, a nie wolność, gdyż aby być wolnym, to trzeba ją przecie odczuwać. Człowiek samobójca, powiadają, to człowiek zniewolony, który wybrał własne unicestwienie. Samobójstwo, powiadają inni, to także ucieczka od odpowiedzialności, problemów, jakie niesie ze sobą życie, praca, to niekiedy także próba ukarania bliźnich, otoczenia, społeczeństwa za doznane rzeczywiście czy też wymagane cierpienia.

Pojęcie wartości jest główną kategorią aksjologii Elzenberga. Znaczenie wartości w jego systemie było zgodne z tradycją wielkich nurtów estetycznych i etycznych, które

¹⁸ *Ibidem*, s. 37.

podobnie wysoko stawiały wartość, identyfikując ją nie tylko z pięknem, ale i z dobrem. A więc wartości jakieś jednak są. Czym jest ta i inna wartość, kiedy należy ich przestrzegać i o jakie trzeba nam zabiegać? Wartości dzielił na utylitarne, mające charakter praktyczny oraz na wartości perfekcyjne. Pierwsze były „rodzajem odpowiedniości między naturą rzeczy ocenianej a każdorazowym pragnieniem czy potrzebami”. Jest to wartość względna, gdyż zawsze jest dla kogoś, zawsze spełnia funkcję użytkową. Jedynie wartość perfekcyjna ma wartość bezwzględna. „Sądy o wartości perfekcyjnej służą za zupełnie wystarczające uzasadnienie dla sądów stwierdzających, że powinno być tak, że tak trzeba. Dana wartość perfekcyjna, czy da się, czy nie da się urzeczywistnić, w zasadzie powinna być urzeczywistniona”¹⁹. Są to wartości ważniejsze od wartości utylitarnych, uzasadniają bowiem powinności i zawierają wewnętrzny nakaz ich urzeczywistnienia. „Zasadniczy rys mojej aksjologii, to nie żadne dobro do osiągnięcia tylko dobro do spełnienia, do realizacji, ludzkość ma obowiązek (i obowiązki). Moja aksjologia jest teorią powołania i obowiązku ludzkości”. A więc w samych wartościach perfekcyjnych tkwią mechanizmy nakazujące takie, a nie inne postępowanie. Determinizm ten dochodzi do głosu przede wszystkim w zakresie kultury, która obejmuje rzeczy będące wartościami dla człowieka. Głównym jednakże motorem działania w tym przypadku będzie dążenie do uzyskania sławy, uznania, a także możliwość stworzenia wyższej jakościowo wspólnoty z innymi ludźmi. Elzenberg podobnie jak Kant uważał, że dominującą cechą wartości jest, że istnieje ona sama dla siebie i stąd jej „celowa bezcelowość”. Ale widział ją również po platońsku, „jako coś niezależnego od nas i od takiego czy innego między nami a przedmiotem stosunku, coś co tkwiłoby w przedmiocie i wtedy, gdyby istniał on na świecie jeden”²⁰. Kultura obejmuje wartości bezwzględne i „rzecz obdarzona taką wartością nie może już bez szkody być albo nie być; taka rzecz powinna być, jest właściwie nieodłączna od jej pojęcia”. Nie przekonała go jednak do końca ta teza, wynikająca z rozumowania N. Hartmanna, dla którego nieodłączną cechą tego, co wartościowe, miało być istnienie albo – lepiej powiedzmy – wprowadzenie w istnienie. Taki to obowiązek wobec kultury spoczywa na człowieku i „jeżeli się od tworzenia kultury uchylimy, to kultury nie będzie: za nas nikt jej nie wywiedzie z niebytu [...], w razie wysiłku, są szanse stworzenia kultury; w razie wstrzymania się, nie ma żadnej”. Elzenberg należał do tej grupy filozofów, którzy w sporze między *bios theoretikos* a *bios praktikos* wybrali życie wewnętrzne. *Via contemplativa* niewątpliwie była główną sferą jego działalności. Zachętą dla takiego, a nie innego wyboru mogły być już jego wczesne lektury Maine de Birana, który akcentował wartość przeżycia i doświadczeń wewnętrznych. Postawa taka była często przedmiotem krytyki. Leon Chwistek celnie zauważył w swojej rozprawie pt.

¹⁹ *Idem, Wartość i człowiek*, s. 11.

²⁰ *Ibidem*, s. 151.

Zagadnienia kultury duchowej w Polsce, że „do tego, abyśmy mogli korzystać z życia w całym tego słowa znaczeniu, potrzeba, aby pewna grupa ludzi znajdowała się poza życiem, w świecie marzeń i abstrakcji, bo użyteczność na dalszą metę tkwi w tych marzycielach i abstrakcjonistach”. Z życiem wewnętrznym jest związane przeżycie piękna. Pogląd ten narzucał wysokie wymagania, jakie filozof stawiał twórcom, a szerzej, twórczości artystycznej, która powinna być wolna od zobowiązań społecznych. Twórczość artystyczna najwyższego lotu jest ze swej istoty, wskazywał, służbą społeczną. A więc zwalczał wulgarnie rozumienie sztuki i jej związków z tzw. życiem. Przedmiot piękny, podobnie jak sama twórczość, nie potrzebuje żadnego dodatkowego uzasadnienia dla swego istnienia. Przedmiot piękny uzasadnia swojej istnienie wystarczająco tym, że jest piękny i niczym więcej. Do sfer idealnego piękna główny trakt wiedzie poprzez dzieła sztuki, które są słabym odbiciem piękna wiecznego. Jest to jednak piękno mniej trwałe, gdyż przemijalne. Pozostaje więc piękno idealne jako cel naszych wysiłków. Ono tylko jest godne tego, aby spełniało nasze marzenia. Łatwo stwierdzić, że była to aksjologia indywidualistyczna i subiektywna. Jego kontrowersja ze Stanisławem Ossowskim w 1936 r. doprowadziła do wyjaśnienia, że „ustalenie wartości estetycznych jest zjawiskiem z zakresu raczej działania niż poznawania”, chociaż właśnie poprzez poznanie najpierw ustala się wartości, a właściwie ich „tablice”. Podjął także rozważania nad istotą doskonałości etycznej, która pozwoliła mu na sformułowanie kilku zaleceń o charakterze praktycznym. Były one konsekwencją analizy systemu etycznego Gandhiego, która doprowadziła filozofa do krytyki pacyfizmu za niedostrzeganie przemocy i gwałtów. Łagodne metody walki hinduskiego reformatora natomiast, zdolność do ponoszenia ofiary, wrażliwość moralna były dla Elzenberga ideałem moralnym najwyższej próby.

W etyce i estetyce Elzenberg był więc rzadkim przykładem idealisty. Przyjmował bowiem istnienie wartości absolutnych, których urzeczywistnienie uważał za główny cel działania, chociaż „człowiek realizuje się w myśleniu, a nie w wynikach swego myślenia”. Nic też dziwnego, że mimo wszystkich zakłęb obca mu była praktyka społeczna. Działanie, które akceptował, zachodziło jedynie w wymiarze kultury. Wartości absolutne mogą bowiem być przeżywane jedynie przez jednostkę, która do końca pozostaje samotna. Samotność w jej walce o własną doskonałość, przeciwko światu i własnym ograniczeniom była myślą wspólną dla wielu egzystencjalistów. Odnotujmy to, że Elzenberg nawiązywał niewątpliwie do tych wątków.

Powtarzanie jednak tych haseł, które były oryginalne w twórczości Kierkegaarda czy innych jego naśladowców, w epoce pieców krematoryjnych było jednak ucieczką od realnych problemów. Myśli tych wczesnych egzystencjalistów Elzenberg przejął jedynie połowicznie, unikając wyciągnięcia wszystkich wniosków praktycznych. Nie miał więc tej odwagi, jaką prezentował krytykowany przezeń Jean Paul Sartre. Postawa tragiczna znajduje w ten sposób potwierdzenie w głęboko pesymistycznej wizji

dziejów, ludzkości i roli jednostki. Podmiot pozostaje osamotniony, stąd różnorakie lęki i obawy, także przekonanie o nieuchronnym końcu wszystkiego. Jest więc samotny, gdyż „kto pracuje nad ukształtowaniem samego siebie, ten jest sam”. Wizja człowieka-monady jedynie częściowo wiązała Elzenberga z Jaspersem, którego teoretyczne inspiracje były jednak odmienne.

Podobnie złożony był stosunek filozofa do religii. Powiadał, że „wierzyć nie wolno, wszelka wiara jest niemoralna”. Przeciwny był także redukcji religii do zadań etycznych. Za Aureliuszem Augustynem, człowiekiem mającym pewne doświadczenie w tym zakresie, powie, że „do świętości wiedzie droga przez grzech, człowiek uczciwy zaś nie grzeszy, ale też jest tylko uczciwy”. Był przeciwny religii instytucjonalnej, ale także ateizm krytykował za to, że na miejsce Boga wprowadzał ludzkość i człowieka.

Jego filozofia wartości najszerze zastosowanie znalazła w teorii kultury. Na kulturę bowiem składają się wartości trwałe, a więc niezależne od historii. Nie cenił jednak kultury masowej, jej przeciwieństwem miała być kultura jednostek twórczych. Estetyzm filozofa zwracał się również przeciwko programowi neopozytywistycznemu, który zwalczał estetykę rozmiłowaną w tworzeniu nowych pojęć. Był także przeciwnikiem hedonizmu etycznego Kotarbińskiego, który głosił potrzebę walki i zapobiegania cierpieniom. Elzenberg wskazywał, że tezy te są „uderzeniem w kulturę”, a „jeśli życie ma się w całości wyczerpać w obronie przed klęską, to jedyną wynikającą stąd dyrektywą rozumną jest: odwrócić się do niego plecami”²¹.

Krytyka ta była ostra, doskonała w formie i twardo uderzała w podstawy systemu etycznego Kotarbińskiego. Odnotujmy w tym miejscu jedynie to, że nie wywołała ona żadnej reakcji Kotarbińskiego i jego uczniów, wśród których znajdowali się także etycy. O stosunku tego środowiska do filozofa świadczy fakt, że Ossowska w żadnej ze swoich poważnych monografii, w których analizuje m.in. różnorakie odcienie hedonizmu i krytyki tej postawy, nie odnotowała rozważań Elzenberga. Polskie środowisko filozoficzne, szczególnie to tradycyjne, hołdowało innym wzorom.

Lektura pism Elzenberga nie jest rzeczą łatwą. Nie przypomina w niczym platońskiego sympozjonu. I to nie tylko ze względu na swoje podteksty filozoficzne. Zmusza bowiem do refleksji i wysiłku. Pozostawił po sobie teksty zróżnicowanej wartości, wiele jednak wśród nich diamentów. Był rzadkim zjawiskiem w polskiej filozofii i powiedzmy jasno, że niedocenionym za życia.

Zarzucano jego koncepcjom m.in., że człowiek w jego wizji staje się człowiekiem tylko na mocy przynależności do ponadczasowej sfery wartości. W ten sposób więź między przeszłością a przyszłością, więź występująca w historii kształtować się nie mogła na podstawie rozwoju zachodzącego w niej samej, ale przez idealną sferę wartości wznoszącą się ponad historią. Był to bez wątpienia obraz platoński. Ludzie

²¹ *Ibidem*, s. 135.

jednak niechętnie podporządkowują się dyktatowi takiego idealnego świata wartości, jeśli wiedzą, że to głównie dzięki własnej działalności wytwarzają różnorakie dobra zaspokajające ich różne potrzeby.

Samo zaś pojęcie wartości stanowiło w tej krytyce twór ideologiczny, produkt świadomości fałszywej, chociaż zawierało racjonalne ziarno w mglistym świecie iluzji. Wartość w ujęciu Elzenberga nie była kategorią oderwaną, wprost przeciwnie, stała się zaangażowaną, a więc ideologicznie zdeterminowaną oceną, subiektywnym i iluzorycznym odzwierciedleniem stosunków społecznych. Stąd też filozofia wartości Elzenberga spełniała nie tylko funkcje poznawcze. Był monistą aksjologicznym, widział jedność piękną, prawdy, wartości estetycznej i wartości etycznej.

Wyznawał soteryczny ideał moralny, racjonalnymi argumentami jednak zwalczał irracjonalizm. Próbując określić egzystencjalne korzenie aksjologii, jako aksjolog właśnie mieści się w tym nurcie rozważań, który biegnie od Lotzego do Rickerta. Filozofowie ci uznawali wartość za irracjonalną i formalną rzeczywistość. Powiadali także, że powinna ona być, ale nie istnieje.

Był myślicielem, który uważał, że znajdzie własną, wymarzoną Kastalię. Przeszedł długą ewolucję poglądów i podobnie jak *magister ludi* Knecht poszukiwania swoje zakończył tragicznie. Tragedią jest bowiem dla filozofa, gdy dzieło jego nie trafia do otoczenia, ponieważ „filozof nie może ignorować, że go ignorują”.

Kazimierz Ajdukiewicz, czyli polska wersja filozofii analitycznej

Szkoła lwowsko-warszawska była na gruncie polskim zjawiskiem wyjątkowym. Nie miała żadnych wzorów rodzimych i tradycji, powstała jak feniks z popiołów, jako owoc działań Kazimierza Twardowskiego i zespołu skupionych wokół mistrza uczniów. Nic jednak nie łączyło szkoły z Kołem Wiedeńskim, była tworem oryginalnym i samodzielnym. O tym, że już przed ostatnią wojną na ten temat musiały istnieć wątpliwości, świadczą uwagi jej członków. Jan Łukasiewicz w 1936 r. zauważył: „Słusznie powiedział prof. Ajdukiewicz, pisząc o logistycznym irracjonalizmie w Polsce, że nie zna żadnego filozofa, który by rzeczowe tezy Koła Wiedeńskiego uznał za swoje własne. Jesteśmy, jak się zdaje, za trzeźwi na to”. Podobnie uważał Zygmunt Zawirski:

Filozofowie polscy [...] byli traktowani przez przedstawicieli neopozytywizmu jako zbliżeni do ich stanowiska. Było w tym trochę racji, ale nie za wiele, albowiem polska filozofia naukowa nie podzielała najważniejszego punktu zarówno pozytywizmu nowego, jak i starego. Do istoty pozytywizmu należy bowiem nastawienie skrajnie antymetafizyczne; tymczasem polska filozofia naukowa nie wyklucza możliwości, że przynajmniej niektóre zagadnienia tradycyjnej metafizyki [...] należy traktować naukowo.

Sam zaś Ajdukiewicz za główne zadanie szkoły uważał walkę z irracjonalizmem.

Nie znam mianowicie żadnego polskiego filozofa, który by przyswoił sobie i zaakceptował merytoryczne tezy Koła Wiedeńskiego; pokrewieństwo między niektórymi polskimi filozofami a Kołem Wiedeńskim polega co najwyżej na podobieństwie postawy metodologicznej i pokrewieństwie rozważanych zagadnień. Jako rysy charakterystyczne tej postawy należałoby wymienić: po pierwsze – antyirracjonalizm, a więc postulat uznawania tylko twierdzeń, które są uzasadnione w sposób dostępny kontroli; po wtóre – postulat jasności pojęciowej i językowej ścisłości [...]. Oprócz tych dwóch rysów należy szczególnie podkreślić jako trzeci przyswojenie sobie logistycznego aparatu pojęciowego i wybitny wpływ logiki symbolicznej. Odnośnie zaś do zakresu zagadnień na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia, których przedmiotem jest poznanie naukowe, a więc problematyka tzw. badań metateoretycznych. Wiąże się z tym zainteresowanie semantyką mającą swe źródła w przekonaniu, że samo poznanie daje się badać tylko poprzez rozważanie jego słownego wyrazu. W ścisłym związku z powyższym pozostają dociekania nad podstawami nauk, a więc już nie metateoretyczne, lecz intrateoretyczne zajmowanie się podstawowymi partiami poszczególnych nauk, a w szczególności dedukcyjnych.

A więc szkoła lwowsko-warszawska nie była żadną filią Koła Wiedeńskiego. Jak zauważa J. Woleński w swojej monografii poświęconej szkole, Twardowski począł formować własną szkołę co najmniej ćwierćwiecze przed ogłoszeniem słynnego Manifestu Szkoły Wiedeńskiej w 1929 r. Ten sam badacz pisze także, że szkoła była bliższa późnemu Wittgensteinowi niż neopozytywizmowi¹.

Kazimierz Ajdukiewicz należał do pierwszego zespołu uczniów K. Twardowskiego i wraz z T. Kotarbińskim przyczynił się do rozwoju szkoły lwowskiej, gdy zabrakło mistrza i zmieniły się warunki.

Kazimierz Ajdukiewicz urodził się w 1890 w Tarnopolu. Gimnazjum i studia uniwersyteckie ukończył we Lwowie w latach 1908-1913, gdzie uczył się pod kierunkiem K. Twardowskiego, J. Łukasiewicza, M. Smoluchowskiego. Doktoryzował się we Lwowie na podstawie pracy pt. *Aprioryzm przestrzeni u Kanta a zagadnienie genezy charakteru przestrzennego wyobrażeń*. Wyjeżdżając po raz pierwszy na dłuższy pobyt za granicę, „miał już ustalone w umyśle zarysy wdrożonej przez studia lwowskie metody, i co więcej, ustaloną treść umiłowań”². Lata 1913-1914 spędził w Getyndze, gdzie zaznajomił się bliżej z filozofią Husserla i słuchał wykładów Dawida Hilberta. Zdaniem R. Ingardena jednak, który również przebywał wtedy w Getyndze, nie ma żadnych podstaw do włączenia Ajdukiewicza do grona uczniów Husserla. Nowsze badania jednak wskazują, że wpływ Husserla miał później przejawiać się w zakresie semiotyki, Ajdukiewicz miał bowiem podjąć jego teorię kategorii semantycznych³. W czasie I wojny światowej służył jako oficer w artylerii austriackiej, potem w wojsku polskim. W 1920 r. ożenił się z Marią Twardowską, córką swego mistrza, rok później zaś habilitował się na podstawie rozprawy pt. *Z metodologii nauk dedukcyjnych*. Później wykładał we Lwowie i Warszawie. Nowa wojna zastała go we Lwowie, a w 1945 r. przybył do Krakowa. Podjął pracę na uczelni poznańskiej, kierując katedrą teorii i metodologii nauk. Został także wybrany rektorem uczelni w latach 1948-1952. W okresie 1955-1963 kierował Zakładem Logiki w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie. Do końca swoich dni był czynny, zmarł w 1963 r. Należał do grona pierwszych uczniów Twardowskiego, który był twórcą szkoły lwowsko-warszawskiej. Ogólna postawa Twardowskiego była brentanowska, stąd też zrozumiałe, także w środowisku lwowskim, uznanie arystotelesowskiej koncepcji prawdy i postulatów walki o jasność wypowiedzania się w samej filozofii. Postawa ta, oprócz zrozumiałych walo-

¹ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 298.

² T. Kotarbiński, *O Kazimierzu Ajdukiewiczu*, [w:] *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, Warszawa 1964, s. 8.

³ Pierwszy zwrócił uwagę na takie powiązania J. Woleński, *Summa Phaenomenologiae*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, t. XXVII, z. 1, s. 185. Zdaniem A. Olecha natomiast K. Ajdukiewicz nawiązywał do husserlowskiego rozumienia aktu intencjonalnego, definicji znaczenia, rozróżnień dotyczących kategorii wyrażań. Zob. A. Olech, *W sprawie „jasnego i niejasnego stylu filozofowania” K. Twardowskiego*, „Principia” 1992, t. V, s. 85-95.

rów nauczycielskich, prowadziła jednak do likwidacji tradycyjnych terenów filozofii. Bliski nauczycielowi i jego uczniom był także krytycyzm kantowski, który wyznaczał w ten sposób główne podstawy ich epistemologii. Filozofię zaś widzieli jako dyscyplinę naukową, a taką miała się ona dopiero stać, gdy będzie się przestrzegać krytycyzmu i uzna empiryzm jako uzupełnienie racjonalizmu.

Z tezami tymi związana była dbałość o „jasne i wyraźne” rozumienie i używanie słów, co miało także likwidować tradycyjną problematykę metafizyczną. Ta bowiem wynikała najczęściej z nieporozumień językowych. W ten sposób, dzięki nowej semiotyce, szkoła lwowska zamierzała uratować i odnowić filozofię. Nowa, naukowa filozofia miała być realizacją dawnych haseł oraz wymagała nowego języka, jeśli dawny jej język prowadził tylekroć do jawnych nieporozumień. Język potoczny musiał więc ulec reformie, a pomocna w tych przekształceniach miała być logika.

Poglądy takie wpłynęły na stanowisko Ajdukiewicza, który naukę uważał za logicznie uporządkowany system wyrażeń języka. Stąd swoje zadanie upatrywał w logicznej analizie języka nauki, która stawała się swoistą metafizologią. Ajdukiewicz patrzył na zadania tej analizy szerszej od radykalnego skrzydła filozofii analitycznej, która ograniczała się wyłącznie – w ujęciu Wittgensteina – do analizy samego języka nauki.

Swoje zadanie widział w połączeniu tej analizy z przewartościowaniem najważniejszych problemów filozofii. Język potoczny, ale poddany kontroli logiki miał być warunkiem zachowania intersubiektywności samej filozofii i filozofowania. Intersubiektywność, tu dość osobliwie pojmowana, stawała się warunkiem poznania racjonalnego. Stąd też Ajdukiewicz zwał swoją postawę logistycznym antyirracjonalizmem.

Wszystkie dalsze idee opierają się na koncepcji racjonalności. Miała ona dwie tezy: wiedza racjonalna powinna być intersubiektywnie komunikowalna, czyli przekazywalna przez podmioty, a także musi ona być sprawdzalna.

Poznaniem naukowym jest tylko taka treść myślowa, która po pierwsze daje się drugiemu zakomunikować w słowach zrozumiałych dosłownie, bez przerośni, porównań i innych półśrodków przekazywania myśli. Po drugie – do tytułu poznania rościć sobie może pretensję tylko takie twierdzenie, o którego słuszności lub niesłuszności może się w zasadzie przekonać każdy, jeśli tylko się znajdzie w odpowiednich warunkach zewnętrznych. Słowem, poznanie naukowe jest intersubiektywnie komunikowalne i *intersubiektywnie sprawdzalne*⁴.

W odczycie pt. *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce* z 1934 r., kiedy Ajdukiewicz analizował podobieństwa między Wiener Kreis a szkołą lwowsko-warszawską, za szczególnie istotne dla szkoły warszawskiej uznał trzy następujące stanowiska: 1) antyirracjonalizm, który sprowadzał się do uznawania tylko takich twierdzeń, które są uzasadnione w sposób dostępny kontroli intersubiektywnej; 2) postulat jasności

⁴ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1947, s. 72.

pojęciowej i ściśłości językowej; 3) przyswojenie aparatu logicznego i przejście metod logiki symbolicznej⁵.

Ajdukiewicz pozostał wierny swej metodologii naukowej wbrew skrajnym i nietrafnym opiniom krytyków. W latach pięćdziesiątych bowiem szkoła lwowska, której przedstawicielem głównym był niewątpliwie Ajdukiewicz, stała się przedmiotem ideologicznej krytyki. Herold tych ataków, A. Schaff wskazywał, że

wokół szkoły lwowsko-warszawskiej wytworzył się pewien „mit”, którym otaczają ją sfery intelektualne, w szczególności uniwersyteckie. Wskutek tego doktryna wybitnie oderwana, ezoteryczna, mogła wywrzeć szerszy wpływ na kształtowanie oblicza naszej nauki i umysłów naszej inteligencji i w ten sposób – pośrednio – znaleźć szerszy wydźwięk społeczny⁶.

Głównym przeciwnikiem tego krytyka w tym czasie, który nieraz będzie zabierał głos i powoływał się na prace „wielkiego językoznawcy”, był jednak radykalny konwencjonalizm Ajdukiewicza. Konwencjonalizm miał być konsekwencją wyznawanej przezeń idealistycznej semantyki. Skądinąd interesujące jest prześledzenie tej krytyki i odpowiedzi Ajdukiewicza ze względu na to, że dość jednoznacznie określił on swoje stanowisko filozoficzne, powołując się na argumenty bardziej zrozumiałe. Schaff natomiast pisał: „błędem Ajdukiewicza było dodanie do postulatu analizy znaczeniowej języka dodatkowego założenia, iż język jest jedynym przedmiotem badania, i uczynienie z analizy semantycznej założenia, w dodatku opacznie, idealistycznie pojętej, radykalnego środka, swoistego panaceum na spory światopoglądowe”.

Ajdukiewicz odpowiedział Schaffowi rok później, w jednym z kolejnych numerów „Myśli Filozoficznej”, godnie i spokojnie wykazując, że nie tylko nie twierdził, że „jedynym przedmiotem badania jest język”, ale także nigdy nie podał „metody tłumaczenia zdań o rzeczywistości pozajęzykowej na zdania o języku”⁷. Zdawał sobie niewątpliwie sprawę, że zajmował stanowisko przeciwne temu, jakie usiłowano mu sugerować. W rozprawie, która była przedmiotem krytycznej analizy Schaffa, pt. *Transcendentalny idealizm w sformułowaniu semantycznym*, Ajdukiewicz bowiem krytykował „konkretną próbę sprowadzenia zdań o rzeczywistości do zdań o języku”, uznając ją w całości za nietrafną⁸.

Problematyka, którą się zajmowałem, jest inna niż ta, którą się zajmują filozofowie marksiści. Inna problematyka wymaga innych metod. Ale to, co jest inne, nie jest koniecznie sprzeczne i może być bliskie. To, co ja głosiłem, było często inne niż doktryna materialistyczna, ale nie było z nią sprzeczne, gdyż brało na warsztat inne zagadnienia. Było inne, ale mimo to powinno być przez materialistę przyjęte przychylnie, walczyło bowiem z tym samym przeciwnikiem,

⁵ *Idem*, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, R. 37, s. 399.

⁶ A. Schaff, *Poglądy filozoficzne K. Ajdukiewicza*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 1(3), s. 210.

⁷ K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 2(8), s. 292-334; cyt. wedle przedruku w: *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1965, s. 155-191.

⁸ *Idem*, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa*, s. 156 i nn.

z którym walczy materializm, i wskazywało tę samą metodę urabiania poglądu na świat, którą i materializm uznaje za słuszną. Tak samo jak materializm domagam się bowiem oparcia poglądu na świat na fundamencie racjonalnym, a nie irracjonalnym, i nie chcę opierać poglądu na świat na refleksji nad poznaniem, jak to czyni wielu nowoczesnych filozofów, ale pragnę go oprzeć na empirycznym, na doświadczeniu i praktyce opartym badaniu rzeczywistości, jakiego najwyższy wykwit stanowią nauki – tak samo, jak to czyni materializm⁹.

Tak wyjaśniał swoje stanowisko w odpowiedzi na krytykę Adama Schaffa.

W tej samej refutacji krytyki pisał również o swoim wkładzie do filozofii języka: „Mój wkład do nauki o języku polega w zasadzie tylko na zwróceniu uwagi na fakt, że od sposobu, w jaki się rozumie wyrazy, a więc od znaczenia, w jakim się ich używa, zależy sposób posługiwania się nimi”. A miał w tym zakresie osiągnięcia na skalę światową. Słusznie tedy jest zaliczany do największych logików naszego stulecia. Już w rozprawach, jakie drukował w wiedeńskim „Erkenntnis”, wystąpił przeciwko syntaktycznej teorii znaczenia, jaką głosiło Koło Wiedeńskie. Krytykował też Carnapa, którego zdaniem język można jednoznacznie opisać przez odwołanie się tylko do słownictwa i reguł rządzących składnią. Jego zdaniem natomiast znaczenie wyrazów określa sposób ich użycia. Bliżej także określił rodzaje takich dyrektyw, pozwalających przyporządkować wyrażeniom odpowiednie znaczenia. Wyróżnił więc dyrektywy aksjomatyczne, dedukcyjne i empiryczne. W analizie znaczenia wyrażenia pojmowanego jako sposób jego użycia Ajdukiewicz doszedł do identycznych wniosków niezależnie od Wittgensteina. Rezultaty drugiego okresu działalności angielskiego filozofa, tj. po 1930 r., ogłoszono dopiero po jego śmierci, w pracy pt. *Dociekania filozoficzne*. Wittgenstein zaproponował tam nową metodę dla filozofii, która miała polegać na badaniu sposobu używania w języku naturalnym terminów, jakich używa się w filozofii. Doszedł do wniosku, że nie istnieje zasadniczo jakaś naturalna rola danego słowa, a więc właściwość rozumienia danego wyrażenia można odnieść jedynie do ogólnie przyjętych sposobów posługiwania się nim. Jeżeli więc wiemy, w jakich sytuacjach użycie danego zdania jest poprawne, a w jakich jest niepoprawne, to znamy tym samym znaczenie tych zdań. Nie można zatem wyjaśnić znaczenia słowa bez odwoływania się do reguł użycia danego języka. Badacze tych rozwiązań wskazują, że teoria języka Wittgensteina opierała się na behawiorystycznej koncepcji umysłu, która w zakresie „procesów językowych doprowadziła do utożsamienia rozumienia z pewną reakcją na bodziec”. Różnice między Wittgensteinem a Ajdukiewiczem dotyczyły możliwości zdefiniowania znaczenia. Wittgenstein takiej możliwości nie dostrzegł i dlatego mówił o sposobie użycia wyrażenia, Ajdukiewicz zaś to wyrażenie wykorzystał dla skonstruowania definicji. Różne też były u tych myślicieli rozumienie języka i jego reguł. Polski filozof podał również najbardziej wyczerpującą semiotyczną

⁹ *Ibidem*, s. 190-191.

i metodologiczną charakterystykę pytań, stając się w tym zakresie jednym z pionierów badań tych zagadnień. Opierając się na analizie struktury składniowej pytań, wprowadził rozróżnienie zdań pytajnych na pytania wymagające dopełnienia i takie, które wymagają rozstrzygnięcia.

Jednak głównym terenem jego penetracji były powiązania epistemologii z filozofią języka. Okazał się w tym zakresie myślicielem twórczym i oryginalnym. Cechy te najwcześniej pojawiały się w pracy habilitacyjnej, pisanej pod wpływem idei Hilberta, w której zapoczątkował strukturalną metodę definiowania pojęć metodologicznych, jak np. pojęcia dowodu i pojęcia wynikania, niesprzeczności i istnienia przedmiotów matematycznych. Jej duży fragment został wydany pt. *O pojęciu dowodu*. Była pierwszą polską rozprawą z zakresu metodologii nauk dedukcyjnych. W rozprawie pt. *Założenia logiki tradycyjnej* zajął się modyfikacją reguł dowodzenia, wykazał w niej m.in., że negatywna część logiki tradycyjnej wymaga egzystencjalnego założenia o istnieniu co najmniej trzech indywidualów. Zajmował się także metodologią nauki i tzw. metodologią rozumiejącą.

Metodologia rozumiejąca próbowała odpowiedzieć na pytanie, dlaczego pewne zabiegi są oceniane jako trafne, a inne zaś jako chybione. Rozprawą pt. *W sprawie uniwersaliów* oraz w recenzji *Elementów* Kotarbińskiego Ajdukiewicz wystąpił z krytyką reizmu Kotarbińskiego i Leśniewskiego. Była ona na tyle skuteczna, że autorzy tej koncepcji złagodzili pierwotną jej formę. Koncepcja filozoficzna Ajdukiewicza z lat międzywojennych została wyłożona w pracach pt. *Język i znaczenie, Obraz świata i aparatura pojęciowa* i *Naukowa perspektywa świata* z 1934 r. „Wysiłek swój skierowałem na to, by pokazać, że dla każdego języka istnieją pewne dotyczące uznawania zdań reguły, które w danym języku obowiązują w tym sensie, że kto by je pogwałcił, nie mówiłby przez to owym językiem”¹⁰.

Konsekwencje tego stanowiska nie zawsze były zrozumiałe, szczególnie przez jego krytyków-marksistów niemających właściwego przygotowania logicznego, wiodły więc do wielu nieporozumień, a interpretację Ajdukiewicza napiętnowano jako idealizm. W wyjaśnieniach Ajdukiewicz dodawał, że „idealizmem było nie to, co ja twierdziłem, lecz to, co na miejsce mego twierdzenia podsunięto”. Był bowiem przeciwnikiem idealizmu obiektywnego, którego źródła poznawcze analizował krytycznie w pracy pt. *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, w której wykazał, że źródłem tej formy idealizmu jest pomieszanie pojęć prawdy i tezy.

Wspomnieliśmy już o krytyce poglądów filozoficznych, którą sformułował A. Schaff. Drobiazgowa analiza wysuniętych argumentów wykazała nie tylko, że ich autor popełnia szkolne błędy w rozumowaniu, ale dowodziła również, że nie są one fundowane na argumentacji weryfikowalnej. „Prześledziliśmy wszelkie toki myśli, przedstawione

¹⁰ *Idem, Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1960, s. VII.

przez prof. Schaffa w rozdziale poświęconym »semantyce idealistycznej«, aby znaleźć uzasadnienie postawionych moim poglądom semantycznym zarzutów, w szczególności zaś, aby znaleźć uzasadnienie zarzutu idealizmu, i musimy wyznaczyć, że uzasadnienia takiego nie udało się nam znaleźć”. A dalej Ajdukiewicz dowodził, że

zarzut pierwszy wytykał mi, że mój pogląd na rolę reguł języka w procesie dochodzenia do zdań uznanych przedstawia się jako „aprioryzm językowy”, wedle którego dla osiągnięcia pełnego poznania wystarczyłoby opanowanie języka i jego reguł oraz wytrwałe operowanie tymi regułami, a nie byłby potrzebny żaden apel do doświadczenia i do rzeczywistości. Zarzut ten okazał się niesłuszny.

Ale i następny zarzut okazał się nietrafny, a dotyczył on tego, jakoby Ajdukiewicz przekreślał „właściwą problematykę poznania, zastępując ją przez analizę językową, i czyniąc z tej analizy panaceum na wszelkie zagadnienia światopoglądowe”¹¹.

Krytyka też idealizmu obiektywnego pozwoliła Ajdukiewiczowi sformułować oryginalny program semantycznej teorii poznania. Poznanie ludzkie jest ściśle związane ze słowem. Bez słowa jako takiego nie ma poznania, a samo poznanie polega na wypowiedzaniu, uznawaniu bądź odrzucaniu zdań. Wiedza jest w ten sposób sumą uznawanych zdań. Dalsza analiza wiodła Ajdukiewicza do uznania tego, że podstawą poznania jest przede wszystkim znaczenie zdania, czyli sąd w sensie logicznym. Krok dalszy wiodł do przyjęcia kategorii znaczenia, jako podstawowej dla wyjaśnienia powiązań epistemologii z filozofią języka. Ale Ajdukiewicz rozumiał znaczenia jako element przysługujący wyrażeniom w sposób trwały, tj. niezależny od poglądów tych lub owych jednostek. Znaczenie więc wyznacza reguły posługiwania się językiem, czyli tzw. dyrektywy znaczeniowe. Odrzucenie dowolnego zdania wbrew dyrektywie jest tożsame z odrzuceniem znaczeń wyrażen językowych tego języka, w którym to zdanie wypowiedziano. A więc znaczenie jest zawsze określonym znaczeniem przyjętym w pewnym języku i dyrektywy muszą odpowiadać temu językowi.

W powyższej analizie Ajdukiewicz napotykał jednak kilka istotnych trudności. Jedną z nich był niedorozwój pojęć semantyki, które zmuszały go do zastępowania pojęcia prawdziwości zdań pojęciem bardziej wygodnym, a mianowicie uznawania zdań. Nie poszedł więc drogą Wittgensteina i jego zwolenników, którzy rozwijali analizę logicznej składni, ale począł analizować język od strony jego użytkowników. Stąd konkluzja tych analiz wiodła do oparcia teorii języka na pragmatyce, czyli jego użyteczności. Dopiero sformułowania i osiągnięcia A. Tarskiego w zakresie teorii prawdy umożliwiły Ajdukiewiczowi wprowadzenie do tych rozważań pojęcia prawdy. Od pojęcia znaczenia mamy krok tylko do pewnych tez teorii poznania, którą we wcześniejszym okresie działalności Ajdukiewicz nazwał radykalnym konwencjonalizmem.

¹¹ *Idem, W sprawie artykułu prof. A. Schaffa, s. 173.*

Stanowisko własne sformułował już dość wcześniej. W 1912 r. podkreślał, że obraz świata ma charakter konwencjonalny, zależny od zmian aparatury pojęciowej, wyznaczonej przez znaczenia wyrażań danego języka. W latach trzydziestych podjął analizę idealizmu¹². Do tych zagadnień powracał wiele razy w późniejszych latach. Przed wojną głosił tzw. radykalny konwencjonalizm, który uznał za koncepcję papierową, uważał bowiem, że możliwe są różne, niesprzeczne i równouprawnione obrazy świata, konstruowane w językach nieprzekładalnych, że wybór aparatury językowej czyni z tego, co go wybiera, jakby monadę bez okien, która z innymi nie może nawet się porozumieć na temat swego własnego obrazu świata; podzielając całkowicie poglądy Poincarégo. Powtórzył pogląd Wittgensteina, który powiadał, że „granice mego języka oznaczają granice mego świata”.

Konwencjonalizm nie był jednak tworem nieznanym na gruncie polskim. Krytykował go emocjonalnie w latach trzydziestych Leon Chwistek, który chociaż nie wymieniał przeciwników z imienia, to jednak wskazywał na konsekwencje tej koncepcji, które prowadziły do społecznego zacofania¹³. Konwencjonalizm jest zwykle traktowany jako odpowiedź na przełom, jaki nastąpił w nauce na przełomie stuleci, kiedy to powstawały zręby nowej fizyki i geometria nieeuklidesowa Riemana zdobywała uznanie. W łagodniejszej wersji, jaką wyznawał Poincaré, konwencjonalizm przyjmował istnienie faktów surowych jako składnika faktu naukowego oraz języka nauki, za pomocą którego fakty te są ujmowane. Język zaś, co do tego istniała zgoda, był wynikiem konwencji, umowy i w ramach takiej konwencji działa już determinująco samo doświadczenie, gdyż wybór danego języka także jest jego wynikiem. „Można tylko powiedzieć – pisał Poincaré – że pewne wysłowienie faktu jest bardziej surowe lub też, przeciwnie, bardziej naukowe niż pewne inne”¹⁴.

Podobnie dzieje się z prawami nauki, które obejmują zasady oraz prawa właściwe. Zasady te są jednak niezależne od doświadczenia. Takimi są pewne pewniki matematyczne, które przyjmuje się ze względu na wygodę ich stosowania. Poincaré dostrzegał rolę konwencji w tworzeniu i rozwoju nauki, ale również uniezależniał od konwencji surowe fakty doświadczenia oraz empiryczne prawa nauki. Bardziej skrajne stanowisko zajął Le Roy, który częściowo poszedł tropem Bergsona, wyróżniając poznanie zdroworozsądkowe i poznanie naukowe. Pierwsze korzystało z intuicji, spostrzegało rzeczywistość jako płynną i zmieniającą się całość, drugie natomiast atomizowało przebieg poznania i przedstawiało je na wzór procesów mechanicznych.

Niektóre cechy, takie jak schematyczność i statyczność, a także atomizm poznania zdroworozsądkowego, powodują, że nauka nie może stworzyć autentycznego

¹² *Idem, Problemat transcendentnego idealizmu kantowskiego w sformułowaniu semantycznym, „Przegląd Filozoficzny” 1937, z. 3.*

¹³ L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. II, Warszawa 1963, s. 186.

¹⁴ H. Poincaré, *Wartość nauki*, Warszawa 1908, s. 151.

poznania. Teoria, wiedza uczonego jest pożyteczna w budowaniu maszyn, ale tylko wiedza użytkownika maszyny, „który przeżywa fizycznie razem z nią jej oporną czy płynną pracę, odczuwa jej wewnętrzne elementy, jej sprawnościowe dyspozycje, czuje jej ruch i pracę tak, jak czułaby się ona sama, gdyby była istotą świadomą, dla którego stała się ona jakby przedłużeniem własnego ciała”, jest prawdziwa. Ogólnie Le Roy prowadził krytykę nauki, dowodząc jej nieautentyczności. Stąd także język jest głównie narzędziem działania praktycznego (typowego dla użytkownika), nauka zatem jest tworem myślenia dyskursywnego, jej prawa są zaś konstrukcjami, a więc także pochodnymi konwencji. Prawa są przecież umownie przyjmowanymi definicjami.

Postawa taka kształtowała się pod wpływem tendencji, jakie pojawiały się w naukach ścisłych, głównie jednak w zakresie matematyki. W niej bowiem zyskiwał na znaczeniu formalizm matematyczny Hilberta, który postulował ujmowanie jej języka bez związku z jego znaczeniem, wyrażenia matematyczne są w tym przypadku jedynie zapisami graficznymi. Postawa taka była zdecydowanie antyempiryczna, w tym sensie, że odrzucała tradycyjne ujmowanie doświadczenia i praw nauki, które współtworzą naukę wraz z konwencjami językowymi oraz zasadami wyjaśniającymi. Do tradycyjnych tez Poincarégo i Duhema Ajdukiewicz dołączył kilka własnych. Sformułowana przezeń doktryna była bliska tzw. konwencjonalizmowi radykalnemu i miała charakter ogólnieepistemologiczny, a więc miała zasięg szerszy od koncepcji Le Roya. Wedle Ajdukiewicza bowiem

nie tylko niektóre, ale wszystkie sądy, które przyjmujemy i które tworzą cały nasz obraz świata, nie są jeszcze jednoznacznie wyznaczone przez dane doświadczenia, lecz zależą od wyboru aparatury pojęciowej, przy pomocy której odwzorowujemy dane doświadczenia. Możemy jednak wybrać taką lub inną aparaturę pojęciową, przez co zmieni się cały nasz obraz świata¹⁵.

W konwencjonalizmie Poincarégo sądy zależały od doświadczenia, w radykalnym rozwinięciu tej postawy pojawiło się nowe ujęcie języka, za pomocą którego „odwzorowujemy dane doświadczenia”. Stanowisko takie było zgodne z ogólniejszą tezą neopozytywizmu, która głosiła, że przedmiotem teorii naukowych jest „świat” modeli. Ajdukiewicz był bliski temu pogładowi. Jego zdaniem język w ścisłym ujęciu jest przecież określony przez zestaw wyrażań oraz dyrektywy znaczeniowe, które są aksjomatyczne, dedukcyjne i empiryczne. Dlatego w koncepcji Ajdukiewicza ważna jest teoria znaczenia, skupiona wokół językowych dyrektyw znaczeniowych (reguł sensu), określających warunki uznawania zdań.

Skoro nauka jest zbiorem konwencji, tedy nie ma żadnej podstawy, aby mówić o jej podmiotowej wartości, jedynym pewnym źródłem wiedzy naukowej jest intuicja.

¹⁵ K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. I, s. 175.

Klasę wszystkich znaczeń przynależnych wyrażeniom należącym do pewnego zamkniętego i spójnego języka nazywamy aparaturą pojęciową. Dwie aparaty pojęciowe są więc albo identyczne, albo też nie mają wspólnych elementów. Twierdzimy, że każde znaczenie jest elementem jakiejś aparatury pojęciowej¹⁶.

Oczywiście taką aparaturę pojęciową wybieramy dowolnie i nie determinują jej żadne fakty surowe czy też zdania sprawozdawcze, wyróżniane przez zwolenników Wiener Kreis.

Nie widzimy żadnej istotnej różnicy pomiędzy zdaniami sprawozdawczymi a interpretacjami. Sądzimy, że same dane doświadczenia nie zmuszają nas do uznania ani jednych, ani drugich. Możemy wstrzymać się od uznania zarówno samych zdań, jak i ich przekładów, jeśli zechcemy wybrać aparaturę pojęciową, w której ich znaczenie nie występuje. Słusznie więc nazywamy nasze stanowisko skrajnym konwencjonalizmem.

Każdy ma więc prawo do uznania własnej wypowiedzi za prawdziwą, z tym zastrzeżeniem jednak, że będą to prawdy jego własnego języka, które w niczym nie ograniczają podobnych uprawnień innej osoby wypowiadającej się w innym języku. Była to niewątpliwie postawa radykalna, gdyż nie ma w nauce języków spójnych i zamkniętych, jak to postulował Ajdukiewicz przed 1936 r. Gdyby zaś takie języki istniały, to byłyby one „środkiem stagnacji poznania, porozumiewania się i wszelkiego myślenia”¹⁷. Stanowisko powyższe uległo jednak wyraźnej ewolucji, już przed wojną Ajdukiewicz porzucił koncepcję języków zamkniętych, na której opierała się cała koncepcja radykalnego konwencjonalizmu.

W latach powojennych Ajdukiewicz ogłosił wiele rozpraw z zakresu semantyki i metodologii nauki, sformułował nową teorię klasyfikacji i podstawy ogólnej teorii definicji, badał założenia racjonalności zawodnych sposobów wnioskowania, teorii kontekstów intencjonalnych. Wypowiadał się nie tylko na temat ocen jego postawy filozoficznej, ale zwalczał również nieporozumienia wynikające z prostej niewiedzy jego krytyków. W artykule pt. *Zmiana i sprzeczność* zajął się bliżej związkiem logicznego prawa sprzeczności z niektórymi zasadami dialektyki marksistowskiej, wskazując, że zmienność rzeczy materialnych nie musi za sobą pociągać sprzeczności logicznej, tzn. przyjmując heraklitejską koncepcję zmiany rzeczy, nie jest się zmuszonym do uznania za prawdziwe zdań sprzecznych¹⁸. Problematyką ontologiczną zajął się także w toku dyskusji nad istnieniem desygnatów pojęć ogólnych, do której wniósł wiele istotnych uwag.

Głównym jednakże osiągnięciem teoretycznym Ajdukiewicza, logika i filozofa języka, było wykazanie, że opis świata jest uzależniony od wyboru aparatury pojęciowej,

¹⁶ *Ibidem*, s. 177.

¹⁷ Z. Cackowski, *Zasadnicze zagadnienia filozofii*, Warszawa 1989, s. 390.

¹⁸ „Myśl Filozoficzna” 1949, nr 8/9; przedruk w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. II, s. 90-106.

przy czym opisy takie są niesprzeczne i nieprzetłumaczalne, a wybór ich dowolny. Rozstrzygnięcie kwestii filozoficznych dokonane być może na drodze wyboru dowolnie określonej aparatury językowej. Ujęcie powyższe wywołało wiele nieporozumień, które prowadziły do przypisania Ajdukiewiczowi poglądów przezeń niepodzielanych. Już w 1936 r. Ajdukiewicz odrzucił pewne twierdzenie właściwe dla konwencjonalizmu skrajnego, a więc koncepcję języków zamkniętych i spójnych oraz języków nieprzekładalnych. Stąd też jego ujęcie konwencjonalizmu uległo zasadniczej przemianie. Odpadła także koncepcja aparatury pojęciowej jako systemu znaczeń języka zamkniętego i spójnego oraz koncepcja obrazu świata jako systemu wszystkich zdań, do których można dojść, korzystając z pełnego bogactwa danych doświadczenia na gruncie języka zamkniętego i spójnego, wedle jego dyrektyw. „W swym ostrzejszym sformułowaniu głosił bowiem radykalny konwencjonalizm”, przyznawał Ajdukiewicz, sam zaś stwierdzał, że

nie tylko niektóre, ale wszystkie sądy, uznawane przez nas i składające się na nasz obraz świata, nie są jeszcze jednoznacznie wyznaczone przez dane doświadczenia, lecz zależą od wyboru aparatury pojęciowej, przy pomocy której odwzorowujemy dane doświadczenie. Twierdzenia tego obecnie podtrzymywać już nie mogę, gdyż wraz z przekreśleniem koncepcji języka zamkniętego, przekreśleniu uległy pojęcia aparatury pojęciowej i obrazu świata, bez których twierdzenie to nie daje się sformułować.

Precyzując dalej ujęcie tego zagadnienia, Ajdukiewicz zauważył, że

autor nie twierdzi wcale, że każdej aparaturze pojęciowej odpowiada *prawdziwy* obraz świata, ale twierdzi, że każdej aparaturze pojęciowej jakiś obraz świata odpowiada, nie wypowiadając się przy tym wcale co do prawdziwości różnych obrazów odpowiadających różnym aparaturom pojęciowym, gdyż ubóstwo środków, którymi dysponuje, nie pozwala mu o ich prawdziwości mówić¹⁹.

Tak rozumiany radykalny konwencjonalizm nie głosi tezy idealistycznej, grozi jednak konsekwencjami idealistycznymi temu, kto nie posługuje się terminami, w których doktryna ta została sformułowana, zgodnie z ich definicjami i dokonuje zmiany sensu terminów.

Ajdukiewicz nie był klasycznym neopozytywistą, chociaż darzył sympatią ten kierunek i jego postawę metodologiczną. Nie akceptował stanowiska neopozytywistów w ich dyskusji z metafizyką i ich fizykalizmu. Był przedstawicielem filozofii analitycznej, która wskazywała na konieczność badania pojęć, metod i szczegółowych problemów filozofii. Jego koncepcja parafrazy stanowisk i twierdzeń filozoficznych, tj. wykazania konsekwencji danej teorii z odpowiedniej jej parafrazy na język logiki, zachowuje swoją wartość także i dla dzisiejszej krytyki filozofii.

¹⁹ K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa*, s. 180.

Stanisław Ignacy Witkiewicz (Witkacy), czyli w poszukiwaniu Czystej Formy i Istnienia

We wrześniu 1939 r. Stanisław Ignacy Witkiewicz razem z Czesławą Oknińską zjawił się w Jeziorach, w dawnym województwie poleskim, u Walentego Ziemiańskiego, którego już wcześniej poznał w pobliskim Stoliniu u ks. Kazimierowicza. Witkacy myślał o przejściu na Węgry. Razem z gospodarzem słuchał radia. 17 września dowiedział się o wkroczeniu na ziemie polskie wojsk rosyjskich. Rano 18 września wraz z towarzyszką wyszedł z domu, gdzie nocował, i w lesie obok drogi prowadzącej do wsi Szachy postanowił popełnić samobójstwo. Czesława Oknińska wzięła większą ilość środków nasennych, a Witkacy przeciął sobie żyły na przegubach dłoni, na nogach i tętnicę szyjną. Leżących znaleźli przypadkowo przechodzący tą drogą mieszkańcy wsi. Oknińską odratowano. Pogrzeb Witkacego odbył się następnego dnia, tj. 19 września. Pochowano go na wiejskim cmentarzu nad jeziorem. Mieszkańcy przekazali sołtysowi rzeczy pozostałe po samobójcy: książeczkę wojskową porucznika rezerwy 5 pułku strzelców podhalańskich i maskę przeciwgazową, z którą się nie rozstawał. Taki był ostatni protest Stanisława Ignacego Witkiewicza, filozofa, pisarza i malarza, jednego z największych umysłów Polski międzywojennej. Wybuch wojny nie zaskoczył Witkacego, spodziewał się jej, była zgodna z jego przewidywaniami kaktlizmu, który miał nastąpić. Istniejący ustrój, to „wstrętna [...], połowiczna, kłamliwa demokracja”¹, kierująca się „podłą małomieszczańską, rachunkową etyką”². Myśl ta stanowi podstawę, by zadać pytanie: czy w takim razie istnieją jeszcze jednostki, które są samodzielne w swoich decyzjach i nie stały się jeszcze jednym kółkiem mechanizmu? Pisarza nie interesował przysły świat, jaki miał powstać. Nadchodząca burza miała stanowić kres tych wartości, którym był wierny całe życie. Jakby przewidując pojawienie się nowych Szarików Bułchakowa, rozstał się ze światem, w którym nie mógł żyć, w tym nowym zaś nie chciał.

¹ S.I. Witkiewicz, *Dramaty*, t. II, Warszawa 1972, s. 410.

² *Ibidem*, s. 218.

Witkacy był synem wybitnego krytyka, malarza i pisarza Stanisława Witkiewicza i Marii z Pietrzkiewiczów. Urodził się 24 lutego 1885 r. w Warszawie, ale młodość spędził w Zakopanem. Jego rodzicami chrzestnymi byli Helena Modrzejewska i góral Sabała-Krzepkowski z Zakopanego. Rósł w wyjątkowej atmosferze domu, który stał się jednym z salonów intelektualnych ówczesnej podzielonej Polski. Nie chodził do szkoły, wychowywany był przez ojca i nauczycieli prywatnych. Szkoła więc nie zaabiła jego talentów i indywidualności, zapewne dlatego szybko okazał się cudownym dzieckiem. Pisał bowiem sztuki i dramaty, malował, był pianistą, a swoich sił próbował już w dzieciństwie. Po zdaniu matury w 1903 r. podjął w 1905 r. studia w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie u Stanisławskiego i Mehoffera. Potem podróżował, i to wiele. Petersburg, Włochy, Niemcy, Anglia i Francja. Tam zetknął się z wczesnym malarstwem Picassa i późnym Gauguinem, pod ich wpływem kształtował swoje poglądy estetyczne. Jako pierwszy z Polaków docenił kubizm. Dalszy los Witkacego związany jest ze zorganizowaną przez Malinowskiego ekspedycją do Oceanii, w której uczestniczył jako fotograf i rysownik. Podróż obfitą w przeżycia i wrażenia przerwał wybuch wojny. Witkacy wbrew antyrosyjskiemu nastawieniu ojca wraca do krewnych w Petersburgu, gdzie szybko ukończył szkołę oficerską i wstąpił do wojska, mimo że jako jednak był zwolniony ze służby wojskowej. Będąc już podporucznikiem elitarnego pawłowskiego pułku gwardii, brał udział w wojennych potyczkach i w rewolucji. Przebywając w Petersburgu i Moskwie, spotkał się z różnymi środowiskami artystycznymi, m.in. z konstruktywistami i abstrakcjonistami. Znalazł także czas na malarstwo, zapoznał się bliżej z nihilizmem i dekadencjami nastrojami arystokracji. Podzielał katastroficzny pogląd pewnych grup arystokracji, że sama rewolucja i zmiany, jakie miały nastąpić, zniszczą wszystko na swej drodze, rozpadowi ulegną istniejące instytucje i dawne wartości.

Po powrocie w czerwcu 1918 r. do kraju opublikował pierwszy dojrzały dramat pt. *Maciej Korbowa i Bellatrix*, a w 1919 r. główną rozprawę estetyczną pt. *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*. Wykłada w niej istotę „Czystej Formy”. Związał się z krakowską grupą formistów, wokół których krążył także Chwistek, jego przyjaciel z Zakopanego, zaczął wystawiać swoje prace. *Tumor Mózgowicz* w 1921 r. stał się jego debiutem scenicznym. Prawie wszystkie jego dramaty (napisał 39, ale zachowało się tylko 20) powstały w latach 1918-1926. Po tym okresie powstał tylko jeden dramat, *Szewcy*. W 1922 r. opublikował zbiór pt. *Szkice estetyczne*, w którym zebrał swoje artykuły z lat 1919-1921. Publikacja ta i wcześniejsze wywołały żywe zainteresowanie, nawet Karol Irzykowski opublikował książkę pt. *Walka o treść*. Jego teorie estetyczne omawiał w wykładach uniwersyteckich Władysław Tatarkiewicz.

Witkacy, gdyż taki pseudonim sobie przybrał, mimo wielkiego nim zainteresowania, jako pisarz, dramaturg sceniczny i teoretyk nie był jednak zrozumiany przez współczesnych. Po 1926 r. czuł się zapomniany, samotny. Dla aktorów, estetów

i publiczności był niezrozumiały. Nosił liczne maski, gdyż był człowiekiem samotnym i wewnętrznie rozbitym. Nie rozumiał go nawet Gombrowicz, który uważał go zresztą za kaboty na do szpiku kości. Mieszczkańskich filistrów straszyl zmiennymi nastrojami i narkotykami. Zdaniem wielu miał usposobienie depresyjno-maniackalne, gdyż po okresach wysiłku popadał w rozpacz. Stąd różne opinie, krytyka polska nie rozumiała jego dzieł i idei. Atakowali go wszyscy, nawet T. Kotarbiński. Dla jednych był „nihilistycznym burżujem”, dla innych natomiast „bolszewickim agitatorom”. Ustalił się portret Witkacego jako niedouczonego filozofa bez wykształcenia systematycznego (Kotarbiński), moralizującego historiozofa z obsesją końca kultury elitarnej (Miłosz) oraz prekursora nowych prądów filozoficznych, głównie egzystencjalizmu (Ingarden).

Wokół dorobku Witkiewicza od lat istnieje spór, który dotyczy struktury i charakteru jego twórczości. Obiegowym pojęciem-kluczem jest katastrofizm rozumiany jako upadek elitarnej kultury, który następuje w wyniku postępu uspołecznienia. Tak rozumiana katastrofa jest bowiem nieunikniona. Poszukiwanie odpowiedniego kanonu interpretacyjnego zmuszało autorów dotychczasowych analiz do poszukiwania jednej lub dwóch idei, do których dałaby się sprowadzić cała filozofia Witkiewicza.

W 1927 r. opublikował *Pożegnanie jesieni*, w 1935 r. zapewne główne dzieło filozoficzne pt. *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia*. Praca ta zawiera 48 twierdzeń ujętych w postaci wniosków, jakie wynikały z przyjętych założeń. W ujęciu i analizie też przypomina prace Wittgensteina. Jest godne uwagi, że trzech recenzenci tej pracy: Kotarbiński, Metallmann i Sobociński wypowiadali na temat tej rozprawy niekiedy sprzeczne ze sobą sądy. Każdy z nich dochodził do odmiennych wniosków. Także Ingarden krytykował tę pracę. Wreszcie w 1936 r. Witkacy opublikował *Niemyte dusze*; „Praca niniejsza – pisze – nie będzie żadnym systematycznym wykładem teoretycznym, tylko raczej streszczeniem paru, nie własnych zresztą, teorii i wyczeniem szeregu obserwacji psychologicznych dokonanych nad samym sobą i otoczeniem, a następnie próbą ich historycznego wyjaśnienia w silnym oparciu o teorie Freuda, ze szczególnym uwzględnieniem kompleksu [...] niższości”. Ostatnią jego powieść, powstałą w okresie 1931-1933 pt. *Jedynie wyjście*, opublikowano w 1968 r.

W latach trzydziestych działał głównie jako portrecista, krytyk literacki i publicysta. Był czynny także jako teoretyk nowego teatru, w 1938 r. założył Towarzystwo Teatru Niezależnego. Wybuch wojny zastał go na drodze do Morskiego Oka, gdzie spotkał znajomego. Jest to jego ostatni ślad przed wybuchem wojny.

Witkacy nie podzielał programu estetycznego swego ojca, odrzucał więc naśladownictwo natury, głosił pierwszeństwo jakości formalnej przed przedstawieniową. Przemyślenia Witkacego prowadziły do metafizyki form, którą reprezentować będą w tym okresie m.in. Kandinsky i Mondrian, oraz ku malarstwu abstrakcyjnemu. Koncepcje te zaczął szerzej rozwijać dopiero po 1918 r., gdy rozpoczął urzeczywistniać

ideę Czystej Formy. Wedle K. Irzykowskiego, ze względu na te właśnie poglądy Witkacy miał być pogrobowcem dekadentyzmu Młodej Polski.

Główne jednak pytania Witkiewicza jako estety i malarza dotyczyły istoty sztuki. Co jest fundamentem sztuki? Czy jest ona zgodnością z Absolutem, czy też wyrazem indywidualności człowieka? Pytania te wiodły do filozofii, dylemat bowiem był taki: albo istnieje substancja, porządek, struktura istnienia, istota rzeczy, która przekracza codziennie doświadczenie i umyka społeczności, odślaniając się tylko poetom i artystom, albo jest „nadmiarem i wytryskiem kwitnącej cielesności w świat obrazów i pożądań”³.

A stąd krok do twierdzenia, że sztuka powinna czynić nasze życie czymś wyjątkowym i niezwykłym. Sztuka powinna więc służyć metafizycznej prawdzie albo wyjątkowej jednostce. Wartością istotną staje się twórczość, ale „wielka sztuka powstaje w zupełnej pustce, tam gdzie życie już nie dochodzi. Tam musi panować pod pewnym względem absolutna nuda i pustka”⁴. Są więc jakby dwa wyjścia: albo poświęcić się dla sztuki całkowicie i bez reszty, albo w dzieło sztuki zamienić własne życie. Stąd ciągle poszukiwanie wrażeń, nowości. Klęska bohaterów sztuki *622 upadki Bunga* wiedzie do wniosku, że miłość jest największą przeciwniczką sztuki. Wszystko bowiem co daje, głosi, jest oszustwem płci. Seks prowadzi także do zhańbienia intelektu, a więc precz z prawdziwym uczuciem.

Cała twórczość Witkacego jest niezwykle bogata, był przecież nie tylko malarzem, dramaturgiem, ale także filozofem. Liczne tezy wypowiedane przez bohaterów jego dramatów zostały nieomal w całości powtórzone w pracach filozoficznych. Był przeciwnikiem filozofii analitycznej Russella i pozytywizmu, przede wszystkim dlatego, że filozofowie reprezentujący powyższe postawy nie zajmowali się bytem, ale wyłącznie poznaniem i jego narzędziami. Wśród nich na pierwszym miejscu znajdował się język. Krytykował także scjentystyczny model kultury, scjentyzm bowiem odrzucał ontologię, a więc likwidował te obszary filozofowania, które interesowały go najbardziej. Reakcją na taką postawę była obrona samodzielności jednostki współistniejącej w wielości. Oprócz ukłonu w kierunku Pascala mamy w tym stwierdzeniu wstęp do krytyki szkół obcych. W warunkach, jakie ukształtowały się w nauczaniu filozofii w Polsce, krytyka ta kierowała się także przeciwko szkole lwowsko-warszawskiej i jej postulatowi rozpoczynania wszelkiego filozofowania od wyjaśniania pojęć. W podobnym tonie o tej szkole wypowiadał się Elzenberg, pisząc: „Neopozytywizm to jeden wielki, zorganizowany system terroru, by natury od naszej bogatsze zmusić do milczenia o sprawach dla naszego mizeractwa niemiłych”.

³ F. Nietzsche, *Z psychologii sztuki*, tłum. W. Berent, „Chimera” 1902, t. VI, z. 17, s. 230.

⁴ S.I. Witkiewicz, *622 upadki Bunga*, Warszawa 1978, s. 183.

Dla analityków szkoły oksfordzkiej jasność i zrozumiałość języka stanowiły główne kryterium sensowności poznania. Krytycyzm Witkacego wobec takich postaw widoczny jest w pracy pt. *Zagadnienia psychofizyczne*, w której analizował poglądy Kotarbińskiego, Whiteheada, Wittgensteina i Carnapa. Prace tych filozofów roztrząsał metodą tzw. *marginal notes criticism*, śledząc strona po stronie wywody i rozważając poprawność kolejnych wniosków. Jego stosunek do Russella daje w tym przypadku próbkę nie tylko ostrości sformułowań, ale również zawiera ocenę całej szkoły analitycznej i odnosi się także, pośrednio, do szkoły wiedeńskiej:

Mam zamiar spastwić się nad nim kiedyś szczegółowo, był on już „tam” i wrócił do pospolitości, lecz w jakiejże okropnej umysłowej odmianie. Oczywiście będzie jeszcze wielu nieukom, spryciarzom (Ł, łój, Ładoga), a następnie porządnym ludziom imponował – mówi on bowiem wiele słusznych rzeczy wśród mnóstwa banałów i truizmów, ale pod względem filozofii jest to po prostu dla mnie największa zakała rodu człowieczego: ktoś, kto stojąc na tym poziomie pomieszał pogład psychologiczny z fizykałnym w tym stopniu, jest jak osobnik, który by zgłodniałemu podał zamiast chleba śledzia pocztowego w sosie czekoladowym, garniowanego grzybkami z cebulą i malinami „z konfitury” [...]. Nie ma więc zupełnie powodu *a priori*, aby dowolnego rodzaju i marki naukowiec mówił koniecznie głupstwa o filozofii, ale tak się najczęściej zdarza; szczególnie w Anglii stało się to jakąś nagminną chorobą.

Witkiewicz nie dostrzegał filozoficznych podtekstów tzw. filozofii języka. Dla filozofów przejście od świata myśli do świata rzeczywistego było zawsze rzeczą trudną. Bezpośrednią rzeczywistością myśli jest bowiem język. Jednakże filozofowie tak dalece usamodzielnili myślenie i język, że poczęli traktować jedno i drugie jako samodzielne królestwa dla siebie. Myśli filozofów objawiane w postaci słów uzyskiwały treść w ten sposób własną i niezależną od rzeczywistości. Jeden z filozofów niemieckich już dawno zauważył, że „problem zstąpienia ze świata myśli do świata rzeczywistego zmienia się w problem zstąpienia z dziedziny języka do dziedziny życia”⁵.

To, co jednak pozostało z jego twórczości filozoficznej, zadziwia bogactwem idei i rozmachem. Najbardziej płodny okres w jego biografii to lata 1918-1926. Powstają wtedy nie tylko najważniejsze jego dramaty, ale również teksty filozoficzne. Dramaty jego były krytyką „małomieszczańskiego, bezdusznego życia, tragicznego jedynie w swej bezmiernej małości i płaskości”⁶.

Poglądy filozoficzne Witkacy formował wcześniej, być może już w okopach pod Witkomierzem. Przypomnijmy, że wtedy właśnie znajdował się pod wpływem malarstwa A. Böcklina. Jeśli tak, to rok 1917 jakąś cezurę dla jego rozwoju filozoficznego, gdyż rzucony został w okopy i rewolucję, którą obserwował bezpośrednio. Po tym okresie, już myśli wówczas sformułowane pogłębiał i rozwijał i to nie tylko w pismach ściśle filozoficznych, ale także w twórczości dramatycznej. Jest ona kluczem do jego

⁵ K. Marks, *Ideologia niemiecka*, MED, t. 3, s. 507-508.

⁶ S.I. Witkiewicz, *Dramaty*, t. II, s. 413.

filozofii i odwrotnie, dramatów Witkacego nie można zrozumieć bez znajomości jego filozofii. „Każdą epokę ma taką filozofię, na jaką zasługuje”, pisał w 1919 r. I chyba dlatego także, mając negatywne doświadczenia, jakie wyniósł z przeżyć wojennych i międzywojennych, Witkacy nie miał zbyt wiele życzliwości dla akademickiej filozofii. „O filozofii przeważnie u nas nic nikt nie wie, a jeżeli komuś się nawet zdaje, że wie, to przeważnie ma o niej najfałszywsze mniemanie, rozsiewane przez nierozumiejących jej istoty pseudonaukowo nastawionych osobników, od których ostatnio na tle popularyzacji nauki zaroilo się zdaje się na całym świecie”.

Nie była to filipka skierowana zapewne tylko przeciwko tzw. zawodowym filozofom, ale jednak jest coś niedopowiedzianego do końca w tym stosunku oficjalnych filozofów, m.in. Kotarbińskiego i Tatarkiewicza chociażby, do koncepcji Witkiewicza. Pierwszy traktował go z dystansem, gdyż dla mistrza szkoły lwowsko-warszawskiej Witkacy był amatorem i poruszał się po terenach, które za filozoficzne nie były uznane. Kotarbiński ograniczył się do podkreślenia zalet formalnych oraz do kilku wskázówek, które miały być przeznaczone dla amatora wkraczającego na cudze tereny.

Te i tym podobne pytania nie pozwalają mi zająć względem niej postawy stanowczej negacji lub wyraźnej solidarności – pisał o filozofii Witkacego – nie wiem jeszcze, czy z ewentualnego dalszego jej opracowania wyłoni się jasne i nowe słowo w dziejach ontologii spekulatywnej, czy też ujawni się raczej, że u jej podstaw leży nieporozumienie. Bo taki bywał częstokroć los systemów z tej dziedziny [...]. Ba, prawdę mówiąc, żaden z nich nie uniknął dotąd takiego losu. Ten spośród innych domaga się uwagi publicznej i słusznie mu się ona należy za intensywność i uporczywość włożonego wysiłku, za wielostronność objętej perspektywy, za odrębny styl myślowy, za oryginalność koncepcji podstawowej, a przede wszystkim za bezkompromisową rzetelność w dążeniu do prawdy⁷.

Witkacy kierował swoją krytykę przede wszystkim w kierunku polskich autorytetów. Szkoła lwowsko-warszawska, głosząc hasła pogoni za jasnością i klarownością wypowiedzi, musiała być na antypodach tego stylu i rozważań, a także problematyki, którą sam uprawiał. Tradycyjna metafizyka była przecież przez tę szkołę zwalczana i odrzucana. Stąd owe zalecenia, jakie pojawiają się nawet u Ingardena, aby Witkacy usilniej pracował nad stylem, jasnością wypowiedzi, klarownością zdań. Być może oprócz problematyki, także różnice stylów, form wypowiedzi były przyczyną tego wyniosłego dystansu tych myślicieli do Witkacego. Dla nich był jeszcze jednym amatorem. Tatarkiewicz natomiast, jak sam pisze w swoich notatkach, zapewne Witkacego i jego wrażliwości nie dostrzegał i nie rozumiał.

Jego tezy były zaś następujące: był przekonany, że istnieje świat obiektywny niezależnie od naszej świadomości, stąd był przeciwnikiem fenomenalizmu. Podmiotem

⁷ T. Kotarbiński, *S. I. Witkiewicz: Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcia Istnienia*, [w:] *idem, Wybór pism*, Warszawa 1958, s. 878.

poznania nie jest także duch czy rozum, ale konkretny człowiek, który myśli, poznaje i działa. Świadomość nie oddziela jednostki od przyrody, ale łączy człowieka z tym, co istnieje poza nim, obiektywnie. Byt jednostkowy, czyli tzw. Istnienie Poszczególne, jest jednością przeciwstawnych sił. W walce tych elementów Witkacy dostrzegał źródło ruchu i rozwoju Istnienia, czyli samego bytu. Człowieka, czyli jak pisał Witkacy, Istnienie Poszczególne, otacza tajemnica.

Człowiek próbuje sobie zadać pytanie o sens istnienia, początek i jego prawomocność. Powtarza w tym przypadku zdania Kierkegaarda, który pełen udręki zadawał podobne pytania. Dla duńskiego filozofa istnienie było jednak związane z Bogiem, ale Witkacy podobnie jak Duńczyk odczuwał niepokój, przerażenie, które uznawał za niepokój metafizyczny. Powracamy więc do metafizyki i do tajemnicy Istnienia, która jest fundamentem jego filozofii i estetyki. Przerażał go „płaski jako soliter materializm”. Pisał o przeżyciu metafizycznym, którego wieloznaczności nie dostrzegał. Rozumiał je jednak jako poczucie jedności osobowości. Obserwowany upadek kultury uczuć metafizycznych uważał za dziejową katastrofę, ale z punktu widzenia wartości społecznych owa katastrofa jest nieuniknionym kosztem postępu.

Trafnie zauważył Kotarbiński, że Witkacy całe życie dążył do „jednolitego poglądu na świat, poglądu, w którym duch i materia byłyby sprzężone tak, jak są sprzężone w bycie rzeczywistym”⁸. Stąd krok do sformułowania monadologii, którą niektórzy badacze (J.W. Sarna) uważają za rozwiązanie materialistyczne. Wiemy już, że Witkacy odrzucał wąskie postawy neopozytywistów, zarówno wiedeńskich, jak i lwowskich, którzy faktycznie eliminowali tradycyjne zagadnienia metafizyczne z filozofii. Nie sądził także, aby sławne *epoché* fenomenologów, branie w nawias, rzeczywiście doprowadziło do likwidacji tych tradycyjnych terenów filozofowania. Błędne jest do tychczasowe rozwiązanie psychologistyczne stosunku materialnego do duchowego. Miał tu na uwadze poglądy Macha, Avenariususa i Corneliusa, którzy ujmowali zjawiska psychiczne w izolacji od świata materialnego, traktując je jako samodzielne obiekty.

W związku w tymi postawami pojawiało się pytanie: czy rzeczywiście osobowość ludzką można zredukować do elementów prostych, czyli przeżyć? Było to pytanie na tyle ważne, że odpowiedź zmusiła Witkacego do odrzucenia psychologizmu i fizykalizmu. Opierając się bowiem na założeniach psychologizmu, nie można było wyjaśnić i poznać ludzkiej osobowości. Są to bowiem metody pozwalające jedynie na częściowe poznanie rzeczywistości, a tym samym naszego Istnienia.

Najistotniejszym bowiem problemem filozofii był zdaniem Witkacego problem istnienia. Co to znaczy, że coś istnieje? Tajemnicą istnienia jest samo istnienie. „Tajemnicą istnienia jest jedność w wielości i nieskończoność jego tak w małości, jak i w wielkości, przy jednoczesnej koniecznej ograniczoności każdego Istnienia Po-

⁸ Zob. „Przegląd Filozoficzny” 1946.

szczególnego”⁹. Jednością jest człowiek, istnienie poszczególne. Jedność, indywiduum jest równoznaczna z „ogółem danych mu w ciągu jego trwania jakości (wrażeń, myśli, czuć wewnętrznych itd.)”¹⁰. Jednakże jak jednostka może być jedna, skoro sprowadza się do wielości jakości?

Filozofia jest próbą rozwiązania tej zagadki istnienia. Jest to jednak filozofia budowana w sposób naturalny, czyli zgodnie z „poglądem życiowym”, w którym zagadnienia filozoficzne tkwią niejako w możliwości. Istnieją tylko monady i jakości, ale każda z nich inaczej. Byt monad jest samodzielny, byt jakości zaś jest zależny. Monady to żywe osobniki, które bytują niezależnie od siebie. Jakości są natomiast uwarunkowane w tym sensie, że są jakościami komuś danymi. Ciała materialne składają się ze zbioru monad. Nie mogą istnieć poza przestrzenią i czasem, które mają charakter materialny. Idea monadyzmu wiązała się z ujęciem Leibniza, od którego różni się jednak zasadniczo tym, że Istnienia Poszczególne mają charakter materialny i mogą na siebie wpływać.

Analizując filozoficzne aspekty poglądów Witkacego, Kotarbiński zauważa, że

dalsze wgłębianie się w system ontologiczny Witkacego niewiele dałoby jednak czytelnikowi, który by chciał lepiej zrozumieć literacką twórczość pisarza. Jest bowiem ten system pojęciowym opracowaniem opozycji [...], którą człowiek nie tylko poznaje rozumowo, ale również najdotkliwiej przeżywa.

Takie były główne tezy ontologii ogólnej, będącej niewątpliwie przykładem ontologii monistycznej, mieszczącej się w tradycji spinozańskiej.

Od Tajemnicy Istnienia krok tylko wiedzie do Czystej Formy. Uczucia estetyczne, religia i filozofia przynoszą różne odpowiedzi na metafizyczne wyzwanie, które rzuca człowiekowi tajemnica Istnienia. Religia, sztuka i filozofia są związane ze sobą, gdyż zostały zrodzone przez ten sam metafizyczny niepokój powstający z zetknięcia z Tajemnicą Istnienia. Sztuce jednak przyznawał, przynajmniej wtedy, bezwzględne pierwszeństwo.

Wrażenia estetyczne u źródła swojego i w zjawiskach, które dalej wywołują, mają coś wspólnego z tym podłożem metafizycznego prerażenia wobec zagadki Istnienia, na którym wyrastają dwa główne typy uspokojenia: religijnego, będącego konstrukcją uczuć w kultach i obrzędach, i filozoficznego, będącego konstrukcją pojęć, powstającą na tle pojęć koniecznych pierwotnych, implikowanych przez samą strukturę Bytu¹¹.

Sztuka jest szczególną konstrukcją jakości prostych (doznań zmysłowych), układa ona te jakości w Czystą Formę. Ta zaś jest takim układem składników dzieła (malar-

⁹ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, Warszawa 1959, s. 16.

¹⁰ T. Kotarbiński, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, [w:] *Stanisław I. Witkiewicz, Człowiek i Twórca. Księga pamiątkowa*, Warszawa 1957, s. 17.

¹¹ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy...*, s. 341.

stwa, utworu muzycznego *etc.*), który zapewnia zarówno twórcy, jak i odbiorcy odczucie jedności w wielości. Odczucie koniecznego, intelektualnego związku wszystkich elementów dzieła oraz związku osobowości (Istnienia Poszczególnego) z całością kształtem świata. Zgodność pierwsza jest symbolem, obiektywizacją (Witwicki pisał o „polaryzacji”) zgodności drugiej, ponieważ prawdziwie artystyczna twórczość ma na celu

pozbycie się uczucia samotności i prerażenia metafizycznego przez zobiektywizowanie odewranej od osobowości i nie będącej jednością żadnego użytkowego przedmiotu jedności w wielości, co jest możliwym tylko przez stworzenie [...] konstrukcji jakości prostych związanych w jedność w sposób nie podlegający logicznemu i użytkowemu wytłumaczeniu¹².

Najwyższym doznaniem jest doznanie jedności w wielości, gdyż pozwala ona poznać tajemnicę Istnienia. Ta jedność w wielości wyraża się w sztuce. Dzieło sztuki rodzi się nie tylko z niepokoju metafizycznego, ale także go łagodzi, ratując jednostkę przed zagubieniem i cierpieniem. Sztuka u słuchacza muzyki czy malarstwa koi uczucia metafizyczne. Piękno jako takie jest intelektualnie niepoznawalne (np. obraz Botticellego). Wyłącznym dziełem sztuki jest metafizyczne zaspokojenie twórcy (w mniejszym stopniu odbiorcy). Jeśli głosi jakieś dodatkowe przesłanie, moralne, poznawcze czy społeczne, to tylko ubocznie. Sztuka powinna unikać dydaktyki i odważnie deformować codzienną rzeczywistość. W wiekach średnich pełniła funkcje sakralne. Istota sztuki wedle Witkacego jest formalna, piękno to tylko stosunek elementów, a nie same elementy. Taki stosunek elementów wywołuje uczucia metafizyczne. Czysta Forma pozwala przeto na wyrażenie problematyki filozoficznej związanej z istnieniem i metafizyką.

Doznania metafizyczne są dostępne tylko jednostce, a społeczeństwo traktuje sztukę, religię i filozofię instrumentalnie. Cele jednostki i gatunku są bowiem rozbieżne. Celem gatunku, czyli społeczeństwa, jest uspołecznienie, aby mogło ono podołać swoim potrzebom i opanować sprzeczności swojej własnej struktury. Stąd natura powołała jednostki wybitne, których dziełem jest magia, technika, mądrość; stworzyły także hierarchię władzy. Rozwój społeczeństwa prowadzi jednak do słabnięcia uczuć metafizycznych. Łatwe szczęście ludzkości zabija trudną radość wyjątkowych jednostek. Punkt zwrotny w dziejach nastąpił w XV-XVI w. Wcześniej bowiem zbiorowe uczucia kształtowała religia, która namaszczała władców charyzmatem świętości. Wartości religijne, światopoglądowe, nawet polityczne miały charakter absolutny. Poświęcano dla nich nawet życie. „Życie było tak samo krótkim i znikomym, ale unosiła się nad nim wiara w wieczność ducha [...]. Tłum szary był tylko miazgą, na której wyrastały potworne i wspaniałe kwiaty: władcy, prawdziwi synowie potężnych bóstw, i kapłani, trzymający w swych rękach straszliwą Tajemnicę Istnienia”¹³.

¹² *Ibidem*, s. 25.

¹³ *Ibidem*, s. 124.

Chrześcijaństwo poczęło głosić równość wszystkich ludzi, z jego etyki wyrosło pojęcie demokracji i postępu. W XIX w. na miejsce wartości absolutnych poczęły wkraczać wartości społeczne. Obecni jednak kupcy, bankierzy to żałosne karykatury dawnych tytanów, którzy rozjaśniali przeszłość. Cywilizacja, która najwyżej stawia rozwój jednostki, ustąpi cywilizacji całkowitego społecznienia, podporządkowaniu interesów jednostki ogółowi.

Ten cień straszliwy, przed którym drżą władcy świata, który grozi zgubą pojmowaniu Tajemnicy Istnienia czyniąc z filozofów sługi swoich wymagań, i który artystów strąca na dno obłądę, to organizująca się masa dawnych niewolników, której olbrzymi żołądek i żądza użycia wszystkiego, co dotąd było jej odjęte, staje się prawem istnienia na naszej planecie¹⁴.

Zanik uczuć metafizycznych jest ogólnym prawem. Jego katastrofizm miał więc wymiar kosmiczny. Brzydził się zrównaniem klas, jak i skutkami rozwoju techniki upodabniającej przedmioty i samych ludzi. Rewolucje tylko przyspieszają proces wyznaczony przez gatunkową konieczność, przez samą naturę.

Szczęście jednostek nie ma więc wiele wspólnego z metafizyką. Witkacy nie znośli „gnijącego potwora kapitalizmu”, coraz to podlejszych elit i zmechanizowanej jałowości przyszłości. Jako artysta nie mógł zdradzić metafizyki i piękna, któremu przypisywał wartość bezwzględną¹⁵. Potęgą religii jednak wygasa. Trwa tylko sztuka. Ale ta jest niesprawiedliwa, gdyż stoi po stronie „wielkich panów życia i śmierci”, dlatego też zostanie wchłonięta przez zmechanizowane społeczeństwo przyszłości. Sztuka ma wady, jest bowiem „nienasyconą formą”, która jawi się jedynie jako wartość graniczna. Współczesna cywilizacja nosi piętno wyczerpania, czekamy na przyjście nowych barbarzyńców. W *Pożegnaniu jesieni* pisał:

Idzie fala przemian, która zmiecie, zniweluje wszystko i inni ludzie, tak inni, jakby z innej planety, wypłyną na wierzch i będą tworzyć nowe życie, jakościowo niepodobne do naszego. Ci, którzy chcą z tym walczyć, to nie ludzie przyszłości – to jakby ktoś wkładał pięknie rzeźbiony patyk w koła lokomotywy chcąc ją zatrzymać. Przyszłość to także dominacja techniki, która zniszczy sztukę. Dymy fabryk przysłoniły niebo, myśliciele umyli ręce i artysta pozostał samotny wobec metafizycznej zagadki i milczącego, obojętnego tłumu.

W *Nowych formach w malarstwie* pisał:

Był czas że dążenie do takiego systemu pojęć było koniecznością duszy ludzkiej w jej najwyższych objawach. Czas ten przeszedł, ponieważ między innymi przyczynami na pierwszy plan wysunęła się kwestia samorządnego się społeczeństwa, w którym wszyscy: silni i słabi, mądrzy i głupi, mogliby być szczęśliwi, a dążenie do Prawdy, nie mające żadnego w kierunku uszczęśliwiania znaczenia, stało się bezwartościowym, a nawet szkodliwym.

¹⁴ *Ibidem*, s. 125.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 129.

Jeśli artyści uzmysłowią sobie metafizyczną istotę sztuki, może się ona odrodzić. To ożywienie przechodzi przez muzykę i malarstwo. Czekają na nie teatr. „Czy możliwe jest powstanie, choćby na czas krótki, takiej formy teatru, w której współczesny człowiek mógłby, niezależnie od wygasłych mitów i wierzeń, tak przeżywać metafizyczne uczucia, jak człowiek dawny przeżywał je w związku z tymi mitami i wierzeniami?”¹⁶. Zbudował teorię teatru na analogii z malarstwem. Możliwe jest jednak „powstanie Czystej Formy w teatrze za cenę deformacji psychologii i działania. Sztukę taką można sobie wyobrazić w zupełnej dowolności absolutnie wszystkiego z punktu widzenia życia, przy niezmiernej ściśłości i wykończeniu w powiązaniach akcji”¹⁷. Już K. Irzykowski zauważył, że między teorią a praktyką Witkacego jawi się sprzeczność niepokonana.

Życie rozumiał jako sferę działań gatunku, ale już sztuka, religia, filozofia są przynależne jednostce. To, co się dzieje w dramatach, jest absurdem z punktu widzenia życia praktycznego, ale właśnie ono jest jałowym absurdem z punktu widzenia „łagodnego, niezmiennego [...] światła” Tajemnicy Istnienia. Stąd bohaterzy Witkacego szukają metafizycznego szczęścia. Tylko ten, kto ściga marę Istnienia, jest człowiekiem pełnym. Uczucie metafizyczne jest wyróżnikiem człowieczeństwa¹⁸. Na takim ujęciu życia nie można było jednak budować sztuki. Żadnej sztuki. Metafizyczną nostalgię potrafi zaspokoić tylko sztuka, stąd bohaterowie Witkacego należą do „rasy artystycznych awanturników”. Tylko oni mają nienasycenie Tajemnicy, głód Tajemnicy w epoce powszechnej nudy jest to tęsknota prawie mistyczna. Uciekają od świata, aby przeżyć rzeczywistość jak najintensywniej, od obłędu do szaleństwa. Celem sztuki jest bowiem wyrażanie uczuć metafizycznych w sposób jej tylko właściwy. Ludzkość szukała odpowiedzi na to zasadnicze i wieczne pytanie filozofii w czasie całej swojej historii, w religii, sztuce i filozofii. Ale rozwój społeczny spowodował upadek religii, te same niebezpieczeństwa grożą także sztuce i filozofii. Cywilizacja grecko-rzymska i chrześcijaństwo są więc skazane na zagładę. Sztuka i religia rychło nie będą potrzebne, następuje proces uspołecznienia i wzrost indywidualizmu. Społeczeństwo, jakie się pojawi, dostarczy jednostce wszystkiego nieodzownego do życia w sferze materialnej i wyzwoli ją od potrzeb, zapanuje równość i znikną konflikty. Będzie raj. Ale wszystko ma swoją cenę. Zapłatą za te wszystkie przemiany będzie zanik uczuć metafizycznych, sztuki i filozofii. Życie jednostek nie będzie się wiele różniło od bytowania biologicznego sytych zwierząt. Społeczeństwo stanie się dobrze działającym mechanizmem, a jednostka jego częścią. Nastąpi mechanizacja całego życia społecznego w tym znaczeniu, że objawi się redukcja potrzeb, zanik indywidualności, życie stanie się szare i beznadziejne, kultura w swoim wymiarze społecznym i jednostkowym zniknie. Nie

¹⁶ *Ibidem*, s. 265.

¹⁷ *Ibidem*, s. 281.

¹⁸ Zob. S.I. Witkiewicz, *Dramaty*, t. II, s. 143-144.

będzie twórców i odbiorców, stanie się ona bezprzedmiotowa. Tylko ci, którzy pogodzają się z takim losem, wyrzekną się głębszych przeżyć, staną się szczęśliwi, ale jest to szczęście jakościowo odmienne, gdyż stanie się wolne od przeżyć głębszych, wartościowszych, metafizycznych. „Wszystko było tak dobrze i tak się wszystko popsuło”, powie w *Szewcach*. Gdy jednostki przestaną przeżywać tajemnicę Istnienia, przestaną być ludźmi. Zanim jednak te przemiany nastąpią, będzie rewolucja, bunt mas. Masy mają swoje prawa i nic im nie przeszkodzi w realizacji tego, co jest nieuchronne. A więc burzycielstwo jako wynik mechanizacji, upadku kultury i rewolucji.

W *Szewcach*, w „naukowej sztuce, ze »śpiewkami« w trzech aktach” Witkacy odpowiada na pytanie: czy rewolucja szewska miałaby być ostatnią? Dekadencja epoki szewców zostanie zastąpiona przez epokę absolutnej mechanizacji. „Ludzkość degren-goluje się coraz bardziej [...]. Koniec indywidualnego zarzniętego przez społeczeństwo – rzecz już dzisiaj banalna. Jak odwrócić ten pozornie absolutnie nieodwracalny proces uspołecznienia, w którym ginie wszystko, co wielkie, co ma związek z nieskończonością, z tajemnicą Istnienia?”. Tę nową epokę zapowiadają przedstawiciele tajnego rządu w *Szewcach*, nastąpić ma równość, a tym samym pojawi się metafizyczna nuda. „W każdym razie tam, gdzie idziemy teraz, dokąd wloką nas ślepe siły społeczne, to jest ku ostatecznej mechanizacji i zbaranienu – nie ma przed nami nic”. Jedynie Księżna z *Szewców* ma przetrwać jako symbol wszechchuci. Nie będzie także nowej rewolucji, gdyż nie będzie ludzi zdolnych do jej przygotowania i przeprowadzenia, ludzie staną się częściami mechanizmu społecznego. Do takiej przyszłości konsekwentnie wiedzcie postęp społeczny. Ostatnim obrońcą indywidualizmu stanie się majster szewski Sajetan Tempe, który przed zgonem wyjawi światu tę prostą i mieszczańską prawdę, że „jedna jest dobra rzecz na świecie, to indywidualne istnienie w dostatecznych warunkach materialnych”. Ale epoka istnienia jednostkowego minęła, przyszedł czas zbiorowości, która świeci triumfy. Każdy krok w tym postępie ma bowiem swoją cenę. Za postęp płaci się jednak najwięcej, zupełnym zanikiem indywidualności.

Widząc pojawiające się zagrożenia, chciał Witkacy ratować kulturę, być może także pod wpływem tego, co widział w Rosji, genialnie przewidując, że rewolucja w Rosji otwiera – wedle słów Tatarkiewicza – „pierwszy okres absolutystycznych rządów filozofów”. Czy przewidywał, że takie rządy nastąpią? Czy istnieje ratunek? „Trzeba zacząć walić w mordy, myć niechlujne pyski i głowy trząść, i łbami zafajdanymi walić o jakieś chlewne ściany z całych sił”. Czy rzeczywiście Istnieniu Poszczególnemu właściwą egzystencję – ale taką, aby mogło się ono poprawić „w łagodnym, niezmiennym, z Nieskończoności promieniującym świetle Wiecznej Tajemnicy Istnienia” – może jedynie zapewnić „radykalnie socjalistyczny ustrój, tzn. naprawdę demokratyczny, bez zakłamań dotychczasowej demokracji, ustrój pozbawiony jednocześnie koszarowości i falansteryzmu. Ustrój, w którym będzie miejsce [...] na minimum własności: szcztokę do zębów, kobietę, domek z ogródkiem, a mimo to wyzysk jednych ludzi przez drugich

i niewolnictwo będzie uniemożliwione”? W takim ustroju narody istnieć powinny „jedynie w uczciwym, zgodnym i kulturalnym współżyciu, mimo zachowania języka, obyczajów i innych odrębności kulturalnych”, tworząc „organizację gospodarczą całej kuli ziemskiej [...], organizację podobną do współżycia organów w organizmie”.

Widział jednak trudności w tym dziele, ponieważ „od razu nie można osiągnąć wyższej kultury i ogólnego szczęścia: najpierw jedno [...], a potem dopiero drugie, na tle samouświadomienia się masy i [...] zaprzężenia wielkich indywidualuów [...] do świadomej pracy dla dobra całej ludzkości”. W innym miejscu pisał:

Nie jestem tutaj jakimś „rzecznikiem wstecznicwa” przeciwnie, mam najradykałniejsze przekonania społeczne (można by to nazwać pewną formą socjalizmu, raczej prawdziwej, bezklasowej demokracji z „domkiem i ogródkiem” i względną swobodą indywidualną w granicach organizacji ogólnej), chodzi mi tylko o to, czy może być zasadniczo inny przebieg procesu wytworzenia idealnego szczęścia na ziemi, tj. braku nędzy i nierówności dóbr, przy jednoczesnym wysokim kulturalnym poziomie.

Ale jak to osiągnąć? Witkacy powiada: „jest to po prostu igraszka. Chodziłoby o to, aby zmądrzały nareszcie klasy rządzące [...] i zaczęły robić rewolucję od góry [...] bez żadnego rozlewu krwi, przy pomocy jednego dekretu, podpisanego przez uświadomionego co do obowiązków swych władcę [...] i koniec”.

Nadczłowiek Nietzschego, zauważa Witkacy, nie narodził się wśród junkrów pruskich, tylko wśród proletariatu, który niektórzy uczeni całkiem niesłusznie uważają za kloakę ludzkości, ale dodawał także, że „Coraz więcej jest na tym świecie pykników. Ma se radio, ma se styło, ma se kino, ma se daktyło, ma se brzuch i nieśmierdzące, niecieknące ucho, ma se syćko jak się patrzy – czego mu trza? A sam w sobie jest ścierwo podłe, guano pogodne, przebrzydłe”¹⁹.

W przeszłości przeżycia metafizyczne były dostępne w religii, ale do minionych mitów nie ma już powrotu. Przeżycie tajemnicy Istnienia umożliwia obecnie jedynie sztuka w Czystej Formie, tzn. taka, w której człowiek przeżywa i postrzega byt, jak pisał Pascal „jedność w wielości”. Artyści zawsze mieli osobisty stosunek do świata przedstawianego we własnym dziele. Nie byli jednak zmuszeni do jego deformacji. Teraz jednak deformacja rzeczywistości stała się obowiązkiem, człowiek potrzebuje wrażeń gwałtownych. Pojawia się w tym momencie miejsce nie tylko dla przeżyć artystycznych, ale i paraartystycznych. Czysta Forma jest więc ratunkiem dla filozofii i sztuki, dzieło, jakie się w niej przejawia, oddziaływa jedynie poprzez konstrukcję elementów, a nie przez treść. Stąd przewaga formy nad treścią, akcentowanie tego, jak dzieło zostało stworzone, a nie tego, co ono oznacza i wyraża. A więc odbiór dzieła ma wzmocnić emocje, niepokój wynikający z tego, że istnieje jednostka i świat, które razem stanowią niewyjaśnioną ostatecznie i do końca tajemnicę.

¹⁹ *Ibidem*, s. 516.

Stąd miejsce szczególne teatru. Pozwala on realizować te postulaty, łączyć wiele sztuk w jedność, oddziaływać głęboko. Ale i w tej dziedzinie muszą nastąpić przemiany, musi powstać nowy teatr, pozbawiony całej naturalistycznej symboliki. Będzie to teatr Czystej Formy, bez tradycyjnej motywacji psychologicznej działań aktorów, bez klasycznych arystotelesowskich rygorów akcji scenicznej. Sztuka powinna wywołać przeżycie, a nie być przeżyciem. Chodzi więc o to, aby widzowie mieli przeżycie Istnienia. „Wychodząc z teatru, człowiek powinien mieć wrażenie, że obudził się z jakiegoś dziwnego snu, w którym najpospolitsze nawet rzeczy miały dziwny, niezgłębiany urok, charakterystyczny dla marzeń sennych, nie dających się z niczym porównać”. Ale czy taki teatr jest możliwy? Jeśli nie jest możliwy, to i filozofia leżąca u jego podstaw musi być fałszywa. Teatr jest jakby polem eksperymentalnym filozofii, winien ukazywać człowiekowi problemy jego bytu, dając mu materiał dla przeżycia Tajemnicy Istnienia. Fałszywie – co świadczyło także o niezrozumieniu jego postulatów – zarzucano Witkacemu redukcję treści, a nawet jej eliminację kosztem formy. Ale nie jest to prawda. Treść zawsze była ważna. Rzadko można spotkać w twórczości teatralnej tego okresu dzieła tak przepojone problematyką filozoficzną, społeczną oraz polityczną. Przyszłość ludzkości „musi być wyobrażona w postaci pewnego rodzaju komunistycznego mrowiska, z maksymalnym zużytkowaniem każdego człowieka według jego zdolności”²⁰. Stąd osoba ludzka musi być głównym celem ustroju i filozofii. Konstany Puzyna trafnie zauważył, że „W obojętnych murach krajowego Ciemnogrodu pozostał nie zrozumiany, oczekujący potopu, bezsilnie patrząc, jak spełniają się coraz inne jego przewidywania”²¹.

²⁰ *Idem, Jedyne wyjście*, Warszawa 1968, s. 73.

²¹ K. Puzyna, *Witkacy*, [w:] S.I. Witkiewicz, *Dramaty*, t. I, Warszawa 1972, s. 45.

Tadeusz Czeżowski i Jan Łukasiewicz, czyli szkoła lwowsko-warszawska w działaniu

Szkoła lwowsko-warszawska powstała dzięki wysiłkowi Kazimierza Twardowskiego i jego uczniów. W tym dorobku polskiej filozofii Tadeusz Czeżowski ma niewątpliwie spore zasługi i to nie tylko na polu organizacyjnym, współpracował przecież z Twardowskim przez kilka lat, ale także jako twórczy uczony. Pisał bowiem wiele, zwłaszcza podręczniki uniwersyteckie, wypowiadał się na różne tematy filozoficzne. Główną dziedziną jego twórczości była logika i etyka. Drugim przedstawicielem szkoły lwowskiej, którego chcemy przypomnieć, był Jan Łukasiewicz. Rozwijał odmienną problematykę – metodologiczną i metalogiczną. Łączyła tych filozofów niewątpliwie przynależność do wspólnego kręgu szkoły, ale działali w różnych środowiskach: Czeżowski we Lwowie, Wilnie i Toruniu, natomiast Łukasiewicz po II wojnie światowej za granicą kraju. Działalność Łukasiewicza jest przykładem późniejszych losów uczniów szkoły lwowsko-warszawskiej, która zyskała uznanie i wpływ wykraczający poza Polskę. Przedstawimy jedynie pewien fragment poglądów Łukasiewicza, obejmujący jego stosunek do filozofii i niektóre pomysły metodologiczne, jakie z niego wynikały. Są one na tyle ważne, że pozwalają na rekonstrukcję ogólniejszej postawy szkoły, uzasadniają także ich program szczegółowych działań.

Tadeusz Czeżowski urodził się 26 lipca 1889 r. w Wiedniu, dzieciństwo i młodość spędził we Lwowie, gdzie jego ojciec był wysokim urzędnikiem Namiestnikostwa. Studia podjął na uczelni lwowskiej, mając takich nauczycieli filozofii jak Kazimierz Twardowski i Miścisław Wartenberg. W 1914 r. pod kierunkiem swego mistrza Twardowskiego za pracę pt. *Teoria klas*, która powstała pod wyraźnym wpływem poglądów E. Schrödera i B. Russella, uzyskał tytuł doktora filozofii. Praca została wysoko oceniona. Z powodu wojny promocja odbyła się w Wiedniu, dokąd w 1915 r. przeniesiono Uniwersytet im. Jana Kazimierza. W czasie wojny współpracował z K. Twardowskim. W 1918 r. został powołany do Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego na stanowisko radcy, a potem dyrektora departamentu Nauki i Szkół Wyższych. Współ

z Janem Łukasiewiczem, który w 1919 r. był ministrem tego ministerstwa, przeprowadził unifikację szkolnictwa wyższego w odrodzonej Polsce i kształtował obsady personalne katedr filozofii uczelni polskich. Ta bogata i wielostronna aktywność wysokiego urzędnika państwowego nie przeszkadzała w pracy twórczej. W 1920 r. bronił pracę habilitacyjną pt. *Zmienne i funkcje*. W dorobku z tego okresu, jak czytamy,

wyказаł doskonałą znajomość awangardowych prac najwybitniejszych logików matematycznych: Boole'a, Fregego i Russella, rozważył i rozstrzygnął wiele doniosłych zagadnień semiotycznych, formalnologicznych i metodologicznych. Wyjaśnił strukturę nazw okazjonalnych, przeprowadził badania denotacji i konotacji, odróżniając ujęcie psychologiczne, behawiorystyczne i semantyczne od ujęcia logicznego, dokonał klasyfikacji rozumowań, wprowadzając pojęcia progresywności i regresywności oraz odkrywczności. Nawiązując do J.M. Keynesa, J. Nicoda, H. Reichenbacha, opracował teorię stopnia prawdopodobieństwa metodologicznego, posługując się pojęciem „implikacji prawdopodobieństwowej”. Celem tych rozstrzygnięć było sformalizowanie rozumowań stosowanych w naukach empirycznych i wykazanie, że indukcja jest nie tylko narzędziem heureka, lecz – podobnie jak dedukcja – rozumowaniem uzasadniającym¹.

Dodajmy, że zajął się również analizą metody analitycznej, która jego zdaniem firmowała prowizoryczne definicje aksjomatyczne jako podstawy teorii dedukcyjnej weryfikowanej w doświadczeniu. Zastosowanie tej metody możliwe było wedle Czeżowskiego także w filozofii. Każde zdanie lub układ zdań mający logiczną strukturę należy bowiem zaliczyć do nauki. Filozofia operująca takimi zdaniami podlegała temu kryterium. Filozofii zresztą stawiał wysokie wymagania, pisał jednak o naukach filozoficznych, a nie o filozofii jako takiej. Bo przecież obejmuje ona kilka ważnych dyscyplin. Filozofia tak pojmowana, a więc filozofia akademicka, podlegająca określonym regułom metodologicznym, ma do spełnienia ważne zadania metanaukowe i poznawcze.

Z zakresu metodologii nauk dedukcyjnych bliżej zajął się analizą rozumowań występujących w budowaniu nauki. Owocem tych badań była koncepcja nauki, którą filozof nazwał umiarkowanym empiryzmem funkcjonalnym i probalistycznym, w którym nauka przedstawiona jest jako zmieniające się uogólnienie dotychczasowych dedukcji. Interesowała go również historia logiki. Zajmował się pierwszymi podręcznikami logiki oświeceniowca polskiego, Kazimierza Narbutta, podręcznikami logiki, jakie wykorzystywano w nauczaniu w gimnazjum toruńskim w XVII w. oraz logiką Arystotelesa i Galileusza. W 1923 r. został profesorem nadzwyczajnym na uniwersytecie w Wilnie, gdzie współpracował z Wincentym Lutosławskim i Marianem Massoniušem. Od 1936 r. profesor zwyczajny. Na Uniwersytecie Wileńskim działał do połowy grudnia 1939 r. W latach wojny, w czasie pobytu w Wilnie napisał dwa artykuły, które właśnie, jeśli weźmiemy pod rozwagę czas powstania i tytuły, nabierają

¹ T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław 1989, s. 309.

znaczenia symbolicznego: *O szczęściu*, drugi natomiast, rozpoczęty w 1940 r., nosił tytuł: *O odwadze (w nawiązaniu do Arystotelesa)*². Od 1945 r. przebywał w Toruniu, lata następne zaś wypełniają trzeci ważny okres biografii naukowej Czeżowskiego. Od 1951 r. organizował coroczne konferencje historii logiki w Krakowie. Od 1948 r. redagował „Ruch Filozoficzny”, w 1960 r. przeszedł na emeryturę. Okres toruński był niemniej płodny naukowo jak poprzedni. Czeżowski opublikował książkę *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* (1948). Opowiedział się w niej za zmodernizowaną metafizyką indukcyjną, w której doświadczenie będące źródłem wiedzy podlega weryfikacji, a wyniki nie mają pretensji do apodyktyczności. Dokonał analizy pojęcia „istnienia” jako pewnego sposobu bycia przedmiotów (*transcendentalia*) oraz problemu indywidualności. Wydał również podręcznik pt. *Główne zasady nauk filozoficznych* (1946), *Odczyty filozoficzne* (1946) i *Filozofia na rozdrożu* (1965). Był czynny do ostatnich dni, zmarł 28 lutego 1981 r. w Toruniu.

Czeżowski, logik i moralista, zajmował się tematyką szczegółową, jak i poruszał zagadnienia ogólne. Nie stał na uboczu życia uniwersyteckiego, pisał o reformie, organizacji, programach nauczania, sam organizował do końca swoich dni konferencje poświęcone historii logiki. Jego prace etyczne nie stanowiły jednak wykończonego systemu. Teksty, jakie na ten temat publikował, były bardziej wynikiem wewnętrznej potrzeby niż owocem systematycznych badań uczonego. Tym samym Czeżowski jako jeden z filarów szkoły lwowsko-warszawskiej był przecież uczniem Twardowskiego, złamał niepisaną zasadę, która ograniczała zakres wypowiedzania się na tematy etyczne przez przedstawicieli tej szkoły do ogólnych postulatów, niemających wiele wspólnego z ich rozumieniem nauki. Struktura teorii etycznej zdaniem Czeżowskiego niczym nie różni się od terminów występujących w naukach doświadczalnych. Etyka jest więc dyscypliną empiryczną, która uzasadnia swoje tezy, odwołując się do aksjologicznej postawy poznawczej. Mamy tu do czynienia bowiem z nowym typem doświadczenia aksjologicznego, które jego zdaniem należy włączyć do tradycyjnego rozumienia doświadczenia. Oprócz poznania zmysłowego i introspekcyjnego, czyli wewnętrznego, mamy więc doświadczenie aksjologiczne. Nie było to, jak wiadomo, odkryciem Czeżowskiego. Szedł w tym za Franciszkiem Brentano oraz Georgem E. Moore'em, etykiem oksfordzkim. Doświadczenie aksjologiczne, oparte na poznaniu intuicyjnym, występuje w naukach humanistycznych, zajmujących się wytworami kultury, czyli w etyce i estetyce właśnie.

W dążeniach tych Czeżowski znajdował się pod wpływem pozytywizmu, który w nowszej wersji postulował zaniechanie, w ramach opisu, treści normatywnych i zastąpienia ich wiedzą obserwacyjną i sprawozdawczą na temat zachowań i postaw

² *Ibidem*.

ludzkich, ocenianych w pewnych środowiskach jako moralne. W ten sposób tradycyjne zagadnienia etyki normatywnej mogły stać się przedmiotem zainteresowania nauk szczegółowych, np. socjologii moralności.

Postawa taka nie zmuszała do porzucenia tradycyjnej problematyki i rezygnacji z tez normatywnych, ale zalecała poszukiwanie uzasadnień dla głoszonych tez naukowych, które należało znaleźć w rzeczywistości. W ten sposób kategoria bytu i powinności została złączona związkiem przyczynowym, dziedzina wartości była bowiem zdeterminowana przez fakty przyrodnicze. Postawa powyższa opowiadała się za pewnym wzorcem etyki naukowej, który problematykę normatywną redukował do poziomu faktów naturalnych. „Nie aprioryczne prawa etyczne – pisał Czeżowski – lecz empiryczne oceny pierwotne obejmują rolę założeń etyki”³. Prawa etyczne przeto są odmianą empirycznych praw hipotetycznych i tym samym mogą być uzasadniane i weryfikowane podobnie jak sądy spostrzeżeniowe. W ujęciu powiązań bytu i powinności zapomniano jednak o krytyce tej kategorii, szczególnie w tej formie, jaką przedstawił Jan Łukasiewicz. Niebezpieczeństwo tzw. złudzenia naturalistycznego, wynikającego z powyższego ujęcia etyki, zmusiło Czeżowskiego do szukania własnej drogi. Odnalazł ją w koncepcji etyki naukowej, pod względem metodologicznym niezależnej od filozofii, która zakładała, że chociaż jej twierdzenia, oceny, wartości są czymś odrębnym od faktów naturalnych, to jednak można je interpretować w kategoriach prawdy i fałszu. W ujęciu tego zagadnienia Czeżowski szedł śladem rozważań Brentano i jego rozróżnienia przekonań idiogenicznych, wyłożonych w odczycie pt. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* z 1889 r. Oceny moralne mają jednak wartość logiczną dlatego, że mogą być wyrażone w postaci sądów. Tym samym podlegają weryfikacji empirycznej. Złożone doświadczenie aksjologiczne jest także źródłem ocen moralnych. Uzyskiwana wiedza etyczna jest więc sumą sądów oceniających wartość moralną danego przedmiotu. Może on istnieć realnie lub być przedmiotem idealnym. Wartość przedmiotu stwierdzić można natomiast tylko w doświadczeniu intuicyjnym.

Poznaniem intuicyjnym nazywa się zwykle poznanie ujmujące swój przedmiot bezpośrednio i w całości, jakby jednym rzutem oka, w przeciwieństwie do poznania dyskursywnego, pośredniego, bo ujętego w słowa, i analitycznego, to jest opisującego przedmiot poznawany drogą kolejnego rozróżniania jego składników, części i własności⁴.

Na koniec Czeżowski opowiadał się za etyką niezależną, również od filozofii, gdy przyjmował, że warunkiem budowania poprawnej teorii etycznej nie jest założenie obiektywności jej ocen lub przyjęcie innych, podobnych warunków, ale „by różni

³ *Ibidem*, s. 101.

⁴ *Ibidem*, s. 299.

badacze mogli się porozumieć co do tego, jak oceniają i czy oceniają zgodnie⁵. Ogół zaś wytworzonych w społeczeństwie wartości składa się na jego kulturę.

Tak pojmowaną etykę, będącą samodzielną dyscypliną filozoficzną, można budować poprzez uogólnianie sądów jednostkowych, opartych na doświadczeniu aksjologicznym, które podobnie jak wszelkie sądy mogą być prawdziwe lub fałszywe. Uogólnienie tych sądów, a więc takich: „to jest dobre”, wiedzie do sformułowania kryterium oceny etycznej i praw etycznych. Etyka taka, zwana aksjologiczną, za naczelne pojęcie uznaje dobro. Etykę jednakże można budować na podobieństwo systemu aksjomatycznego, wówczas zwana jest etyką deontyczną. Uznaje ona obowiązek za naczelne pojęcie tak budowanej etyki. Dobro moralne polega na postępowaniu zgodnym z obowiązkiem. Ujęcie etyki normatywnej jako nauki empirycznej, wolnej od błędów teorii naturalistycznych i niebędącej także sumą prostego opisu faktów moralnych, stało się przedmiotem sporu z M. Ossowską, która w swojej krytyce zwróciła uwagę, że

ten program etyki nie poparty żadnym przykładem, który mógłby posłużyć jako próbka i punkt zaczepienia dla dyskusji budzi najdalej idące wątpliwości i nie wydaje się rzeczą przypadku, że nikt w toku wielowiekowego trwania dociekań etycznych nie zostawił po sobie tego rodzaju konstrukcji, podczas gdy nie brak systemów etycznych budowanych *more geometrico*. T. Czeżowski zastrzega się, że zdania pierwotne projektowanej przezeń indukcji są zdaniami o tym, co dobre, a nie o tym, co ludzie uważają za dobre, ale czytelnik uporczywie widzi możliwość indukcji tylko w ostatnim wypadku [...]. Te przyporządkowania pozwalają nam przejść od zdania „Sygnał wydaje się zielony” do zdania „Sygnał jest zielony”, podczas gdy – ze względu na brak kryteriów prawdziwości ocen i wątpliwości, czy może być o niej w ogóle mowa – takie przejście na terenie ocen nie jest możliwe. Byłoby możliwe, gdybyśmy np. we wszystkim, co uważamy za piękne, stwierdzili symetrię jako element wyznaczający te doznania, jest to bowiem własność, do której wspomniany przez Sokratesa pomiar dałby się stosować. Ale – rzecz wiadoma – jesteśmy dalecy od przyporządkowania określonych bodźców ocenom estetycznym, a sytuacja na terenie moralności jest jeszcze bodaj trudniejsza niż na terenie piękna⁶.

Odpowiedź Czeżowskiego nie wszystkich przekonywała.

Czeżowski nie unikał wypowiedzi na temat własnych preferencji etycznych. Opo-
wiała się za „systemem klasycznej etyki, czyli etyki równej miary” i przyszłość jej
wiązał z rozwojem kultury, która ma także wyznaczać nie tylko stosunki między
jednostkami, ale również między państwami. Była to niewątpliwie koncepcja uto-
pijna. Czeżowskiego uważano za zwolennika etyki niezależnej. Intuicyjnie wiemy,
że zwolennikiem takiej postawy jest ten, kto głosi oceny moralne wolne od moty-
wacji i uzasadnień pochodzenia światopoglądowego. System taki pragnie widzieć
w każdym człowieku autonomiczny podmiot i źródło decyzji moralnych, dąży do
sformułowania powszechnych norm moralnych i dyrektywom moralnym przyznaje

⁵ *Ibidem*, s. 102.

⁶ T. Czeżowski, M. Ossowska, *Główne modele „systemów” etycznych*, [w:] M. Ossowska, *O człowieku, moralności, nauce. Miscellanea*, Warszawa 1986, s. 477.

prymat nad innymi. Swoje poglądy Czeżowski przedstawił jaśniej w toku dyskusji nad założeniami etyki Kotarbińskiego. Interesował się także zagadnieniami ontologicznymi. Obraz świata uzyskiwany przez nauki przyrodnicze nie jest całkowity, musi być uzupełniany przez ontologię. Najważniejsze z tych uzupełnień to zagadnienia istnienia i indywidualności. Istnienie to sposób bycia przedmiotów. Metafizyka wedle Czeżowskiego może być trojaka: indukcyjna, aksjomatyczna i intuicjonistyczna. Typ pierwszy ujęcia niektórych problemów ontologicznych, a więc także rozumienia świata wyprowadzonego z określonej interpretacji sformalizowanych systemów logicznych, jest uogólnieniem nauk szczegółowych. Kierunek ten opiera się na poglądzie, że nie ma wielkiego sensu badanie istoty bytu istniejącego poza naszą świadomością, właściwa metafizyka zaś musi się oprzeć na wiedzy, jaką mamy o świecie rzeczywistym. Metafizyka intuicjonistyczna korzysta natomiast z osobliwego rozumienia intuicji, z której pomocy zamierza poznać rzeczywistość. O ile nauki przyrodnicze posługują się analizą pojęciową, to ten kierunek metafizyki wykorzystuje rozumienie intuicji jako bezpośrednie ujmowanie „życia i ducha”, zgodnie z rozumieniem Bergsona. Tak rozumiana różni się ona od doświadczenia zmysłowego i introspekcji. Metafizyka aksjomatyczna wyrasta z badań logiki i matematyki, zajmuje się analizą podstawowych dla nauk pojęć, takich jak: podmiot, przedmiot, istnienie, własność itd.⁷ Czeżowski opowiedział się za metafizyką intuicjonistyczną, ale w formie zmodernizowanej, metafizyka ta opiera się na doświadczeniu, ale uzyskana w ten sposób wiedza podlega weryfikacji.

Owa całość bytu – czy nazwiemy ją Bogiem czy Naturą – z którą czujemy się związani, od której czujemy się zależni, z której czerpiemy życie i siły jak Anteusz z Matki Ziemi, staje się nam tym bliższa, im dokładniejsze jest nasze poznanie jej przejawów w świecie dostępnym naszej wiedzy – lecz bardziej jeszcze zbliżamy się do niej ujmując jej doskonałość w ocenach wartości i jej piękno w kontemplacji estetycznej.

Głęboko wierzył w wartość i znaczenie kultury intelektualnej, a w szczególności kultury logicznej.

Kultura intelektualna – pisał – czyni tego, kto ją nabył, wrażliwym na prawdę i fałsz, na poprawność myślenia i błędy logiczne, budzi – można by powiedzieć – sumienie logiczne, które jest podstawą krytycyzmu wobec siebie, tak jak wobec innych osób. Ten krytycyzm [...] pozwala wznieść się ponad to, co zamąca stronnictwymi momentami rzeczowość stanowiska i przecięźnicę dogmatyczne zaciętrzewienie [...]. Wznosi ludzi ponad dzielące ich przeciwieństwa i łączy ich więzami ogólnoludzkiej solidarności⁸.

A więc kultura intelektualna jest elementem „uczłowieczenia” jednostki. Teza ta była wielokrotnie weryfikowana w dziejach filozofii. Nie zawsze pozytywnie.

⁷ T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948, s. 40 i nn.

⁸ *Idem*, *Pisma z etyki...*, s. 240.

Kilka idei głównych łączyło Łukasiewicza z Czeżowskim. Przede wszystkim zainteresowania logiką rozumianą jako probierz poprawności języka filozoficznego. Inaczej widzieli jednak jej zadania. Czeżowski dostrzegał w zasadach logiki schematy twierdzeń nauki, natomiast dla Łukasiewicza logika była wzorcem poprawnej metody naukowej. Ich postawę charakteryzuje się także jako scjentyistyczną. Łukasiewicz dopuszczał stosowanie jedynie dwóch metod naukowych, jakie istnieją, tj. indukcji i dedukcji. Czeżowski nie tylko rozszerzył pojęcie empirii i doświadczenia, ale doszedł do uznania etyki za naukę empiryczną. Każdy z nich przyjmował odmienne ramy doświadczenia⁹.

Jan Łukasiewicz urodził się w 1897 r. Studiował we Lwowie, w Berlinie i Louvain. Doktorat uzyskał w 1902 r. na podstawie rozprawy pt. *O indukcji jako inwersji dedukcji*, publikowanej częściowo w „Przeglądzie Filozoficznym” w 1903 r. Habilitował się w 1906 r. również we Lwowie na podstawie rozprawy pt. *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*. Rok później rozpoczął, jako pierwszy w Polsce nauczyciel akademicki, wykłady z logiki matematycznej. W 1909 r. wyjechał na krótki pobyt do Grazu, gdzie współpracował z A. Meinongiem. W 1911 r. otrzymał od cesarza Franciszka Józefa I tytuł profesora nadzwyczajnego i wykładał we Lwowie do wybuchu wojny. Od 1915 r. nauczał już jako profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1918 r. kierował Sekcją Szkolnictwa Wyższego w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W związku z tym zatrudnieniem Łukasiewicz zrezygnował na okres prawie dwuletni z pracy dydaktycznej na uczelni warszawskiej. W gabinecie I. Paderewskiego przez cały nieomal rok 1919 pełnił funkcję ministra. Współorganizował uniwersytety w Poznaniu, Wilnie i Akademię Górniczo-Hutniczą w Krakowie. W latach 1922-1923, 1931-1932 był rektorem Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1920 do 1939 r., z krótkim urlopem w 1924 r., był profesorem filozofii także na tym uniwersytecie. Czas ostatniej wojny światowej spędził w Warszawie, a przed wybuchem powstania warszawskiego znalazł się w Niemczech u przyjaciela, również logika, prof. Heinricha Scholza z Monasteru, który udzielił mu schronienia. Po zakończeniu działań wojennych Łukasiewicz otrzymał propozycję pracy w Dublinie, gdzie w początkach 1946 r. podjął wykłady w Królewskiej Akademii Irlandzkiej i w Dublińskim University College. Pobyt swój w Dublinie, tamtejsze warunki i stosunki wspominał jako złe, „panuje tu powszechna ksenofobia, bojkotują cudzoziemców i nienawidzą ich; czuję się, że chcieliby się nas pozbyć”, pisał w liście do J.M. Bocheńskiego z września 1950 r. W tym samym liście zauważa, że jeśli sytuacja jego się nie polepszy, będzie musiał opuścić Dublin, gdziekolwiek bądź, „choćby nawet z powrotem do Polski”. Polski jednak nigdy już nie zobaczył. Zmarł w 1956 r.

⁹ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 74 i nn.

Logiką zaczął się interesować w 1918 r.

Przeszedłem do logistyki od filozofii i logistyka, wprowadzie nie ze względu na swą treść, ale ze względu na swą metodę, wywarła ogromny wpływ na mój sąd o filozofii [...]. [...] matematyk lub fizyk, nie znający filozofii, a zetknąwszy się z nią przygodnie, nie ma zazwyczaj dość odwagi, by opinię swą o filozofii wypowiedzieć głośno. Kto jednak był filozofem, a potem został logistyką i poznał najściślejsze i najsubtelniejsze metody rozumowania, jakimi dziś rozporządzamy, ten nie ma takich skrupułów. Wie, co jest warta dotychczasowa spekulacja filozoficzna. I wie, co może być warte rozumowanie, przeprowadzone, jak bywa zazwyczaj, w nieściślych wieloznacznych słowach mowy potocznej, a nie oparte na doświadczeniu, ani na precyzyjnym rusztowaniu języka symbolicznego. Robota taka nie może mieć wartości naukowej, i szkoda tylko czasu i energii myślowej, jakich się na nią zużywa¹⁰.

W innym miejscu pogłębił tę wypowiedź, dodając, że istniejące systemy filozoficzne mają zapewne niemałe znaczenie w dziejach myśli ludzkiej, ale wartości naukowej nie posiadają. Filozofia nie tylko, że nie doszła do pewnych praw ustalonych, zyskujących powszechnie uznanie, ale nawet ich nie potrafi ściśle sformułować. Różne są przyczyny tego stanu, jedną z nich jest niedocenienie logiki przez filozofów. Zamiast udoskonalać dziedzictwo, wszyscy bez mała, z wyjątkiem jedynego Leibniza, „zwrócili uwagę na mętne i jałowe zagadnienia tak zwanej »teorii poznania«. Logika »filozoficzna«, to znaczy uprawiana przez filozofów, znajduje się dziś w beznadziejnym upadku”. Z tego zaniedbania wynikają dla uprawiania filozofii dwie szkody: „naprzód, filozofowie wskutek nieznamośności logiki nie przestrzegają w swych wywodach wymagań ściśłości naukowej, nie umieją po prostu myśleć logicznie; następnie zaś, jak świadczy przykład Kanta, opierają często swe poglądy filozoficzne na błędnych teoriach logicznych”¹¹. Potrzebna jest więc reforma filozofii. Trzeba w niej sięgnąć zarówno do nowych miar ściśłości, które pozwolą nie tylko stwierdzić „nicość filozofii”, ale przede wszystkim przeprowadzić jej reformę w imię nauki, a nie jakiejś bliżej nieokreślonej reformy mętnej „krytycyzmu” czy teorii poznania. Budowę nowej filozofii trzeba zacząć od jej fundamentów. Trzeba dokonać przeglądu istniejących problemów i wybrać z nich tylko takie, które można sformułować zrozumiale, pozostałe natomiast należy odrzucić jako mętne i nienależące do sfery rzeczywistych rozważań. Należy, dalej pisze polski uczony, przystąpić do przeglądu terminologii filozoficznej, czyli trzeba ustalić podstawowe znaczenia wyrażen należących do filozofii. Można w tym celu wykorzystać metodę logiki matematycznej – metodę aksjomatyczną, dedukcyjną. Punktem wyjścia takiej analizy mogą być bowiem zdania intuicyjnie jasne i pewne, i tylko takie można uznać za aksjomaty. Pojęciami pierwotnymi, czyli niepodlegającymi definicji, powinny być wyrażenia, których sens można szerzej wyjaśnić na podstawie przykładów. Wszystkie inne pojęcia muszą być określone na podstawie tych aksjomatów

¹⁰ J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. XXXIX, z. 2, s. 123-124.

¹¹ *Idem*, *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. XXXI, z. 1-2, s. 3-4.

i wedle przyjętych w logice reguł dowodzenia. Wyniki uzyskane natomiast trzeba kontrolować i weryfikować z danymi doświadczenia i intuicji. „O kontakt z rzeczywistością należy dbać nieustannie, by nie tworzyć bytów mitologicznych w rodzaju idei platońskich i rzeczy samych w sobie Kanta, lecz zrozumieć istotę i budowę tego świata realnego, w którym żyjemy i działamy i który chcemy jakoś przekształcać na lepszy i doskonalszy”. Dopiero wtedy, gdy metoda aksjomatyczna wyda pozytywne rezultaty, będzie można powrócić do przeszłości i „w dziejach filozofii poszukać zaczątków śladów nowych zdobyczy myśli”.

Był to więc program nowej filozofii i nowych działań. Łukasiewicz, jak na uczonego przystało, zaczął ten program realizować. Był przekonany, że tzw. przymus logiczny, który zniewala nas do uznania zasad oczywistych i wynikających z nich wniosków, jest możliwy do przewyciężenia. Najsilniej objawia się on w naukach apriorycznych. Łukasiewicz wydał w 1910 r. książkę pt. *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, w której starał się wykazać, że owa zasada nie jest tak oczywista. Jego wysiłki zmierzały do stworzenia logiki niearystotelesowskiej, jak oceniał po latach „bezsukutecznie”. W 1918 r. pisał:

Dziś jak mniemam, zdołałem ten cel osiągnąć. Drogę wskazały mi antynomie, które dowiodły, że w logice Arystotelesa istnieje luka. Wypełnienie tej luki doprowadziło mnie do przekształcenia tradycyjnych zasad logiki. [...] Dowiodłem, że oprócz zdań prawdziwych i fałszywych istnieją zdania możliwe, którym odpowiada obiektywna możliwość, jako coś trzeciego obok bytu i niebytu. Tak powstał system logiki trójwartościowej [...]. System ten jest w sobie równie zwarty i konsekwentny, jak logika Arystotelesa, a bogactwem praw i wzorów przewyższa ją o wiele. Ta nowa logika, wprowadzająca obiektywną możliwość, łamie dotychczasową koncepcję nauki, opartą na konieczności. Zjawiska możliwe nie mają przyczyn, choć same mogą być początkiem szeregu przyczynowego. Czyn jednostki twórczej może być wolny i wpływać zarazem na bieg świata¹².

Po latach, bo w liście z 1947 r., tak oceniał swój dorobek filozoficzny:

zarówno rozprawę o przyczynowości, jak książkę o zasadzie sprzeczności u Arystotelesa, uważam za stare i nieudane. Przywiązuję natomiast pewną uwagę do wspomnianej już pracy *O Nauce* i o prawdopodobieństwie, do dwóch artykułów filozoficznych [...], (polemika z ks. Jakubisiakiem i *W obronie logistyki*), a poza tym jeszcze do dalszych dwóch artykułów filozoficznych [...], o filozofii Kanta („Wiadomości Literackie” 1924) i filozofii Kartezjusza („Kwartalnik Filozoficzny” 1939)¹³.

Pierwsza wspomniana rozprawa nosiła tytuł *O nauce i filozofii* i stanowiła wykład wygłoszony w Uniwersytecie Warszawskim 22 listopada 1915 r.¹⁴ Łukasiewicz w wykładzie tym wiele uwagi poświęcił warunkom, jakie muszą być spełnione, aby uprawianie

¹² *Idem, Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J.J. Jadacki, Warszawa 1998, s. 40.

¹³ *Ibidem*, s. 524.

¹⁴ Wydana pierwotnie w: „Kwartalnik Filozoficzny” 1915, R. XVIII, z. 3-4, s. 190-196; przedruk w: *idem, Logika i metafizyka*, s. 33-41.

nauki było nie tylko możliwe, ale również dało pożądane wyniki. Nauka jest bowiem wytworem myśli i musi być wyrażona słowami. Stąd też należy właśnie ze względów naukowych „starać się o czystość języka, o poprawną terminologię i dążyć do stworzenia jasnego i ścisłego, a przy tym pięknego stylu naukowego”. Nauka jednak od strony językowej przedstawia się jako zbiór zdań, a wśród nich najważniejsze są zdania o faktach. Fakty natomiast są nam dane w doświadczeniu zewnętrznym, zmysłowym lub w doświadczeniu wewnętrznym, duchowym. Wyrazem jego są zdania jednostkowe. Ale zbiór zdań jednostkowych nie tworzy jeszcze nauki, muszą to być fakty uporządkowane. Potrzebna jest także teoria naukowa, która tłumaczy, porządkuje i pozwala przewidywać fakty. Aby przekonać się, czy jakaś teoria ma wartość naukową, trzeba wnioski, jakie się z niej wyprowadza, porównać z faktami. Nieodzowna jest obecność rozumowania jako warunku postępu w tej dziedzinie. Potrzebne jest, na koniec, pielęgnowanie ścisłości i metodyczności myślenia. Filozofię można natomiast pojmować dwojako, jako zespół dyscyplin szczegółowych oraz „najogólniejszy pogląd na świat”. W tej ostatniej formie dopuszcza ona hipotezy nienaukowe. Filozofia tak pojmowana „zajmuje stanowisko między nauką, literaturą a religią. Z tego powodu można mówić o indywidualnym lub narodowym poglądzie na świat i życie, a nie można mówić o indywidualnej nauce lub narodowej nauce”.

W *Sprawozdaniu* wydanym w „Wiadomościach Literackich” o odczycie, jaki wygłosił w kwietniu 1924 r. na temat Kanta, Łukasiewicz krytycznie oceniał stan filozofii przedkantowskiej: „Z jednej strony fantastyczne urojenia, nie wytrzymujące krytyki naukowej, z drugiej, radykalny, dogmatyczny, nieuzasadniony sceptycyzm”. Stan ten uświadamiał sobie także Kant, który zastanawiał się, dlaczego dotychczas w metafizyce nie znaleziono drogi pewnej. Aby taka była, filozofia musi zawierać sądy, które rozszerzają naszą wiedzę, a nie tylko stanowią wynik analizy pojęć. Metafizyka musi być zbiorem sądów syntetycznych *a priori*. Ale czy takie sądy są możliwe? Wedle Kanta tak. Składa się z nich cała prawie matematyka i fizyka. Ale dlaczego wiedza *a priori*, zdobywana przed wszelkim doświadczeniem przecież, może swoje prawa narzucać przedmiotom? Jak wiemy, rozwiązanie Kanta było następujące: świat dany nam w doświadczeniu zmysłowym nie istnieje niezależnie od nas, jest to świat zjawisk, który powstaje przy współdziałaniu naszego rozumu. Od niego pochodzą bowiem przestrzeń i czas, które kształtują zjawiska. Przestrzeń bowiem wyobrażamy sobie w naszym umyśle i, badając przedmiot, w pewien sposób tę właśnie przestrzeń, jej wyobrażenie ze sobą przynosimy i dlatego w każdym przedmiocie znajdujemy tę prawdę.

Ale takie poznanie jest tylko możliwe w stosunku do bytów rzeczywistych, czyli żadne poznanie w klasycznej metafizyce, obejmującej także poznanie bytów przekraczających wszelkie możliwe doświadczenie, nie jest możliwe. W istnienie Boga tedy możemy jedynie wierzyć. Przedstawiając w ten sposób istotę, jądro filozofii Kanta, zresztą zgodnie z jej historycznym kształtem, Łukasiewicz pisze:

Już samo rozróżnienie sądów analitycznych i syntetycznych *a priori* nie jest u Kanta naukowo sformułowane. Nie mamy prawa twierdzić, że otaczająca nas przestrzeń musi stosować się do pewnych prawd geometrycznych; nie wiemy bowiem, jaką jest ta przestrzeń: euklidesowa, czy może jakaś inna. Niepodobna zrozumieć, co to są tkwiące w nas rzekomo czyste wyobrażenia przestrzeni i czasu. Świat rzeczy samych w sobie jest fikcją metafizyczną, godną monadologii Leibniza. Gdy zbliżamy się do filozofii kantowskiej z wymaganiami krytyki naukowej, jak domek z kart rozpada się jej budowa. Na każdym kroku mętne pojęcia, niezrozumiałe zdania, nieuzasadnione twierdzenia, sprzeczności i błędy logiczne. Nic nie zostaje, prócz kilku genialnych może pomysłów: surowy materiał, czekający na opracowanie naukowe¹⁵.

Przypomniany program odnowy filozofii stał się uznanym elementem dziedzictwa filozoficznego szkoły lwowsko-warszawskiej.

W jego realizacji widział przyszłość filozofii, także polskiej. A stawiał jej nowe wymagania. Mówił o nich już na początku swojej kariery nauczycielskiej. W wykładzie wstępnym wygłoszonym na Uniwersytecie Warszawskim w listopadzie 1915 r., na jego zakończenie powiedział:

nie mieliśmy dotąd wielkich filozofów polskich. Nie mamy też dotąd własnego, narodowego poglądu na świat i życie. Nie stać nas dzisiaj na taki pogląd, bo jesteśmy znęcani wiekową niedolą i klęskami obecnej wojny. I w przeszłości nie mieliśmy nigdy własnego poglądu na świat i na życie, a ulegaliśmy zawsze poglądom cudzym. Za czasów Zebellewicza i Lacha-Szyrmy, wykładających w Uniwersytecie Królewskim, ulegaliśmy myśli Kanta. Później, gdy uniwersytetu w Warszawie zabrakło, a filozofia polska dosięgła swego rozkwitu w myślicielach takich, jak: Gołuchowski, Cieszkowski, Trentowski, Libelt, Kremer, byliśmy przeważnie pod wpływem myśli Hegla. Jeszcze później, w ostatnich latach istnienia Szkoły Głównej, gdy wykładali w niej Struve i Pawlicki, zaczynał się u nas okres pozytywizmu, oparty na poglądach Comte'a i Milla. I dzisiaj ulegamy poglądom obcym: niemieckiemu idealizmowi, angielskiemu pragmatyzmowi, francuskiemu bergsonizmowi. Ale dzisiaj stać już nas, filozofów polskich, na to, by chyląc czoła przed każdą prawdziwą zasługą, nie giąć karków przed cudzym autorytetem.

¹⁵ *Idem, Logika i metafizyka*, s. 368.

Władysław Tatarkiewicz, czyli pochwała eklektyzmu

Wiele pisano o Władysławie Tatarkiewiczu, dobrze i źle. Zarzucano autorowi *Historii filozofii* „jaskrawy antyhistoryzm”, „ściśły, fanatyczny immanentyzm w doborze faktów filozoficznych”, „kosmopolityczne traktowanie filozofii polskiej”, co w sumie prowadziło do wniosku, że „*Historia filozofii* Tatarkiewicza jest książką metodologicznie błędną i jako taka nie może dziś służyć Polsce Ludowej”. Taka była krytyka wyrażana przez Tadeusza Krońskiego w 1952 r.¹ A jednak, pomimo tak ostrej negacji dzieła, powracano do dzieła Tatarkiewicza.

Władysław Tatarkiewicz urodził się 3 kwietnia 1886 r. w Warszawie. Przed 1903 r. ukończył V Gimnazjum filologiczne w Warszawie, a potem studia prawnicze na Uniwersytecie Warszawskim (1903-1905), mając za nauczycieli m.in. Stanisława Brzozowskiego i pozytywistę Adama Mahrburga. W 1905 r. podjął studia na uniwersytecie w Zurychu, gdzie słuchał wykładów z biologii i antropologii, gdyż wykłady z filozofii były nieliczne i nie miały dobrej sławy, a następnie już filozoficzne w Berlinie u G. Simmla i R. Wölfflina. Znalazł się w Zurychu dlatego, że uniwersytet w Warszawie został w styczniu 1905 r. zamknięty z powodu wiecu studentów, którzy domagali się wprowadzenia na uczelni języka polskiego. Wyjazd za granicę okazał się konieczny. W Berlinie natomiast było wielu sławnych profesorów, na katedrach nauczali Dilthey i Paulsen, a z młodszych wykładali już Simmel oraz Cassirer. Pobyt w Berlinie jednak nie zadowalał Tatarkiewicza, który szukał ośrodka spokojniejszego. Z Berlina udał się do ośrodka neokantyzmu w Marburgu nad Lahną w Hesji, gdzie wykładali na tamtejszym uniwersytecie sławni w tym czasie neokantyści, Hermann Cohen i Paul Natorp (1907-1910).

Marburg był przeciwieństwem Berlina: miasto czy raczej miasteczko miało uniwersytet dobry ale niewielki, poza tym żadnych atrakcji umysłowych. Przepiękna okolica, górzysta i lesista, czarowne położenie miasta na stokach wzgórza, ze stromymi średniowiecznymi ulicami,

¹ T. Kroński, O „*Historii filozofii*” W. Tatarkiewicza, „*Myśl Filozoficzna*” 1952, nr 4 (6), s. 269.

z gotyckim zamkiem na szczycie, a u stóp z gotyckim klasztorem, siedzibą uniwersytetu. Sam mieszkiałem na dole – pisał po latach Tatarkiewicz – przez pola szedłem na wykłady, a blisko za domem zaczynał się las².

Na podstawie rozprawy pt. *Die Dispositionen der aristotelischen Prinzipien* (1910) otrzymał na uniwersytecie w Marburgu stopień doktora filozofii. Po uzyskaniu doktoratu powrócił do Lwowa i dwa lata przebywał w otoczeniu K. Twardowskiego (1910-1911). Należał więc do grona pierwszych uczniów tego filozofa. Potem znowu odbywał podróże naukowe, do Paryża, gdzie w Collège de France słuchał wykładów H. Bergsona i P. Janeta w latach 1911-1912. Od 1919 r. docent filozofii Uniwersytetu Lwowskiego. Od 1915 r. pracował na Uniwersytecie Warszawskim, początkowo jako wykładowca filozofii (1915-1919), potem kierownik III katedry filozofii (1923-1958), profesor zwyczajny od 1929 r. W latach 1919-1921 działał na Uniwersytecie Wileńskim, a w latach 1921-1923 na uczelni w Poznaniu. Prowadził wykłady z historii filozofii, etyki i estetyki (1915-1919, 1947-1950, 1956-1961), z historii sztuki XVII i XVIII w. na Uniwersytecie Poznańskim w latach 1921-1923 i na innych uczelniach polskich i zagranicznych. W latach 1958-1961 kierował katedrą estetyki na Uniwersytecie Warszawskim. Zmarł 4 kwietnia 1980 r.

Pozycja Tatarkiewicza w polskiej humanistyce była wyjątkowa. Wyznaczały ją trzy dzieła: *Historia filozofii*, której pierwsze wydanie obejmowało dwa tomy i zostało ogłoszone drukiem w 1931 r., aby w kolejnych piętnastu wydaniach powiększyć objętość do trzech tomów; *Historia estetyki*, trzytomowa z lat 1960-1967, jedna z pierwszych w świecie, oraz *Dzieje sześciu pojęć* z 1975 r.

Tatarkiewicz był aktywny w trzech dziedzinach: historii filozofii, historii sztuki i estetyki oraz etyki. W każdej z nich pozostawił dzieła wybitne, do których się wraca z wielu powodów.

Słuchałem wykładów Tatarkiewicza z zakresu historii filozofii jako młody i szczupły absolwent Uniwersytetu Warszawskiego. Tatarkiewicz nie posługiwał się notatkami, mówił, stojąc, z pamięci, cytując teksty filozofów i jak antyczny krasomówca operował słowem. Był wyjątkowym wykładowcą i w pamięci jego słuchaczy pozostanie takim zapewne do końca ich dni.

Niewiele jest jego wypowiedzi filozoficznych. Był przede wszystkim historykiem dwóch co najmniej dziedzin: filozofii i estetyki oraz modnej u nas od kilku lat dziedziny: historii idei, do niej bowiem należałoby odnieść książkę *Dzieje sześciu pojęć*. Główny wkład naukowy Tatarkiewicza to przede wszystkim dzieła historyczne. W obecnej rekonstrukcji chcę przypomnieć postać Tatarkiewicza jako historyka filozofii.

² W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978, s. 6.

Najwcześniejsza rozprawa Tatarkiewicza pt. *Über die natürliche Weltansicht (O naturalnym obrazie świata)* z 1912 r. sygnalizuje jego postawę jako filozofa. Rozprawa habilitacyjna, którą przedstawił we Lwowie pt. *O bezwzględności dobra*, z 1919 r., poświęcona była problematyce aksjologicznej i już wyznacza nowy zakres zainteresowań. Obejmuje on także publikację niezwykle poczytną, *O szczęściu*, powstałą w czasie ostatniej wojny i wydaną po raz pierwszy w 1947 r. Tatarkiewicz unikał deklaracji filozoficznych, nie podejmował obowiązku wypowiedzania własnych poglądów, a chętnie referował cudze.

Szukajmy więc jego wypowiedzi metodologicznych. Lektura rozpraw Tatarkiewicza prowadzi jednak do wniosku, że unikał on jasnej artykulacji zasad metodologicznych. Nie znaczy to, że ich nie stosował. Pośrednio pojawiają się one w trzech mottach zawierających wypowiedzi Kanta, Pascala i Kartezjusza, jakie poprzedzają pierwsze stronicie każdego wydania pierwszego tomu *Historii filozofii*. Są krótkie i być może dlatego, że znajdują się przed tekstem autora, są często pomijane w lekturze przez czytelników. Ale nie przypadkowo tam się znalazły właśnie takie fragmenty i to takich autorów. Widocznie odpowiadały one autorowi, który znalazł w nich dyrektywy dla własnej pracy jako historyk filozofii. Trzy motta są więc istotne, jeśli próbujemy zrekonstruować podstawy metodologiczne działalności Tatarkiewicza jako historyka filozofii.

Pierwsze motto pochodzi z wykładu Kanta, a brzmi w przekładzie Tatarkiewicza następująco: „Wyłuskanie głównych idei jest w niektórych pismach tak trudne, że częstokroć sam autor nie może ich odnaleźć, i niekiedy ktoś inny może mu lepiej powiedzieć, jaka była ta główna idea”. Jest zrozumiałe, że historyk filozofii z tej chociażby racji, że żyje później od filozofa, rozumie losy jego myśli lepiej od niego i tym samym może z nich wydobyć to, co jest główne i podstawowe dla całego systemu. Nie ulega wątpliwości, że tak się często zdarza, ale odnotujmy wątpliwości: czy rzeczywiście obowiązkiem historyka filozofii jest tylko wyjaśnianie myśli ukrytych filozofa, jeśli nawet on sam ich dobrze nie rozumie? Realizacja tego zadania, często bardzo czasochłonnego, napotyka na kilka niebezpieczeństw. Na jedno z nich zwracał uwagę już Kazimierz Twardowski, a także Jan Łukasiewicz. Pierwszy wyłożył je w krótkim artykule pt. *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym* w 1919 r. Przypomnijmy, że Twardowski uważał, że nieumiejętność jasnego wyrażania myśli świadczy zasadnie o nieumiejętności jasnego myślenia. Słowo bowiem jest zależne całkowicie od myśli. A zatem myśli autora, który pisze mętnie, niejasno, „nie zasługują na to, by się silić na ich odgadywanie”. Twardowski uważał, że jeśli ktokolwiek mętnie się wypowiada, to niewątpliwie jest, że jego własne myśli są podobne. Nikt zaś nie ma obowiązku czytać czy też słuchać kogoś, kto tak mówi, nikt nie musi czytać podobnych dzieł, wszak tyle jest dobrych i lepszych, które należałoby przeczytać. Obowiązek historyka filozofii nie polega więc na „wyłuskiwaniu głównych idei” z dzieł mętnych i niejasnych. Zasada

taka powinna dotyczyć dzieł dobrych. Jeszcze ostrzejszą krytykę takiego uprawiania filozofii znaleźć można w kilku rozprawach Łukasiewicza³.

Wydaje się jednak, że Tatarkiewicz w swoim warsztacie metodologicznym historyka filozofii wykorzystywał również wspomniane wyżej zasady praktyczne Twardowskiego.

Za mój obowiązek pisarza – pisał po latach – mam przede wszystkim: wyłożyć rzecz prosto i jasno. Uważam za ciężki zarzut, gdy ktoś mi powie, że mnie nie zrozumiał [...]. W młodych latach męczyłem się nieraz nad cudzymi ciemnymi książkami; teraz, gdy nie rozumiem, raczej rezygnuję z lektury. Może czasem na tym tracę; ale częściej zyskuję. Jest na szczęście jeszcze dość jasnych książek do czytania⁴.

A w innym miejscu pisał: „Jedną z intencji tego co napisałem, było: uprościć obrazy świata, w szczególności świata ludzkich czynności i wytworów i przez uproszczenie uczynić go przejrzystszym i bardziej zrozumiałym”. Była to z kolei zasada bergsonowska wyłożona na początku jego *Ewolucji twórczej*.

Drugie motto pochodzi z pism Pascala: „Skoro nie można być uniwersalnym i wiedzieć wszystkiego, co się da wiedzieć o wszystkim, to trzeba wiedzieć wszystko o jednym”. Tekst ten zdaniem Tatarkiewicza ma usprawiedliwiać historyka filozofii, jeśli tylko przedstawia on w swoim dziele liczne wątki, prądy, stanowiska filozoficzne zebrane w jednym miejscu jedynie dlatego, aby czytelnik mógł poznać, „do czego w dziedzinie najogólniejszej zagadnień zdolny jest umysł ludzki i ile jest możliwości rozwiązania tego zagadnienia”. Można podejrzewać na podstawie tego fragmentu wypowiedzi Pascala, że historia filozofii jawi się jako swoisty antykwariat myśli, w którym na różnych półkach leżą systemy, idee, pomysły, ułożone, jak to widać, bez ładu i składu, tzn. bez pewnych zasad lub nawet idei przewodnich, które mają także zadania porządkujące w stosunku do tego zbioru. Zwróćmy uwagę, że zalecenie pascalowskie jest niemożliwe do realizacji. Szczególnie dla historyka filozofii zależnego w tak wielkim stopniu od źródeł. Nie jest to więc zbyt nowoczesna koncepcja badań filozofii. W naszym stuleciu pojawiły się różne propozycje metodologiczne badań nad dziejami filozofii, oparte na odmiennych zasadach.

Trzecie motto jest dziełem Pascala: „Niech nikt nie mówi, że nie powiedziałem nic nowego: rozmieszczenie treści jest nowe”. Praca historyka filozofii nie jest bierna, przynajmniej rozmieszczenie materiału jest jego. Wedle Tatarkiewicza „to jest niemała rzecz”. Znowu pojawiają się wątpliwości. Czy rzeczywiście można do realizacji takie-

³ J. Łukasiewicz, *O nauce i filozofii* oraz *O metodę w filozofii*, [w:] *idem, Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J.J. Jadacki, Warszawa 1998, s. 33-38, 41-42. Warto zauważyć, że J. Łukasiewicz recenzował dla „Ruchu Filozoficznego”, i to pozytywnie, rozprawę doktorską W. Tatarkiewicza, którą Cohen i Natorp wydali w serii „Philosophische Arbeiten” (Giessen 1910); zob. „Ruch Filozoficzny” 1911, t. I, nr 2, s. 20-21; przedruk w: J. Łukasiewicz, *Logika i metafizyka*, s. 391-393.

⁴ W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986, s. 13.

go postulatu ograniczać zadanie historyka filozofii? Czy wystarczy tylko odmiennie ułożyć mozaikę faktów różnorodnych, aby otrzymać nowy wzór?

Wydaje się jednak, że wszystkie powyższe motta zaciemniają bardziej niż objaśniają stanowisko Tatarkiewicza jako historyka filozofii, nie tworzą nieodzownej podstawy dla rekonstrukcji zasad metodologicznych autora *Historii filozofii*. Nie ulega jednak wątpliwości, że owe myśli ulotne, motta, były jego wyborem. W zakresie metodologii badań historii filozofii mają wartość prawd zdroworozsądkowych, akceptowanych bez namysłu prawie powszechnie, ale jest zrozumiałe, że do nich tylko nie może się ograniczać sfera metodologiczna historyka filozofii. Nie tylko książki się starzeją, ale – jak widać – także ich motta.

Jeśli bowiem przyjąć te fragmenty i inne związane z nimi wypowiedzi Tatarkiewicza z dobrą wiarą, to zapewne na ich podstawie należałoby przyjąć, że historyk filozofii rzadko kiedy jest filozofem, gdyż większość jego działań ma charakter mechaniczny. Obrazy złożone i skomplikowane redukuje głównie do prostych i bardziej zrozumiałych. Jednakże Tatarkiewicz nie podzielał tego poglądu. „Dla historyka filozofii nie dość jest znać filozofię: musi też być filozofem. Wynika to z aktywności jego roli, z nieustannej ingerencji przy opracowywaniu posiadanego materiału. I właściwym pytaniem nie jest to, czy on musi się w swych badaniach posługiwać filozofią, ale jaką filozofią ma się posługiwać”. Tatarkiewicz cytuje francuskiego historyka filozofii, Robina, którego zdaniem: „Gdy się bada Epikura, trzeba zdecydować się na to, aby być materialistą. I jakkolwiek filozofię się bada, trzeba się zdecydować wejść w jej ducha, żyć jej życiem”. Znamienny jest komentarz Tatarkiewicza do tej opinii: „Nikt bezstronny nie zaprzeczy, że ten [...] typ pracy historycznej dobrze się zasłużył dla historii filozofii”.

Z rozważań powyższych możemy wyprowadzić wniosek, że historyk filozofii jest także filozofem, nawet wtedy, gdy zasady metodologiczne lub filozoficzne, jakie realizuje w swoim dziele, są głęboko ukryte. Innymi słowy, w historii filozofii nie ma interpretacji metodologicznie i ideologicznie obojętnych. Zwykle, gdy historyk filozofii zaklina się, że rekonstruuje dzieje filozofii jedynie jako historyk i jego metoda oraz postawa badawcza, właśnie jako filozofa, jest ideowo neutralna, co w pewnych środowiskach wypełnionych przez plemię Kadłubków ma być oznaką naukowości, to najczęściej mamy do czynienia co najmniej z nieporozumieniem. Trafnie pisze jeden z autorów analizujących postawę Tatarkiewicza jako historyka filozofii: „metoda i koncepcja świata są bardzo często współzależne”⁵. Historyk filozofii jest bowiem także filozofem, a historia filozofii jest również sądem nad filozofią, a więc próbą jej wartościowania. Spójrzmy więc na postawę Tatarkiewicza jako historyka filozofii, a otrzymamy jego portret jako filozofa.

⁵ J. Popiel, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charakterystyki*, [w:] *Charisteria. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1960, s. 10.

Zacznijmy od pierwszych kontaktów Tatarkiewicza z historią filozofii. Wydawać się może, że niewiele łączyło Tatarkiewicza z nauczycielami uniwersyteckimi. Byli przecież neokantystami, ale dziedzictwo Kanta rozumieli skrajnie. Tatarkiewicz nie przejął ich poglądów filozoficznych w tym zakresie, nie był neokantystą. Wpływ szkoły marburskiej zaznaczył się w czymś innym, a mianowicie w tym, że zwrócił jego zainteresowanie naukowe w kierunku Arystotelesa. Nadał także tym zainteresowaniom odpowiednią formę. Oto co sam pisał na ten temat:

Co wzięłem od mych marburskich mistrzów, a czego nie wzięłem? Nie wzięłem zasadniczej tezy o pluralizmie Arystotelesa, była im obca. Ani nie zawdzięczałem im życzliwego stosunku do Stagiryty. Natomiast, jak to teraz wyraźnie widzę, wzięłem od nich ogólne ramy filozoficzne, a także sposób wyrażania się. Na wpływy z góry forma okazała się podatniejsza niż treść, język bardziej niż myśl. Co więcej, zawdzięczam mym marburskim profesorom temat pracy, odwagę analizowania wielkich myślicieli, odszukiwania istoty ich poglądów. Z rozbudzonej wówczas odwagi korzystałem później obficie, w szczególności pisząc po kilkunastu latach *Historię filozofii*. W tym okresie miałem już inną, własną formę pisania.

I tak na temat Arystotelesa Tatarkiewicz złożył rozprawę doktorską. W zainteresowaniach tych nie był zresztą odosobniony w tej epoce. Brentano zajmował się wiele Arystotelesem, Natorp zaś, jego nauczyciel, ogłosił wielce dyskutowaną książkę pt. *Platos Ideenlehre* (1903). Zainteresowania antyczną filozofią były więc na czasie. Sama główna idea rozprawy ukształtowała się oryginalnie.

Kiedyś podczas marszu przyszła mi do głowy myśl, która wprowadziła ład do chaosu, jakim początkowo mogły mi się wydawać teksty Arystotelesa, lapidarne, ale anakolutyczne, i niezliczone razy w różny sposób wracające do tych samych spraw. Myśl moja polegała na tym: że tezy Arystotelesa stanowią nie jeden system (właśnie w jeden system nie dawały się ułożyć), lecz mnogość, hierarchię systemów. Gdy mi zaświtała ta myśl, wszystko stało się jasne: trzeba było tylko odróżnić te systemy⁶.

Dysertacja powstała szybko. W lutym 1910 r. odbyła się promocja młodego doktora.

Dysertacja, jak się wydaje, wywarła poważny wpływ na późniejszą postawę Tatarkiewicza jako historyka filozofii. Szczególnie bliscy jako filozofowie byli Tatarkiewiczowi Arystoteles i Pascal. Posłuchajmy uzasadnienia:

Arystoteles jest mi bliski przez swą dążność do porządkowania wiedzy i oddzielania porządku rzeczy i porządku ludzkich wyobrażeń. Także przez uznanie kresu naszej wiedzy: jest kres definiowania, tak samo jak rozumowania. Również przez uznanie prawd pierwszych i uznanie pierwszej przyczyny: świat przypadkowy wskazuje na konieczny. Przez uznanie wielości ludzkich postaw i poczynań: teoretycznych, praktycznych, poetycznych. Przez uznanie wielu zasad wyjaśniania: forma, materia, przyczyna, cel. Przez uznanie wielości w sztuce, uznanie wielu jej równie uprawnionych postaci. Przez uznanie, że nie to samo jest słuszne w polityce i w poezji. Przez uznanie wielu zasad dobrego moralnie życia: zasada eudaimonii, zasada życzliwości,

⁶ W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć...*, s. 11.

zasada żywych wzorów. U Pascala jest mi bliskie stwierdzenie bezradności racjonalnych metod wobec życiowo najdonioślejszych zagadnień. I bliskie uznanie „porządku serca” obok porządku rozumu. Bliskie to, że „człowiek jest podzielony i sam sobie przeciwny”, że „serce ma swe racje, których rozum nie zna”, że „trzeba być geometrą, pirronistą i pokornym chrześcijaninem”. I wreszcie to: „Dwa są tylko rodzaje ludzi, których można nazwać rozsądnymi: ci, którzy służą Bogu z całego serca, bowiem Go znają, oraz ci, którzy Go z całego serca szukają, bowiem Go nie znają”⁷.

Dostrzegał niebezpieczeństwo subiektywizmu. „Historyk – pisał – znajduje w dokumentach tylko te myśli, które sam powziął”⁸. Ale swoje zadanie widział w stwierdzeniu faktów, a nie w ich wyjaśnianiu i to właśnie go najbardziej pociągało. Dostrzegał znaczenie poszukiwań archiwalnych. Wykorzystywał w tym kierunku nawet krótkie pobyty w ośrodkach, w których znajdowały się archiwa⁹. Pouczająca dla naszego zadania jest rozprawa pt. *O pisaniu historii filozofii*¹⁰. Historyk filozofii nie tylko stwierdza fakty, ale również je opracowuje. Jego praca podlega określonym zasadom postępowania, które Tatarkiewicz analizuje. A więc wybór faktów filozoficznych. Z nich

wybiera te, którymi zajmować się warto, bo były prawdziwe, oryginalne, postępowe czy wpływowe. Pomija zaś te, które były błędne, przestarzałe, puste, niesamodzielne [...]. Historyk musi wybierać, segregować materiał, odrzucając nie tylko to, co nie odpowiada pojęciu filozofii, ale także i to, co nie odpowiada jego kryterium wartości.

A więc historyk filozofii dokonuje dwojakiego wyboru faktów: dobiera jedne, które odpowiadają pewnym pojęciom, i takie, które odpowiadają pewnym ocenom. „Wydziela, po pierwsze, co należy do filozofii i, po wtóre, co jest w niej cenne”. Drugi kierunek, w którym biegnie praca historyka filozofii, to interpretacja faktów. Materiał filozoficzny jest bowiem wieloznaczny. Wynika to z tego, że wypowiedzi filozofów dotyczą wyrazów i pojęć. Stąd różnorodność interpretacji dorobku nawet największych filozofów. Brak precyzyjnego języka filozofii jest przyczyną, że uzyskuje się interpretacje nawet biegunowo przeciwne. Trzeci tor pracy wyznacza scalanie faktów. Właściwa historia filozofii scala fakty o mniejszym znaczeniu wokół bardziej istotnych. Wokół tych faktów grupuje pozostałe. Fakty te przedstawić powinien ekonomicznie, tzn. kompletnie, krótko i przejrzysto. Czwarty zaleca uporządkowanie faktów. „Historyk musi ugrupować nie tylko poglądy każdego filozofa z osobna, ale

⁷ *Idem, Parerga*, Warszawa 1978, s. 135-136.

⁸ *Ibidem*, s. 17.

⁹ W. Tatarkiewicza: *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*, „Archiwum Komisji do Badań Dziejów Filozofii w Polsce”, t. II, cz. 2, Kraków 1926, s. 1-42; *O scholastyce wileńskiej*, „Sprawozdania PAU” 1922, t. 27, nr 3; *O niewyżytkanych źródłach do dziejów filozofii w Polsce w XVII i XVIII w.*, „Ruch Filozoficzny” 1922, R. VII, s. 49-51. W ten sposób prace Tatarkiewicza poświęcone scholastyce wileńskiej, zawierające także informacje o zachowanych w bibliotekach rękopisach filozoficznych są teraz jedynym źródłem naszej wiedzy. Rękopisy bowiem najczęściej zostały utracone w czasie ostatniej wojny.

¹⁰ *Idem, O pisaniu historii filozofii*, [w:] *idem, O filozofii i sztuce*, s. 41-55.

ugrupować także samych filozofów”. Zestawia ich wedle podobieństwa, tworzy więc typologię filozoficzną. Z drugiej strony grupuje filozofów wedle czasu ich pojawiania się, tworzy więc periodyzację filozoficzną. Periodyzacja często nie wynika z faktów, ale jest własnym dziełem historyka filozofii. Piąty kierunek badań zaleca wiązanie faktów, gdyż historyk filozofii powinien ustalić między faktami nie tylko podobieństwo, ale i zależności. Spór może dotyczyć tego tylko, które fakty uznać za najważniejsze. Próbuje się fakty późniejsze łączyć z wcześniejszymi i w ten sposób powstają genealogie filozoficzne. Można także fakty łączyć ze współczesnymi faktami z innych dziedzin aktywności ludzkiej, np. z odkryciami przyrodniczymi, faktami ekonomicznymi itp. Szósty i ostatni kierunek badań zaleca korektę faktów. Historycy filozofii bowiem pytają nie tylko o to, jakie poglądy miał filozof, ale także czy były one prawdziwe. „Będzie przeprowadzał ich korektę”. Część historyków filozofii, pisze Tatarkiewicz, idzie jednak dalej, myśli nie tylko o korekcie, ale przeprowadza krytykę poglądów filozoficznych. Rola wybitnych historyków filozofii polega bowiem często na korekcie i obalaniu tradycyjnych interpretacji. Postęp, powiada Tatarkiewicz, polegał także na obalaniu istniejących uogólnień i segregacji systemów. A teraz próba podsumowania. Skorzystajmy z propozycji Tatarkiewicza:

Jeśli próbować nazwać przedstawiony tu pogląd, to najodpowiedniejsza wydaje się nazwa „interwencjonizmu” historycznego. Twierdzi on bowiem, że praca historyka filozofii domaga się selekcji, interpretacji, klasyfikacji, korekty, a do wykonania tych zadań potrzebna jest czynna interwencja historyka¹¹.

Niebezpieczeństwo subiektywizmu czyha jednak na historyka filozofii nieustannie. Jego ukąszenie dotknęło także metodologię badawczą Tatarkiewicza w postaci akceptacji własnej skali wartości i jej dwóch pojęć podstawowych: maksymalizmu i minimalizmu. Jest to niewątpliwie jego własne osiągnięcie metodologiczne. Na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie przedstawił po raz pierwszy istotę swoich propozycji. Każda era ma czas swoich wielkich systemów, odmienny od okresów, w których poddana jest krytyce. „Objawia się w tym znów wieczne przeciwieństwo, nieunikniona dwoistość umysłu, tendencja maksymalistyczna i minimalistyczna myśli”. Maksymalistyczna filozofia była w starożytności i w wiekach średnich, minimalistyczna w okresie nowożytnym. Minimalizm jest także filozofią „rozważnej abstynencji”, rozwiązuje jedynie zagadnienia o tyle tylko, o ile jest przekonany, że może je rozwiązać w sposób pewny. Przyjmuje więc pewne minimum, na które wszyscy się godzą. Maksymaliści chcą natomiast wyjść poza takie minimum i zadają nowe pytania dotyczące rzeczywistości, świata nadprzyrodzonego itp. W ten sposób filozofia Ockhama była „reakcją przeciwko maksymalizmowi”. „Wiedziała, że pomniejsza wielki

¹¹ *Ibidem*, s. 47.

program filozoficzny, przekazany przez tradycję. Ale wolała ograniczyć zakres nauki, byle osiągnąć wyniki niezawodne. To było jej minimalistyczne hasło”. Sprzeczność między maksymalizmem i minimalizmem w dziejach filozofii jest ich cechą konstytutywną, a więc jest wieczna. Ale z drugiej strony jest to teza mająca nie tylko pewne zadania regulujące, jest ona także zasadą subiektywną, w tym znaczeniu, że zależną tylko od warsztatu historyka filozofii i jego arbitralnych decyzji.

Roman Ingarden, czyli fenomenologia na gruncie polskim

Ingarden należy do najbardziej twórczych filozofów polskich. *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX w.* podaje, że za życia Ingarden wydał 224 prace, wygłosił 300 odczytów w kraju i za granicą, a wydanie w Polsce jego dzieł filozoficznych przez PWN liczy dotąd 13 tomów¹. Statystyka ta kończy się oczywiście na 1998 r.² Począwszy więc od doktoratu, uzyskanego u E. Husserla we Fryburgu w Bryzgowii w 1918 r., Ingarden wydawał średnio cztery prace rocznie i wygłaszał sześć odczytów. Nie mógł więc być oryginalny, powtarzał w większości prac idee podstawowe, sformułowane na początku twórczości, które pod wpływem krytyk doskonalił. Przeszedł ewolucję. Zaczął od teorii poznania, potem zajął się ontologią, później równoległe estetyką, aby pod koniec życia zająć się wartościami, czyli etyką. Zwróćmy także uwagę na to, że mimo tak poważnej liczby pism i bogactwa pomysłów, Ingarden jako fenomenolog jest raczej nieobecny w szerszej świadomości w naszym kraju. Podobnie jest z etyką niezależną i prakseologią Kotarbińskiego. Oczywiście wywarł wpływ, i to znaczny, na estetykę i w tych kręgach jego poglądy i pisma są przedmiotem komentatorskich studiów, ale szerzej, przynajmniej to, pozostaje nieznaną³. W literaturze filozoficznej, odnoszącej się do fenomenologii Ingardena, co wydaje się zastanawiające, nie ma także pozycji syntetycznej, uwzględniającej całość dorobku tego uczonego, a jak można było się spodziewać, będącej dziełem chociażby jego uczniów. Istnieją natomiast opracowania odnoszące się do estetyki fenomenologicznej. Stan ten zapewne wynika z tego, że cała twórczość Ingardena nie poddaje się łatwej syntezie, gdyż znajdowała się ona w ciągłym procesie twórczym. W niniejszym przypomnieniu postaci Ingardena uwagę skupiam jedynie na pewnym fragmencie jego twórczości filozoficznej, odnoszącym

¹ *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX w.*, t. I, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 165.

² Mogę jedynie sceptycznie zauważyć, że tak olbrzymia twórczość była możliwa jedynie w dawnym systemie społeczno-politycznym, który nie liczył się z szerokością odbioru czytelniczego.

³ Ciekawa byłaby odpowiedź pozwalająca bliżej zidentyfikować rzeczywiste przyczyny takiego właśnie stanu.

się do sporu o istnienie świata. Dodajmy, że był to problem, dla Ingardena oczywiście, jeden z istotniejszych.

Roman Witold Ingarden urodził się 5 lutego 1893 r. w Krakowie, ale uczył się we Lwowie, gdzie również podjął studia uniwersyteckie. Potem studiował w Wiedniu w latach 1911-1915, w Getyndze w latach 1915-1916, aby studia sfinalizować doktoratem we Fryburgu w Bryzgowii, uzyskany u E. Husserla w 1918 r. Przedstawił wtedy rozprawę pt. *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik*, która została wydana przez Husserla w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung” w 1921 r.⁴

Po powrocie do kraju uczył jako nauczyciel gimnazjalny w Lublinie, Warszawie i Toruniu. W 1924 r. złożył i obronił rozprawę habilitacyjną pt. *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens* (wyd. 1925) i uzyskał docenturę na Uniwersytecie Lwowskim. Ingarden początkowo był zatrudniony we Lwowie jako docent, otrzymał katedrę po Mściślawie Wartenbergu, którą kierował do 1939 r. Prowadził wykłady z teorii poznania i ontologii. Następnie na Uniwersytecie im. Iwana Franki był pracownikiem katedry germanistyki (1939-1941), wykładając historię literatury niemieckiej. Po wojnie powrócił do Krakowa, gdzie od 1945 r. do 1950 r. kierował II katedrą filozofii. Siedem następnych lat, tj. do 1957 r., Ingarden był pracownikiem katedry logiki Uniwersytetu Warszawskiego. Na katedrę krakowską powrócił w 1957 r. i kierował nią do przejścia na emeryturę w 1963 r. W 1964 r. uczył na uniwersytecie w Oslo. Zmarł 5 czerwca 1970 r. w Krakowie.

W ostatnich latach życia zainteresowania naukowe Ingardena skupiły się wyraźniej wokół problematyki estetycznej. W tym zakresie opublikował już w 1933 r. pracę pt. *Zagadnienie tożsamości dzieła literackiego*, natomiast w 1937 r. *O poznawaniu dzieła literackiego*, a w 1938 r. *Sprawa formy i treści w dziele literackim*. Syntezę tych rozważań opublikował jako *Studia z estetyki* (3 tomy, 1957-1970). Ostatnią pozycją wydaną za życia autora była rozprawa pt. *Über die Verantwortung – Ihre ontischen Fundamente* (Reclam Bibl. Stuttgart 1970).

Poważna część bibliografii jego dzieł obejmuje prace pisane w języku polskim bądź też tłumaczenia prac wydawanych po niemiecku na język ojczysty. Nowe przekłady Ingarden wykorzystywał często dla dokonania uzupełnień i dołączenia dodatków. Taki tryb pracy powodował, że początkowe rozprawy filozoficzne Ingardena zawierają – w stosunku do późniejszych rozpraw – wykład w miarę przejrzysty i jasny pod względem swej struktury. W twórczości Ingardena można wyróżnić kilka pozycji ważniejszych od pozostałych.

⁴ Świeżo wydana książka Czesława Głombika objaśnia wieloma nowymi faktami ten okres pobytu Ingardena i innych Polaków w Getyndze i Fryburgu w Bryzgowii; zob. C. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Katowice 1999.

Głównym dziełem filozoficznym Ingardena był początkowo dwutomowy *Spór o istnienie świata* (1947-1948), w którym dokonał analizy pojęcia istnienia, sposobów istnienia i wyróżnił struktury formalne różnego rodzaju przedmiotów i dziedzin przedmiotowych. Już w rozprawie doktorskiej przeprowadził krytykę bergsonowskiej teorii ewolucji i intelektu, przedstawiając własną, niezależną od innych nauk, absolutną teorię poznania. W pracy pt. *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie* (1921) analizował intuicję przeżywania, czyli poznanie samosprawdzające się i samouzasadniające się. W rozprawie habilitacyjnej pt. *Essentiale Fragen* z 1925 r. przedstawił natomiast teorię budowy formalnej samoistnego przedmiotu indywidualnego i stworzył pojęcie istoty przedmiotu. *Das literarische Kunstwerk* wydane zostało w 1931 r., a przełożone na język polski przez M. Turowicza i wydane w 1960 r. *O poznawaniu dzieła literackiego* wyszło drukiem we Lwowie w 1937 r., natomiast *Spór o istnienie świata* w Krakowie w latach 1947-1948. Liczne tomy tej pozycji, zawierające uzupełnienia Ingardena, zostały wydane w języku niemieckim, później ukazał się drukiem ich przekład polski. Do podstawowego zrzębu jego twórczości filozoficznej należą także *Studia z estetyki* wydane w Warszawie w latach 1957-1970 oraz *U podstaw teorii poznania* (Warszawa 1971). Dołączmy do tego krótkiego wyliczenia także niewielką publikację pt. *Książeczka o człowieku* (Kraków 1973), zawierającą wykład antropologii filozoficznej.

Już w najwcześniejszej pracy podjął krytykę bergsonowskiej teorii ewolucji i intelektu, natomiast w rozprawie doktorskiej przedstawił również koncepcję absolutnej ogólnej teorii poznania, niezależnej od innych nauk, mającej własne środki do wykrywania twierdzeń o poznaniu i wykrywania ich prawdziwości. Po doktoracie poświęcił się problematyce epistemologicznej, badał więc różne błędy występujące w poznaniu, analizował „intuicję przeżywania”, czyli samopoznanie samosprawdzające się i samouzasadniające się, niewymagające nowego, skierowanego na podmiot poznający aktu poznawczego (*Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie* 1921). W rozprawie pt. *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych* Ingarden przedstawił analizę wzajemnej niezależności pomiędzy teorią poznania a innymi naukami.

Początkowo był wiernym wyznawcą Husserla, należał do szkoły fenomenologicznej, która oprócz neokantyzmu i neoheglizmu należała do głównych kierunków filozoficznych Niemiec do początku lat dwudziestych naszego stulecia. Kiedy jednak rozpoczął się rozkład szkoły na skutek opowiedzenia się Husserla za subiektywizmem, nastąpiła secesja jego uczniów, w tym także Ingardena. Aby przestawić szerzej ten fakt i jego późniejsze skutki dla ruchu fenomenologicznego, musimy przypomnieć stanowisko Husserla. Filozofowie podzielali pogląd, że przedmioty logiczne i matematyczne są wytworami umysłu, a więc do ich analizy stosują się prawa psychologii. W 1900 r. Husserl przeszedł na stanowisko antypsychologiczne i nawiązał w tej

krytyce psychologizmu do Brentany i Twardowskiego, do jego rozróżnienia między aktem psychicznym a przedmiotem aktu, dowiódł w swej krytyce, że prawa logiczne nie są prawami psychologicznymi, są przedmiotami idealnymi. Husserl doszedł do wyróżnienia przedmiotów idealnych, które tym samym tworzyły nową grupę przedmiotów realnych, podobnie jak realne są przedmioty psychiczne i materialne. Uznanie istnienia przedmiotów idealnych prowadziło jednak do akceptacji platonizmu. Mimo odejścia od psychologizmu, Husserl jednak zbliżył się do platonizmu. Usiłował oprzeć filozofię na pewnych zasadach, ale te podstawy nie mogły być stworzone przez psychologię, której dotychczasową rolę w filozofii krytykował i w końcu odrzucił. Potrzebna była nowa nauka, która jednak wyróżniać się miała tym, że nie mogła mieć żadnych założeń podstawowych, gdyby takie bowiem miała, nie mogłaby być nauką podstawową dla innych. Miała stwierdzać i akceptować jedynie to, co jest oczywiste. Miała także badać istotę zjawisk, więc nie badała rzeczy, wartości jako takich, tylko pytała, jaka jest istota rzeczy, wartości. Do tego miejsca uczniowie Husserla opowiadali się za swoim mistrzem. Jednakże Husserl dążył do sformułowania metody filozofowania, która nie potrzebowała założenia głoszącego realne istnienie świata, mogłaby jednak inną drogą, a mianowicie przez analizę samego poznania, odpowiedzieć na pytanie, czy świat istnieje realnie. Metoda ta została nazwana przez Husserla transcendentálną redukcją bądź redukcją fenomenologiczną, polega ona na braniu „w nawias” (czyli *epoché*) wszystkiego, czego istnienia nie gwarantuje sam przebieg poznania. W redukcji fenomenologicznej zostaje zawieszona naturalne nastawienie, jakie wynika z przeświadczenia o istnieniu realnym świata. Cóż więc pozostaje? Pozostaje tylko czysta świadomość i jej przedmioty. Łatwo tu zauważyć, że myśl powyższa nawiązywała do Kartezjańskiej metody wątpienia i jego reguły, wedle której istnienie podmiotu jest dowodzone tym właśnie faktem, że podmiot teraz myśli (*Cogito, ergo sum*). Dalszy rozwój fenomenologii biegł w kierunku subiektywizmu. Husserl bowiem uważał, że fenomenologia winna badać akty ujmujące przedmioty i z tego powodu kierowano przeciwko takiemu ujęciu zarzut psychologizmu, gdyż i ta nauka zajmowała się aktami. Tak, odpowiadał Husserl, ale fenomenologia rozważa akty od strony ich istoty, czyli ejdetycznie, gdy tymczasem psychologów interesuje akt od strony samego konkretnu, taki jaki jest rzeczywiście.

Wprowadzenie do fenomenologii redukcji fenomenologicznej oznaczało praktycznie, żeby przedmiot analizować w oderwaniu od tego, czy on istnieje lub nie istnieje. Celem przecież tej analizy miała bowiem być istota przedmiotu. Fenomenologia miała osiągnąć aprioryczne poznanie istoty rzeczy. Chciała wyjść od przedmiotu, aby dojść do jego pojęcia. Taka analiza powinna także zdaniem fenomenologów gwarantować ujęcie przedmiotu jako czysto intencjonalnego, wtedy bowiem jest możliwy ogląd jego istoty (czyli idei). W ten sposób można było rozpatrywać również takie przedmioty, które w filozofii pozytywistycznej nie były uwzględniane.

Od zagadnień poznawczych przeszedł do problematyki ontologicznej. Tak pisał o swoich dokonaniach:

W roku 1918 doszedłem do przekonania, że nie mogę pogodzić się z idealistycznym stanowiskiem Husserla w sprawie istnienia świata realnego. Ale nie móc się pogodzić z jakimś stanowiskiem, a znaleźć jakieś inne, a zwłaszcza znaleźć jego uzasadnienie zadowalające – to dwie różne sprawy [...]. Toteż lata minęły zanim zaczęły mi się rysować nowe drogi, na których należało przystąpić do próby ponownego rozwiązania zagadnienia. Trzeba też było dokonać szeregu badań przygotowawczych, których istotnego związku ze sporem między idealizmem a realizmem nie było na razie widać. Tu należy najpierw moja rozprawa habilitacyjna pt. *Pytanie esencjalne* (1925), która m.in. miała za zadanie ustalić pojęcie przedmiotu indywidualnego w przeciwieństwie do idei, a zarazem dokonać próby określenia jego istoty. Tu należy książka moja *Das literarische Kunstwerk* (1930), która na pozór poświęcona podstawom filozoficznym dzieła literackiego, stanowiła pierwszy krok do przeciwstawienia przedmiotów realnych i przedmiotów czysto intencjonalnych (w sensie Husserla) na podstawie zasadniczej różnicy ich formalnej budowy. Tu wreszcie rozprawa ogłoszona w czasopiśmie „*Studia Philosophica*” pt. *Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenstandes* (Lwów 1935), która w przeciwieństwie do poprzedniej starała się wykryć formalną budowę przedmiotu indywidualnego, bytowo autonomicznego.

Główne dzieło nosi tytuł *Spór o istnienie świata* i jego pierwsze dwa tomy ukazały się w 1947 i 1948 r. Przełożone na język niemiecki zostało uzupełnione przez autora, co spowodowało potrzebę nowego przekładu polskiego, dokonanego w 1987 r. przez znakomitą tłumaczkę, D. Gierulanę. Ingarden już na początku tego dzieła umieścił swoje *non possumus* w stosunku do rozwiązań proponowanych przez Husserla. Owa niezgoda na propozycje mistrza zmusiła Ingardena do uporządkowania problematyki związanej z istnieniem świata realnego. Zadanie powyższe wymagało nowego spojrzenia na istniejące dyscypliny filozoficzne: ontologię, metafizykę i teorię poznania. W rozprawie pt. *Bemerkungen zum Problem Idealismus – Realismus (Uwagi dotyczące problemu idealizm – realizm)* z 1929 r. Ingarden dokonał podziału problematyki związanej ze sporem o istnienie świata na trzy grupy: 1) ontologiczne, dotyczące zawartości idei, czystych możliwości i związków koniecznych; 2) metafizyczne, rozważające faktyczne istnienie i 3) epistemologiczne.

Za podstawową uważał problematykę ontologiczną. Istnienie fenomenologicznej ontologii uzasadniał następująco:

Nauki szczegółowe nie rozważają pewnych zagadnień, które dlatego należą do filozofii. Obok rzeczy istnieją w świecie także idee, które początkowo rozumiano zgodnie z tradycją platońską. Jednakże ontologia bada związki istniejące między jakościami idealnymi. Badania te na koniec mogą dotyczyć czystych możliwości.

Badania ontologiczne miały być pierwotniejsze w stosunku do metafizyki i nauk szczegółowych dlatego, że są teoretycznie wcześniejsze i nie głoszą żadnych twierdzeń o faktach realnych, czyli nie przyjmują założeń. Ontologia dostarcza także metafizyce ścisłych pojęć. Ingarden miał nadzieję, że przejście z płaszczyzny ontologicznej na

metafizyczną jest możliwe. Nigdy tego jednak nie wykazał. W ten sposób narodził się pogląd, że Ingarden był głównie ontologiem, którego celem było rozstrzygnięcie sporu między metafizycznym realizmem a realizmem. Gdybyśmy chcieli przełożyć ten opis na słowa bardziej zrozumiałe, okazałoby się, że mamy do czynienia ze sporem niejako rodzinnym, między idealizmem subiektywnym (Husserlem) a idealizmem obiektywnym (Ingardenem), zwanym w tej terminologii stanowiskiem realnym. Jakkolwiek spór o istnienie świata nie został doprowadzony do rozstrzygnięcia, wyraźnie jest widoczna oryginalna droga Ingardena jako fenomenologa. Obaj filozofowie, tzn. Husserl i Ingarden, posługiwali się metodą fenomenologiczną, szukając bowiem wiedzy koniecznej, korzystali z metody analizy pojęciowej. Husserl oczyszczał istniejącą wiedzę z pierwiastków subiektywnych przez abstrakcję, dochodził w ten sposób do czystej świadomości i analizował jej stosunek do świata realnego. Istnienie czy nieistnienie świata miało dla niego tylko sens intencjonalny, pojęcia powyższe były bowiem swoistymi kategoriami czystej świadomości. Świat ten był od czystej świadomości uzależniony, gdyż pojmowano go jako poznawczy odpowiednik tej świadomości; Husserl pisał na ten temat m.in.:

To, że byt świata jest względem świadomości (nawet przy założeniu oczywistości samoprezentującej) czymś w ten sposób *transcendentnym* i z konieczności transcendencją zachowującym, nie zmienia w niczym tego, że to właśnie życie świadomości jest tym jedynym miejscem, w którym konstytuuje się wszelka, nierozłącznie z nim związana transcendencja, [miejscem], które w przypadku bycia świadomością świata nosi w sobie także nie dający się od niego oderwać sens „świat”, jak również sens „ten oto rzeczywiście istniejący świat”. Jedynie procedura odsłaniania horyzontów doświadczenia jest ostatecznie tym, co [...] wykazuje dalej, że nie dają się one oddzielić od transcendentalnej świadomości konstytuującej sens i rzeczywistość bytową⁵.

A kilkadziesiąt stron dalej Husserl pisze jeszcze wyraźniej:

Wszystko, co istnieje dla człowieka, co dla mnie istnieje i ma dla mnie moc obowiązującą, istnieje i posiada tę moc [wyłącznie] w granicach mojego własnego życia świadomościowego, które we wszystkich świadomościowych ujęciach świata i we wszystkich naukowych dokonaniach pozostaje niezmiennie przy sobie samym. [...] Każde uzasadnienie, każdy dowód prawdziwości i istnienia dzieje się w całości we mnie, a jego rezultatem jest pewien charakter, jaki tworzy się w *cogitatum* mojego *cogito*⁶.

Husserl po prostu stwierdzał, że świat może istnieć jedynie w sferze czystej świadomości. Takie jednak utożsamienie Ingarden określał jako tezę idealistyczną. Tej właśnie tezie Ingarden się sprzeciwił, odróżniając świat realny od świata czysto intencjonalnego i starając się wskazać na istotne różnice między nimi: świat czysto intencjonalny to np. świat dzieła literackiego, świat realny natomiast to świat przedmiotów indywi-

⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 89 (§ 28).

⁶ *Ibidem*, s. 120 (§ 40).

dualnych. Znalazłszy drogą analizy pojęciowej w ontologii definicję przedmiotu indywidualnego, podał warunki jego istnienia i poznawalności. Ale główna kategoria tych rozważań, samo istnienie, była pojęciem złożonym w tym znaczeniu, że to, co istnieje, istnieje w różny sposób. Od tych sposobów istnienia Ingarden wyróżniał momenty bytowe, a więc cechy ogólne, które można wydobyć z analizy sposobu istnienia. Coś może istnieć samoistnie, jeśli w sobie ma swoją bytową podstawę. Na tej podstawie Ingarden wyróżnił również podstawowe sposoby istnienia. Istnieje więc i taki sposób istnienia, który ma charakter absolutny, gdyż jest bytowo pierwotny, samodzielny i niezależny, a także samoistny. Idee mają sposób istnienia zwany idealnym. Człowiek najczęściej spotyka się ze sposobem istnienia zwanym realnym. Ostatnim sposobem istnienia jest byt czysto intencjonalny i w ten sposób istnieją wytwory człowieka, jak rzeźby, utwory literackie. Ingarden miał nadzieję, że powyższe uściślenia pozwolą odpowiedzieć na pytanie o istnienie świata.

Jednakże powyższe ujęcie nie przez wszystkich zostało uznane za poprawne. Sama analiza pojęciowa bowiem nie dostarcza wystarczających środków nieodzownych do udowodnienia istnienia zdefiniowanego przedmiotu. Jeżeli jest nim przedmiot empiryczny, to nie ma sposobu, aby udowodnić jego istnienie, tak jak dowodzi się twierdzeń w naukach dedukcyjnych. Jedyną drogą, aby stwierdzić jego istnienie, jest obserwacja, ale ta nie dostarcza pewności, i tu właśnie empiryk sprzeciwia się fenomenologowi, który chce udowodnić istnienie świata empirycznego. Empiryk powie, że istnienia w dziedzinie empirii nie można dowodzić, można je tylko wyjaśniać.

Teza powyższa wywołała także sprzeciw Ingardena z innych jeszcze powodów. Husserl badał raczej pozwalające zaakceptować kartezjańskie wątplenie jako zasadę ogólną. W podobnym kierunku poszedł Ingarden, który podjął zagadnienie – dla fenomenologii niewątpliwie istotniejsze – mianowicie istnienie świata. Wokół tego zagadnienia istnieje spór w filozofii. Jego źródła Ingarden znajduje w przyczynach ontologicznych.

Ontologia w jego rozumieniu to nauka o „czystych możliwościach lub o czystych związkach koniecznościowych”, sądy ontologiczne zaś to „sądy wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego lub nawet idealnego) istnienia”. Jest to jednak ontologia w typie Wolffa, która zajmowała się analizą bytu niezależnie od tego, czy on istnieje. W takim ujęciu sam problem istnienia świata staje się problemem metafizycznym, analiza zaś głównych pojęć ontologii w niczym nie może tego pytania rozstrzygnąć. Możliwe jest jedynie sformułowanie odpowiedzi na następujące pytanie: jak jest możliwy taki świat, o ile on istnieje? Ale samo pytanie o istnienie świata jest metafizyczne. W ten sposób metafizykę Ingardena można zredukować do nauki zajmującej się istnieniem świata i jego części składowych. Trzeba jednak pamiętać, że jeśli metafizyka, czyli doświadczenie metafizyczne głosi, że świat rzeczywiście istnieje, to wtedy będziemy mogli przypisać światu pewien sposób egzystencji i wyjaśnić

stosunek świata do czystej świadomości. Rozumowanie powyższe, operujące mało precyzyjnymi pojęciami, prowadzi do takiej konkluzji: Wszystko to może wystąpić, o ile metafizyka w tym znaczeniu istnieje. W *Sporze o istnienie świata* bowiem czytamy: „Wszędzie [...], gdzie mamy uzyskać pewne metafizyczne rozstrzygnięcia, trzeba rozporządzać pewnym poznaniem czysto metafizycznym, niezależnym od poznania ontologicznego – w szczególności zaś dostatecznym doświadczeniem metafizycznym, o ile takie istnieje”⁷. Mamy więc prawo pytać: jaką wartość mają powyższe rozważania, jeśli doświadczenie metafizyczne nie istnieje, i kto w końcu ma rozstrzygać wszelkie wątpliwości odnoszące się do jego istnienia lub nieistnienia? Nie mogą tego czynić nauki szczegółowe, gdyż te związane są założeniami podstawowymi (przypomnijmy w tym miejscu, że fenomenologia miała być nauką bezzałożeniową!) i mają charakter dogmatyczny. Aczkolwiek doświadczenie metafizyczne może nie istnieć, Ingarden dopuszczał jego istnienie. Dowodu jednak na to w dziele Ingardena znaleźć nie można. Podejmując jednak analizę osobliwości pytań metafizycznych, Ingarden pisze:

Co stanowi zasadę (podstawę) jego istnienia i takiej właśnie istoty, jaka mu w rzeczywistości przysługuje Zasada ta musi leżeć w ramach bytu indywidualnego, gdyż poszukiwanie jej w zawartościach idei jest z góry bezcelowe. Być może, że tego pytania – jak sądzą niektórzy – nie potrafimy w ogóle rozwiązać. Istnieje ono jednak i prowadzi do zagadnienia Boga, a w każdym razie do zagadnienia bytu bytowo pierwotnego⁸.

Józef M. Bocheński trafnie wskazywał, że fenomenologia nie jest żadną filozofią bytu, jeśli ogranicza swoje analizy do badania istoty bytu. Innymi słowy, nie ma w fenomenologii uznania dla świata realnego, a tym samym znikoma jest z niej korzyść w wykazywaniu jakichkolwiek pożytków poznawczych czy innych, płynących z tego faktu. Wartości, Bóg, świat istnieją jedynie jako przedmioty intencjonalne. Porzucenie tej wersji fenomenologii, jaką rozwijał Husserl, było w tym przypadku ewolucją w kierunku idealizmu obiektywnego. W rozprawie pt. *Człowiek i rzeczywistość* wystąpił przeciwko idealizmowi subiektywnemu i psychologizmowi.

Cóż by nam zostało w życiu, gdyby takie przedmioty, jak państwo polskie, Uniwersytet Jagielloński, sztuka i filozofia była naprawdę tylko „czymś psychicznym”? Zadanie udowodnienia istnienia wytworów duchowych wymaga jednak rozwiązania szeregu pytań dotyczących istnienia świata. Wartości istnieją obiektywnie, przejawiają się w końcu w rzeczywistości wytworzonej przez człowieka.

Badacze ruchu fenomenologicznego uważają, że Ingarden zajmuje w jego dziejach samodzielne miejsce, jako twórca tzw. fenomenologii nietranscendentalistycznej. W fenomenologii odrzucił idealistyczne rozwiązania Husserla, redukujące świat re-

⁷ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Kraków 1947, s. 57.

⁸ *Ibidem*, s. 54.

alny do intencjonalnego wytworu aktów świadomości, tworząc tym samym podstawy własnego ujęcia fenomenologii. Jest ona zwana niekiedy fenomenologią Ingardenowską. Głównym jej celem jest analiza zawartości idei, czystych możliwości i związków zachodzących między jakościami idealnymi. Uściślił wiele podstawowych kategorii ontologicznych, jak cecha, proces, układ, własność, zdarzenie, prowadził studia nad rozgraniczeniem teorii poznania i ontologii, filozofii i nauki, zagadnień ontologii egzystencjalnej i materialnej. W ontologii badał stosunek między tzw. czystą świadomością a światem realnym, wyznaczony przez budowę formalną i jakościowe wyposażenie tych pojęć, opowiadając się za rozgraniczeniem nauki i filozofii oraz przedmiotów realnych i spostrzeżeniowych, uważał jednak zagadnienia metafizyczne za istniejące i domagał się ich rozwiązania. Wyniki jego badań estetycznych były żywo dyskutowane we Francji i w USA. W Niemczech został uznany za klasyka filozofii i najwybitniejszego przedstawiciela fenomenologii po Husserlu. W USA uznano go za jednego z najwybitniejszych filozofów czasów współczesnych.

Tadeusz Kotarbiński, czyli wiedzieć, jak należy robić dobrze

Jest to postać szanowna. Kiedyś przed trzydziestu laty, gdy byłem Jego słuchaczem, szanowałem Go bardzo, nie dzieląc wcale głoszonych przez Niego zasad filozoficznych. Dziś po latach, zetknąłem się z tymi poglądami znowu, czytając *Rozmowę z Tadeuszem Kotarbińskim* w „Przeglądzie Kulturalnym” (nr 36) [...]. I cóż powiecie? Stwierdziłem, że Profesor nic się nie zmienił – głosi te same tezy, co przed laty trzydziestu. Dobrze to świadczy o jego wierności sobie i uczciwości, ale niezbyt o naukowości i nauce. A więc nauka i filozofia od lat trzydziestu nie poszły wcale naprzód? *panta rei*, a tu jakieś zatwardzenie?

Tak pisał o Kotarbińskim Kisiel w felietonie pt. *Profesora Kotarbińskiego bezradność czyli wolno psu na Pana Boga czekać*. Jest zastanawiające, że to, co powinni stwierdzić zawodowi filozofowie, to dopiero napisał w żartobliwej formie felietonista, wskazując na niektóre wady proponowanego systemu etycznego, który opierał się na pojęciu człowieka społecznego.

Koncepcje filozoficzne Kotarbińskiego krytykowano już przed wojną, ale krytyka ówczesna dotyczyła jego reizmu oraz światopoglądowych konsekwencji jego etyki. Po wojnie podjęto krytykę, ale niejako z innych pozycji ideowych, wówczas powiadano „bardziej zaangażowaną”. Był to atak prowadzony na profesora z pozycji stalinowskiej wersji marksizmu, jaki panował w Polsce w latach powojennych. Adam Schaff podkreślał elementy materialistyczne w poglądach Kotarbińskiego, zawarte w teorii reizmu i pansomatyizmu, jednakże wskazywał także na to, że reizm potraktowany jako dyrektywa językowa jest akceptowany na zasadzie konwencji. Reizm głoszony jako teza ontologiczna również przyjmowany jest na mocy „osobistych skłonności”, gdyż uczyony ten nie uznaje uniwersalnego kryterium prawdy i uważa, że główne tezy systemu muszą być uznane dogmatycznie. Stąd też rozstrzygnięcie naczelných problemów filozofii Kotarbiński pozostawia swobodnemu uznaniu każdego. Nie były to więc twierdzenia, które mogły być zaakceptowane przez urzędowych polskich filozofów, którzy do walki ideologicznej w filozofii przynosili metody i środki stosowane przez wielkiego językoznawcę w płaszczyźnie społecznej.

Ich walka ze szkołą łwowsko-warszawską, jak to wtedy powiadano, z filozofią burżuazyjną była zaprogramowana i zaplanowana. Prowadzono ją także na

podobieństwo walki zbrojnej. Mówiono tedy o atakowaniu, zniszczeniu przeciwnika, którym w naszych warunkach byli m.in. przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej. Prowadzić miała do opanowania *per fas et nefas* katedr na uczelniach wyższych i wyparcia szkoły lwowsko-warszawskiej. Spory ówczesne, o których ze zrozumiałych względów mało kto dzisiaj pamięta, są jednak trwałym elementem dziejów powojennej filozofii polskiej. Powiedzmy także jasno, że rzadko chwytano się argumentacji naukowej. Bronisław Baczko, wyższy wojskowy i pracownik tzw. służb informacyjnych wojska, skierowany następnie do tzw. pracy ideologicznej na uczelni warszawskiej, opublikował krytykę poglądów profesora pt. *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych* T. Kotarbińskiego¹. Był to generalny atak nie tylko na poglądy filozoficzne, jakie reprezentował Kotarbiński, ale przede wszystkim na system wartości realizowany w pracy dydaktycznej i naukowej. Był to również atak na dziedzictwo szkoły lwowsko-warszawskiej, która w Kotarbińskim i Ajdukiewiczu miała w tym czasie swoich najważniejszych przedstawicieli. Profesor, którego szarpano za nogawki, odpowiedział godnie i z dystansem, z wielkim poczuciem słuszności na tę krytykę w dwóch krótkich artykułach, które warto w tym miejscu przypomnieć: *Humanistyka bez hipostaz* („Myśl Filozoficzna” 1952, nr 1) oraz *Odpowiedź* („Myśl Filozoficzna” 1952, nr 2).

Żył prawie 95 lat. Urodził się w 1896 r., a zmarł w 1981 r. Pochodził ze znanej rodziny inteligenckiej, która wydała kilku wybitnych ludzi, ojciec był malarzem. Otrzymał doskonałe wykształcenie w gimnazjum klasyczo-filozoficznym, a następnie podjął studia na uniwersytecie we Lwowie, gdzie był uczniem Kazimierza Twardowskiego. W wykładzie inauguracyjnym, jaki wygłosił w 1918 r. jako młody profesor Uniwersytetu Warszawskiego, pt. *O wielkiej i małej filozofii*, opowiedział się za filozofią analityczną. Inspirowany przez koncepcje nominalistyczne Leśniewskiego, którego talent i geniusz wysoce cenił, zabierał głos w dyskusjach, wypowiadając się na wiele tematów: *Istnienia przedmiotów idealnych* („Przegląd Filozoficzny” 1920), *O doświadczeniu wewnętrznym* („Przegląd Filozoficzny” 1922).

W 1929 r. opublikował *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, które w latach międzywojennych były jednym z nielicznych podręczników filozofii ogólnej. Przedstawił w nim szerzej koncepcję radykalnego realizmu, który nazwał reizmem bądź konkretyzmem. Zarówno publikacja *Elementów*, jak i wcześniejsze zarysy tej koncepcji wywołały sprzeciw filozofów, m.in. Ajdukiewicza². W 1935 r. Kotarbiński opublikował artykuł pt. *Zasadnicze myśli pansomatyzmu* („Przegląd Filozoficzny” 1935, R. XXXVIII, z. 4), w którym założenia powyższe uległy radykalizacji: istnieją tylko ciała.

¹ Rozprawa ukazała się w „Myśli Filozoficznej” (1951, nr 1-2), a następnie w formie broszury.

² Zob. „Przegląd Filozoficzny” 1930, R. XXXIII, z. 1/2.

W biografii Kotarbińskiego jest wiele wspaniałych kart. Występował czynnie przeciwko tzw. gettu ławkowemu, jakie niektóre ugrupowania polityczne usiłowały wprowadzić dla mniejszości narodowej. W czasie wojny początkowo brał udział w tajnym nauczaniu, później w obawie przed aresztowaniem schronił się na wsi pod Lublinem, gdzie tłumaczył Arystotelesa, pisał poezje i zajmował się głębiej prakseologią. Po wojnie organizował uniwersytet w Łodzi, którego był rektorem w latach 1945-1949. Po przeniesieniu do Warszawy kierował katedrą filozofii, a potem logiki na Uniwersytecie Warszawskim, zorganizował również pracownię naukową, bliżej zajmującą się problemami prakseologii. Czynny był do końca, zmarł 3 października 1981 r.

Był znakomitym mistrzem słowa i nauczycielem. Polska filozofia lat powojennych miała bowiem dwóch wielkich mistrzów słowa i wykładowców filozofii: Kotarbińskiego i Tatarkiewicza.

Jako uczony zdobył wszystkie zaszczyty, jakie były możliwe w naszym kraju dla uczonego, był prezesem Polskiej Akademii Nauk, był wydawany i honorowany tu i tam, zapraszany na uczelnie zagraniczne, gdzie otrzymywał honorowe wyróżnienia. Dodać jednak trzeba, że były to zaszczyty dość późne, spadły one na uczonego po 1956 r., jak na filozofa, myśliciela dość chyba nieoczekiwane i dziwne.

Powstanie reizmu łączy się z szerszym ujęciem zadań filozofii polskiej, która miała dążyć do stworzenia poprawnego języka filozoficznego i pogłębienia kultury filozoficznej. Kotarbiński zauważył, że w języku potocznym występują w podmiocie gramatycznym często nazwy cech mające charakter metaforyczny. Nazwy takie, jak „zielony” i „zieloność” się różnią, pierwsze mają swoje realne odpowiedniki poza językiem, zwane desygnatami, drugie zaś takiej formy istnienia nie mają. Są jednak źródłem licznych nieporozumień językowych i tworów zwanych hipostazami. Hipostazowanie natomiast polegać miało na nieuprawnionym domniemywaniu, że nazwom takim odpowiada jakiś desygnat istniejący w świecie realnym. Reizm w swym pierwszym założeniu wyróżniał nazwy oraz onomatoidy. Dla uniknięcia nieporozumień językowych reizm semantyczny radził likwidować onomatoidy w ważnych twierdzeniach i uzasadnieniach mających wartość naukową. Zalecał także przekładanie tych nazw na parafrazy, w których występują wyłącznie nazwy rzeczy. Konsekwencją takiej postawy był reizm ontologiczny, który przyjmował, że każdy przedmiot jest rzeczą lub osobą, a więc jest przedmiotem fizycznym i tylko jako taki przedmiot istnieje. Istnieją tedy substancje, a nie powszechniki, pojęcia ogólne. Złagodzona wersja tego ujęcia zalecała traktowanie wszelkich wypowiedzi zawierających nazwy cech, stosunków i podobnych im nazw pozornych jako wypowiedzi skrótowo-zastępczych, które przy pewnych operacjach można przemienić w zdania zawierające tylko nazwy rzeczy. Reizm, konkretyzm był jednak pewną formą materializmu, chociaż Kotarbiński posługiwał się pojęciami takimi jak „rzecz” i „ciało”, a nie „materia”. „Rzecz” sama była jednak rozumiana w zgodzie

z tradycją Kartezjańską, jako *res extensa* (czyli rzecz materialna) i jako *res cogitans* (jako rzecz myśląca). Stąd wniossek, że wszelki przedmiot jest rzeczą. Tylko rzeczy są bowiem przedmiotem poznania. Program ten, zwany także konkretyzmem, miał wedle Kotarbińskiego uwalniać od nazw pozornych, a więc dążył do uzyskania języka poprawnego. Konkretyzm był także materializmem. Odrzucał przecież istnienie przedmiotów idealnych w sensie platońskim. Stał się także tym samym krytykiem fenomenologii Husserla, która takim pojęciem operowała. Nic dziwnego więc, że w tym sporze wypowiedział się wówczas młody Roman Ingarden. Ale Kotarbiński nie tylko odrzucił przedmioty idealne w rozumieniu skrajnie realistycznym, los ten spotkał także cechy i stosunki. Doszukiwanie się realnego istnienia desygnatów pojęć ogólnych, jak już wspomnieliśmy, nazwał hipostazowaniem pojęć i traktował jako poważne źródło wszelkich nieporozumień językowych i pojęciowych. Wszystkie owe *idola fori* stawały się źródłem wielu nieporozumień językowych, a

raz dopuściwszy egzystencję rzekomych obiektów takich nazw, egzystencję takich cech lub stosunków itp. grzęźnię myśl w trzęsawisku ontologicznych zagadnień pozornych i fantazmatów, skłaniając się niepotrzebnie do rozumienia dosłownego wyrażen takich, jak to, że „cecha tkwi” w danym przedmiocie, niby gwóźdź w ścianie, itp. choć sens rozsądny takich wyrażen jest tylko metaforyczny. A przecież już Leibniz powiedział (w *Nouveaux essais*, 2, XXII, § 1), że kwestie najbardziej najeżone trudnościami rozplywają się w nicość, skoro tylko pozostawiamy w swych wypowiedziach wyłącznie nazwy konkretów.

Jednakże nie zyskał on spodziewanej popularności. Koncepcja ta nie była w filozofii nowością. Wysiłki Kotarbińskiego w tym kierunku docenili tylko niektórzy krytycy. Ajdukiewicz swoimi uwagami przyczynił się do wyjaśnienia wielu niejasności, jakie powstały wokół reizmu.

Ajdukiewicz uważał, że jeśli w zdaniach w rodzaju „żaden przedmiot nie jest cechą”, słowo „cecha” należy do kategorii onomatoidów, to jeśli spójka „jest” jest rozumiana w swoim zasadniczym znaczeniu, jak np. w zdaniu „Kraków jest miastem”, wtedy zdanie pierwsze: „żaden przedmiot nie jest cechą” należałoby uznać po prostu za nonsens. Podobne wątpliwości wywołała zasadnicza teza konkretyzmu, wedle której „każdy przedmiot jest rzeczą” jest tautologią. Jednakże największe trudności były związane z pojęciem klasy występującej w teorii mnogości, posługującej się takimi pojęciami jak „klasa pusta” i „klasa klas”. Z takim rozumieniem klasy kłóciło się ujęcie Kotarbińskiego, wedle którego pojęcia „klasy” i „zbioru” odnosiły się jedynie do konkretnych rzeczy. Krytycy przeciwstawił uczony nie tylko pewne argumenty, które jednak – dodajmy – nie wyjaśniały wszystkich wątpliwości, ale również taką deklarację: „Konkretyzm w pełni dojrzały głosi z całą stanowczością tylko program. Zapowiada mianowicie, że z maksymalną uporczywością będzie uwalniać się wszędzie od nazw pozornych”. Podstawowa kategoria reizmu stała się więc tylko zapowiedzią programu. W 1958 r. tak oto komentował te trudności:

W początkach [...] lubiło się powtarzać przede wszystkim, że każdy przedmiot jest ciałem, ostatnio zaś lubi się mówić, że w wypowiedziach ostatecznych giną wszystkie nazwy pozorne. Punkt wyjściowy w wykładzie doktryny stanowiła ostatnio teza o zabarwieniu semantycznym, owa zaś sentencja ontologiczna służy pogłębieniu jej uzasadnienia. Bo uzasadnienie zasadnicze konkretyzmu jest naiwno-indukcyjne i pospolicie indukcyjne. Mianowicie zauważa się częstokroć, że chcąc wytłumaczyć komuś właściwy sens wypowiedzi zawierających rzeczowniki, które nie są nazwami rzeczy, dochodzi się do wypowiedzi, gdzie nie ma już takich rzeczowników, np. tłumacząc powiedzenie „Jan nie posiada się z radości”, wyjaśnia się je przy pomocy zdania „Jan jest ogromnie uradowany” (*Fazy rozwoju konkretyzmu*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 4).

Ale nie koncepcja konkretyzmu, stanowiąca rdzeń reizmu, stała się przedmiotem krytyki po ostatniej wojnie. W latach pięćdziesiątych przedmiotem krytyki stały się konsekwencje „ideowe” reizmu i to ze strony B. Baczki, reprezentującego materializm bardziej postępowy, bo dialektyczny. Nawet Chałasiński zabrał głos i w referacie wygłoszonym na sekcji I Kongresu Nauki Polskiej powiedział, że winą szkoły lwowsko-warszawskiej była likwidacja filozofii polskiej poprzez jej redukcję do logiki. Głos ten jednak przeszedł niezauważony. Jednak kilka idei Kotarbińskiego okazało się niezwykle płodnych. Pierwsza, wyrażona w jego wczesnej pracy wywarła wielki wpływ na rozwój logiki XX wieku! Dotyczyła ona możliwości stworzenia logiki wielowartościowej (ściślej: trójwartościowej). Idea ta, luźno rzucona, została podjęta przez Jana Łukasiewicza. Zaowocowała budową systemu wielowartościowej logiki, a jej praktyczne owoce są stosowane pod nazwą polskiej notacji beznawiasowej w programach niektórych komputerów. Już w 1928 r., a więc przed Rylem, Kotarbiński wprowadził pojęcie pomieszania kategorii i błędu kategorialnego. Dowodził wtedy także, że niewłaściwe stosowanie kategorii semantycznych jest główną chorobą współczesnej filozofii. Stąd jego propozycja nowego języka uniwersalnego nauki i filozofii. Postawa taka stanowiła niewątpliwie najbardziej oryginalny przykład nominalizmu XX w.

Najbardziej twórczy jednak okazał się w zakresie teorii sprawnego działania, czyli prakseologii, mimo że zasługi sformułowania pierwszych idei tej dyscypliny należą do A. Espinasa (1890) oraz rosyjskiego empiriokrytyka, A. Bogdanowa, autora wydanej w Moskwie *Tektologii* (1925-1929). Kotarbiński był jednak w tej dziedzinie twórcą niewątpliwie wybitnym, nadał bowiem prakseologii pewną zwartość, rozwinął myśli tu i ówdzie wcześniej wypowiedziane i dał nauce gotowy traktat, w którym prakseologia została zorganizowana w karby logicznej klasyfikacji. *Traktat o dobrej robocie* Kotarbińskiego był i pozostał niewątpliwie najcenniejszym jego osiągnięciem, jest także najbardziej trwałym wkładem do filozofii polskiej. Henryk Skolimowski w *Polish Analytical Philosophy* zauważa jednak, że

Prakseologia Kotarbińskiego, to jest nauka o sprawnym działaniu, była niewątpliwie oryginalnym osiągnięciem, będzie ona osiągnięciem wielkim, jeśli utrwali się jako nauka w całym tego

słowa znaczeniu; jak na razie słycać pytania, czy nie jest to tylko zdrowy rozsądek i wyrażona w przysłowiać mądrość praktyczna ubrana w literacką szatę³.

Traktat poświęcony został „dobrej robocie”. Tytuł tego dzieła w naszych warunkach brzmiał już jako prowokacja. Zostało bowiem wydane drukiem w kraju, w którym wszelka „dobra robota”, a więc pojęcie gospodarności zarówno w teorii, jak i w działaniu praktycznym było i jest obce. Było to więc wołanie na puszczy. O dobrej robocie całego społeczeństwa polskiego – chyba poza Poznaniakami i Ślązakami – trudno mówić poważnie. I w tym m.in. należy zapewne szukać przyczyn słabego i niemrawego odbioru tego dzieła w naszym społeczeństwie, które – moim zdaniem – kulturowo do niego jeszcze nie dorosło. Oczywiście doczekało się rozwadniających jego treści komentarzy, stworzono nawet w PAN Pracownię Prakseologiczną, ale ta po śmierci wielkiego uczonego nie mogła sobie dać rady nawet z własną organizacją. Praktyczne idee Kotarbińskiego, o niesłuchanie ważnym znaczeniu dla naszego życia, w ujęciu jego epigonów stały się typowymi bytami myślnymi, które ich mistrz zawsze zwalczał. Jest to więc dzieło w pełni u nas niedocenione. A poza granicami naszego kraju „dobra robota” należała do oczywistości wymuszanych przez nieco odmienny system ekonomiczny, który złej roboty po prostu nie uznawał.

Zabierał również głos jako etyk, głosząc, popularyzując oderwaną od życia etykę człowieka społecznego, która była przeznaczona tylko dla indywidualistów, intelektualistów i jednostek. A rozumiał ją niezwykle szeroko. Miała obejmować trzy dziedziny zagadnień: „Jak działać, aby działać sprawnie? Jak działać, aby o ile możliwości uniknąć przykrości własnej i cudzej, i jak najbardziej życie umilić? Jak działać, aby być w zgodzie z sumieniem?”⁴. Łatwo zauważyć, że te trzy zagadnienia należą do różnych dziedzin, pierwsze – do prakseologii, drugie – do teorii szczęścia, czyli eudajmonologii, a trzecie dopiero stanowi właściwy obszar etyki. Jej zadaniem jest wskazanie, jak człowiek winien żyć w zgodzie z własnym sumieniem.

Zacząłem od etyki. System i styl etyki, w której byłem wychowany – to etyka ewangeliczna, rozumiana jako etyka miłosierdzia. [...] po długim okresie prób i błędów, ukształtował mi się zarys systemu etycznego, który nazywam etyką niezależną, etyką społecznego opiekuna. Niezależną nazywam tę etykę dlatego, że dla jej uzasadnienia nie ma powodu sięgać po argumenty do innych źródeł, jak tylko do ocen emocjonalnych, wyrobionych w stosunkach międzyludzkich. Niepotrzebne są tu doktryny o przetrwaniu pozgonnym, ani takie czy inne teorie na temat stosunku ducha do materii. Równie są one zbędne w etyce, jak zbędne jest powołanie się na nie np. w lecznictwie, gospodarstwie lub w sprawach prawnych. Filozofia przydaje się etyce tylko jako krytyka poznania. Nie burzyć aktualnego znośnego układu stosunków, jeżeli zmiana grozi pogorszeniem. Nie uganiać się za maksymalizacją radości, czy to we własnym życiu, czy to w życiu zależnego od nas otoczenia, lecz dbać o usuwanie kłesk i zapobieganie kłeskom, bo tym

³ H. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy*, London 1967.

⁴ T. Kotarbiński, *Filozof*, „Studia Filozoficzne” 1957, nr 1.

ważniejsze jest działanie, im większe zwalcza zło lub im większemu złu zapobiega [...]. Wzorem jest tu postawa opiekuna, na którego można liczyć w trudnych okolicznościach, ta zaś postawa implikuje następujące walory trwałego usposobienia: odwagę, dobre serce, prawość, wytrwałość w trudach, dyscyplinę wewnętrzną.

Dodajmy jednak do tych słów, że zasady powyższe, mimo sporej reklamy, jakoś nie zyskały społecznego aplauzu i to chyba nie tylko z tego powodu, że ich autor był wolnomyślicielem, czyli ateistą, a etykę powyższą w założeniach przynajmniej kierował do katolickiego społeczeństwa. Był również poetą typu Asnyka, czy nawet Syrokomli i w kadencji wiersza typowej dla dawnych wzorów poetyckich przekazywał swoje upodobania i wrażenia. Niektóre mogą się podobać, mają swój rytm i rym, oddziałują obrazami prostymi i siermiężnymi, chwalcąc rzeczy codzienne i proste. To także było i jest potrzebne.

Reizm, jako naczelną koncepcją filozoficzną Kotarbińskiego, przeciwstawiał się fenomenalizmowi akcentującemu istnienie treści jako bezpośrednio danych. Przyjęcie istnienia samych tylko rzeczy wywarło jednak wpływ na metodę uprawiania psychologii. Wszystko, co jest poznawalne w sferze psychiki, jest także poznawalne przez zmysły, a więc reizm stawał się w tym przypadku sojusznikiem behawioryzmu. Równie płodną dziedziną była wspomniana już teoria dobrej roboty. „Gdyby mnie jednak zapytano – pisał Kotarbiński pod koniec swego pracowitego życia – co było i jest przedmiotem mojej głównej specjalizacji, nie tylko nauczycielskiej, lecz i badawczej, musiałbym wymienić nie logikę, lecz inną dyscyplinę – prakseologię”.

Pierwsze pomysły pojawiły się już w 1923 r., gdy na I Zjeździe Filozoficznym Kotarbiński wygłosił referat pt. *Zasady teorii czynu*, w którym postulował stworzenie nowej dyscypliny mającej na celu „wykrywanie, uzasadnianie i formułowanie zasad praktyczności ze względu na skuteczność, produktyjność, oszczędność sił”. Prakseologię utożsamiał w pewnym okresie z metodologią ogólną, widział jej zastosowanie nawet w krytyce dziejów „z punktu widzenia postępu w praktycznej działalności”. Koncepcje te, przynajmniej w początkowej fazie, kształtowały się pod wpływem różnorodnych przemyśleń, wśród których główne miejsce zapewne należy dać pragmatystom. W tym przypadku były to zbieżne idee. Głównym zadaniem takiej postawy miała być walka z hipostazowaniem pojęć, będącym źródłem idealizmu w filozofii. Nominalizm, broniąc istnienia nazw jednostkowych i będąc przeciwnikiem idealizmu obiektywnego, miał zwalczać werbalizm, a w konsekwencji także idealizm, gdyż „łacno sobie roimy, jakoby istniały rozmaite przedmioty niepostrzegalne, tzw. idealne [...]. Dalej budujemy teorie owych rzekomych przedmiotów idealnych, znowu za przewodem języka, sądząc o rzeczach wedle słów, czyli popadając w grzech werbalizmu”⁵. Postawa powyższa

⁵ *Idem, Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1961, s. 58-59.

niewątpliwie była wroga idealizmowi obiektywnemu i stanowiła także odejście od koncepcji Twardowskiego, któremu była bliska koncepcja przedmiotów „myślnych i intencjonalnych”.

Czym jednak była koncepcja Kotarbińskiego? Oddajmy głos samemu filozofowi:

Podpisany odczuwa głęboką solidarność z neobrentanizmem na terenie reizmu, głęboką sympatię do ideałów społeczno-etycznych tego kierunku, głęboki szacunek dla powagi, rozwagi i rzetelności cechujących pisma zasłużonych i gorliwych jego przywódców [...] i głęboką nieufność do owego optymistycznego teizmu i do tego dualizmu, który nie pozwala neobrentanistom opowiedzieć się za cielesnością wszelkiego bytu. Zastrzeżenie wywołuje też tak bardzo niechętny stosunek tego kierunku do neopozytywizmu [...]. Tak więc w sporze żywych dziś prądów, pozycja niżej podpisanego leżałaby gdzieś pośrodku⁶.

Semantyka wybuchła wraz z neopozytywizmem, który nawiązał do pewnych przemyśleń XIX-wiecznych. Koncepcje jej rozwinął w Polsce Twardowski, uczeń Brentana i w filozofii brentanista. Głównym hasłem badań tego kierunku było badanie filozofii języka. Język stał się jedyną rzeczywistością i stąd badanie rzeczywistości zostało zastąpione przez badanie języka. Oczywiście taka postawa wpłynęła także na rozumienie metodologii. Jej głównym zadaniem stało się formowanie aparatu pojęciowego. Tradycyjne spory filozofii, dotyczące materii i istnienia zostały uznane za spory terminologiczne, językowe, które wynikają z niewłaściwego używania języka. Czy jednak spory filozoficzne są tylko sporami językowymi? Czy nie dotyczą rzeczywistości? Semantyka odpowiadała na te pytania negatywnie w tym znaczeniu, że likwidowała pewne pytania tradycyjnie filozoficzne, uznając je za metafizyczne.

System filozoficzny Kotarbińskiego nosił nazwę reizmu, konkretyzmu, somatyzmu.

Czegóż domaga się reizm? Tego tylko – pisał autor – by w wypowiedziach ostatecznych, a więc i we wszystkich ostatecznych wyjaśnieniach słów, nie było innych rzeczowników lub przymiotników jak tylko rzeczowniki i przymiotniki konkretne [...]. Zamiast „rzeczownik” lub „przymiotnik” mówimy krótko – imię. Dyrektywę reizmu można będzie wtedy ująć następująco: starajmy się o to, by każdą wypowiedź umieć sprowadzić do formy nie zawierającej imion oprócz imion konkretnych⁷.

Celem takiej dyrektywy jest zwalczanie mętnych sposobów mówienia. Na wszystkie te braki dobrym lekiem jest „dobra semantyka”. Jak widać, wszystkie błędy i wadliwości doktryn filozoficznych zostały w tym przypadku zredukowane do problemów językowych. Można odpowiedzieć na to tak, że owe wadliwości są jedynie w części wynikiem nieporozumień językowych. Dyrektywa reistyczna nie wypowiada się na temat samych rzeczy i, szerzej nawet, całej rzeczywistości, można by powiedzieć nawet, że tego nie musi. Dyrektywa ta to pewien sposób mówienia.

⁶ Rec. z *Zur Philosophie der Gegenwart*, „Przegląd Filozoficzny” 1935, s. 163.

⁷ T. Kotarbiński, *O postawie reistycznej czyli konkretystycznej*, „Myśl Współczesna” 1949, nr 10.

Główne usterki tych dyscyplin a zarazem przyczyny przewlekłych sporów, np. w teorii poznania, ontologii, ogólnej teorii wartości itd., nie polegają na defektach obserwacji czy eksperymentu, ani na stosowaniu wadliwych form wnioskowania, lecz sprowadzają się przede wszystkim do praktyki myślenia – a przeto i mówienia – w sposób mętny⁸.

Krytycy tej postawy wskazywali na jej pożytek w pracy dydaktycznej, ale dostrzegali także powiązanie tej dyrektywy z konwencjonalizmem, rozumianym dość szeroko, jako uzależnienie prawdziwości nauki od przyjętych założeń. W wersji ontologicznej reizm jest pansomatyzmem i przyjmuje, że „wszelki przedmiot jest ciałem”. Innymi słowy, wedle pansomatyzmu istnieją tylko ciała. Cała rzeczywistość składa się z ciał. Dusza też jest tożsama z jakimś fragmentem osobnika fizycznego. „Ciało takie jest rozciągle i bezwładne. Poprawność zachowamy więc jedynie wtedy, gdy będziemy używać wyrażenia »ciało« w podanym wyżej znaczeniu. Reista sądzi, że tylko rzeczy lub osoby istnieją, gdyż tylko o rzeczach i osobach prawdą jest, że pewne obiekty są nimi”. W ten sposób wszelkie pojęcia ogólne, cechy i stosunki są tylko nazwami zastępczymi dla konkretnych nazw rzeczy. Nazwy takie są jednak tylko nazwami pozornymi. Wniosek ten był zgodny z zasadą konsekwentnego nominalizmu wyznawanego przez Kotarbińskiego. Oczywiście nazwami takimi się posługujemy codziennie, ale tylko dla „ekonomii stylu”.

Było to główne założenie filozofii Kotarbińskiego, ale sformułowane zostało jako hipoteza, bez dowodu. Była ona wyrazem poczucia słuszności autora, „narzucającego się – jak pisał Kotarbiński – wedle naszych skłonności”. Ze skłonnościami się nie dyskutuje, nie są one podstawą słuszności głoszonych tez. Pojęcie „skłonności” było przedmiotem krytyk. Już W. Gołębowski w 1930 r. pisał, że „na podstawie »skłonności« wybieramy sobie stanowisko nominalistyczne lub inne [...]. Samo twierdzenie: wszystko jest rzeczą i to na podstawie subiektywnych skłonności, z przyznaniem równocześnie niemożliwości uznania swej tezy w sposób publiczny – nie ma żadnej wartości naukowej”⁹. Również Ajdukiewicz zabrał głos, pisząc:

Sądzę, że aby mieć prawo do wygłoszenia tezy reistycznej, musiałby Kotarbiński w taki sposób sprecyzować chwiejne znaczenia wyrazów mowy potocznej, aby przez to reguły tej mowy konwencjonalnie wzbogaciły się o takie, dzięki którym teza ta stałaby się bądź aksjomatem, bądź konsekwencją aksjomatów, lub przynajmniej zdaniem empirycznym rozstrzygalnym. Reizm może być więc najwyżej rzeczą konwencji¹⁰.

A więc w tym zakresie krytyka A. Schaffa była trafna.

Kotarbiński uważał siebie za materialistę dialektycznego. Być może rzeczywiście tak było, ale wydaje się, że z dialektyką ówczesnej filozofii stalinowskiego typu miał niewiele wspólnego. Jego krytycy i on mówili różnymi językami.

⁸ *Ibidem*, s. 3.

⁹ Zob. W. Gołębowski, *Krytyka reizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1930, t. VIII, s. 258.

¹⁰ K. Ajdukiewicz, *W sprawie „universaljów”*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, R. XXVII, s. 232.

Widział w marksizmie i materializmie dialektycznym niewątpliwie ważne prądy filozoficzne.

Nigdy nie starałem się o to, by być marksistą, ale ponieważ zawsze starałem się po prostu o prawdę w myśleniu, to doprowadziło jednak do wielu przeświadczeń bliskich marksizmowi. Oto one: ateizm, ontologia materialistyczna, determinizm do zasad rozwoju społecznego, z którym zgodnie uznaje się zależność prądów intelektualnych od sytuacji społecznej, rozumienie historii, przeświadczenie, że rozwój społeczny jest dysharmonijny itp.¹¹

Kiedy oskarżano go o prezentację mechanicyzmu, który był uważany za materializm połowiczny, Kotarbiński odpowiadał:

Nie jestem mechanistą, bo nie sprowadzam psychologii do behawioru i nie mieści mi się w głowie możliwość wytłumaczenia wszystkiego za pomocą centymetra, grama i sekundy. Centralnym przedmiotem moich zainteresowań jest podmiot, twórczo zmieniający zastaną rzeczywistość, podmiot rozumiany jako ciało żywe i na jawie przytomne. A rzeczywistość – to splót wzajem zależnych i zmieniających się rzeczy.

Na zarzuty metafizyczności odpowiadał z humorem:

i dlatego głównie robi mi się zarzut metafizyczności – oczywiście w owym specyficznym marksistowskim rozumieniu tego słowa. Pierwszy bym strzaskął pałą na głowie takiego reizmu. Toż to martwa kukła! manekin, figura woskowa, zamiast czegoś żywego, plastycznego, aktywnego, produkt stanowczej przewagi pomysłowości krytyczno-polemicznej nad wiedzą zasadną o tym, co się zwalcza.

Kotarbiński nie był jednak twórcą systemu filozoficznego, to zaś co formułował, nie okazało się trwałe. Z wieloma zarzutami spotykał się niejednokrotnie. Gdy wykazywano niespójność jego poglądów, odpowiadał krótko: „Lepiej czytajcie moje utwory, czytajcie wszystkie, w kolejności czasu [...]. To jest całość, nie konglomerat. To jest system [...]. Nazwijcie go niedorzecznym, nienaturalnym, źle zbudowanym, jak chcecie [...]. Tylko nie wyzywajcie mnie od eklektyków, proszę bardzo”. Reizm okazał się jednak pewną formą dość metafizycznie pojętego materializmu. Był to jednak materializm płaski, statyczny i martwy. I taki także pozostał niezależnie od deklaracji. Oto jak go ocenił H. Elzenberg, który patrzył na stanowisko Kotarbińskiego nie tylko od strony estetycznej. Filozof z Torunia zadał sobie bowiem pytanie: „Dlaczego materializm Kotarbińskiego jest mi tak przykry, a Lukrecjusza, też materialistę, uwielbiam?”. Ważna jest dla nas jego odpowiedź:

Przede wszystkim: Kotarbiński ze swoich koncepcji jest, jak się zdaje, także i *po ludzku* – nie tylko intelektualnie – zadowolony (buntu w nim w każdym razie nie widać); Lukrecjusz by *chciał* być zadowolony, ale nie może. I to by właściwie, z mojego punktu widzenia, mogło wystarczyć. Ogólniej jednak: U Lukrecjusza są bogate reakcje emocjonalne, rozlegają się nieskończone *echa*

¹¹ T. Kotarbiński, *Mistrzostwo i humanizm*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 3, s. 13.

myśli podstawowej, jest dysonans-konsonans zachwytu, przerażenia i grozy; ten człowiek swą filozofię przeżywa całą pełnią swej duszy. U Kotarbińskiego nic w tym rodzaju: brak potrzeby czy aż tak już totalna dyscyplina, aż tak silne hamulce? I wreszcie od strony obiektywnej: w materializmie tamtego jest silny element *ruchu*; coś u niego się *dzieje*; atomy zahaczają się, światy tworzą się, idą w rozsypkę; jest jakiś *dramat* tej jego doskonale niby martwej materii. Materializm Kotarbińskiego jest rygorystycznie *statyczny*; jego świat jest „martwy” w jakimś dotkliwszym znaczeniu niż świat Lukrecjusza; a przy tym jakże *nagi!* wydma piaszczysta! Ta statyczność, nagość, ubóstwo nie są, jak surowa nieludzkość Lukrecjuszowa, tragiczne; są oschłe i przytłaczające¹².

Los reizmu, czyli konkretyzmu, jest podobny do praksizmu N. Łubnickiego, jedna i druga koncepcja zwracała uwagę na jeden, niewątpliwy ważny aspekt rzeczywistości bądź strony czynnej człowieka. Od lat także nie pisze się ani o reizmie, ani o koncepcji etycznej człowieka spolegliwego, czy też szerzej o systemie reistycznym. Poglądy Kotarbińskiego, mimo że na to zasługują, nie doczekały się jeszcze naukowej i krytycznej monografii. Jest to także fakt, który trzeba odnotować. To, co opublikowano dotychczas, to najczęściej piśmiennictwo hagiograficzne i wspomnieniowe, pisane na kolanach, a więc w pozycji wielce niedogodnej.

¹² H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 339.

Wybór cytowanej literatury

- Archiwum Filomatów*, cz. II: *Materiały do historii Towarzystwa Filomatów*, t. 3, red. S. Pietraszkiewiczówna, Kraków 1934.
- Charisteria. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1960.
- Festschrift der „Kantstudien“ zum 70 Geburtstag Christoph Sigwarts*, Berlin 1900.
- Filozofia i myśl społeczna XVII w.*, cz. 2., oprac. Z. Ogonowski, Warszawa 1979.
- Przewodnik po literaturze filozoficznej XX w.*, t. I, red. B. Skarga, Warszawa 1994.
- Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, Warszawa 1964.
- Stanisław I. Witkiewicz, *Człowiek i Twórca. Księga pamiątkowa*, Warszawa 1957.
- Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII-XVII*, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1989.
- Abramowski E., *Metafizyka doświadczalna*, Warszawa 1980.
- Abramowski E., *Źródła podświadomości*, Warszawa 1914.
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. I-II, Warszawa 1960-1965.
- Ajdukiewicz K., *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, R. 37.
- Ajdukiewicz K., *Problem transcendentnego idealizmu kantowskiego w sformułowaniu semantycznym*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, z. 3.
- Ajdukiewicz K., *W sprawie „universaljów”*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, R. XXVII.
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1947.
- Bakanowski A., *Moje wspomnienia 1840-1863-1913*, red. T. Olejniczak, Lwów 1913.
- Barycz H., *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie humanizmu*, Kraków 1935.
- Biskup M., Górski K., *Kazimierz Jagiellończyk*, Warszawa 1987.
- Bobrzyński M., *Dzieje Polski w zarysie*, Warszawa 1987.
- Bolgar R.R., *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge 1973.
- Brzozowski S., *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910.
- Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910.
- Brzozowski S., *Listy*, t. I, Kraków 1970.
- Brzozowski S., *O M. Mochnackim. Głosy wśród nocy*, Lwów 1912.
- Brzozowski S., *Pamiętnik*, Lwów 1913.
- Budny S., *O urzędzie miecza używającym*, Warszawa 1932.
- Cackowski Z., *Zasadnicze zagadnienia filozofii*, Warszawa 1989.
- Chwistek L., *Granice nauki*, Warszawa 1935.
- Chwistek L., *Pałace Boga*, Warszawa 1979.
- Chwistek L., *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. I-II, Warszawa 1961-1963.
- Chwistek L., *The Theory of Constructive Types*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego” 1923-1924.

- Cieszkowski A., *De la pairie et de l'aristocratie moderne*, Paris 1844.
- Cieszkowski A., *Du crédit et de la circulation*, Paris 1839.
- Cieszkowski A., *Ojczyzna nasza*, Poznań 1922-1923.
- Cieszkowski A., *Prolegomena*, Poznań 1908.
- Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii*, Warszawa 1972.
- Cieszkowski A., *Zusammenstellung von Staats und Völkerrechtlichen Urkunden, welche das Verhältniss des Grossherzogtums Posen zur preussischen Krone betreffen*, Berlin 1849.
- Czartoryski A.J., *Pamiętniki i memoriały polityczne 1776-1809*, red. J. Skowronek, Warszawa 1986.
- Czeżowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948.
- Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958.
- Czeżowski T., *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław 1989.
- Darowski R., *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce XVI w.*, Kraków 1994.
- Dąbmska I., *Znaki i myśli*, Warszawa 1975.
- Dembowski E., *Pisma*, t. III-IV, Warszawa 1955.
- Dickstein S., *Jan Śniadecki jako pisarz i krzewiciel nauk matematycznych w Polsce*, Warszawa 1931.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994.
- Elzenberg H., *Próby kontaktu*, Kraków 1966.
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek*, Toruń 1966.
- Elzenberg H., *Z historii filozofii*, red. M. Woroniecki, Kraków 1995.
- Gabryl F., *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. II, Warszawa 1914.
- Gawecki B.J., *Józef Hoene-Wroński*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, Warszawa 1960.
- Gawecki B.J., *Polscy myśliciele romantyczni*, Warszawa 1972.
- Gibbon E., *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, Warszawa 1995.
- Głombik C., *Człowiek i historia*, Warszawa 1973.
- Głombik C., *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Katowice 1999.
- Gołębski W., *Krytyka reizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1930, t. VIII.
- Gołuchowski J., *Dumania*, t. I-II, Wilno 1861.
- Gołuchowski J., *Filozofia i życie*, przeł. P. Chmielowski, Warszawa 1903.
- Gołuchowski J., *Rede gesprochen zu Berlin...*, Berlin 1846.
- Grot Z., *Życie i działalność Karola Libelta*, Warszawa 1977.
- Haecker E., *Rzecz o Płomieniach St. Brzozowskiego*, Kraków 1909.
- Harassek S., *Prolegomena do filozofii narodowej Trentowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1933, t. XI, z. 3-4.
- Haym R., *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857.
- Herbest B., *Chrześcijańska porządną odpowiedź. Wypisane drogi*, Kraków 1567.
- Hoene-Wroński J.-M., *Épître a S.M. l'Empereur de Russie*, Metz 1851.
- Hoene-Wroński J.-M., *List do papieży o naglącej potrzebie spełnienia religii*, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1928.
- Hoene-Wroński J.-M., *Metapolityka*, Warszawa 1923.
- Hoene-Wroński J.-M., *Odezwa do narodów cywilizowanych*, Warszawa 1922.
- Hoene-Wroński J.-M., *Odezwa do narodów słowiańskich*, Paryż 1848.
- Hoene-Wroński J.-M., *Philosophie de la technie algorithmique*, Paris 1815-1817.
- Hoene-Wroński J.-M., *Prodrom mesjanizmu, albo filozofii absolutnej*, Lwów 1921.
- Hoene-Wroński J.-M., *Prolegomena do mesjanizmu*, t. I-III, Lwów 1922-1925.
- Hoene-Wroński J.-M., *Réforme absolue du savoir humaine*, t. II, Paris 1847.
- Hoene-Wroński J.-M., *Sept manuscrits inédits, écrits de 1803 a 1806*, Paris 1879.
- Hoffman P., *Legenda Brzozowskiego*, „Nowe Drogi” 1947.
- Horbaczewski J., *Mistyczna mistyfikacja*, Kraków 1911.

- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982.
- Ingarden R., *O dziele literackim*, Warszawa 1960.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. I, Kraków 1947.
- Irzykowski K., *Czyn i słowo*, Kraków 1980.
- Jordan Z., *Polish Logic 1920-1930*, Oxford 1967.
- Kajsiewicz H., *Rozprawy. Listy z podróży*, Kraków 1872.
- Kallimach, *Vita et mores Gregorrii Sanocei*, tłum. i red. I. Lichońska, Warszawa 1963.
- Kamieński H., *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*, t. I-II, Poznań 1843-1845.
- Kamieński H., *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa z dodaniem mniejszych pism filozoficznych*, Warszawa 1959.
- Kamieński H., *List do Redakcji*, „Tygodnik Literacki” 1843, nr 8.
- Kamieński H., *O filozofii w ogólności*, „Przegląd Naukowy” 1843, t. IV, nr 32.
- Kamieński H., *O prawdach żywotnych*, Bruksela 1844.
- Klemensiewicz Z., *Historia języka polskiego*, Warszawa 1980.
- Klimke F., *Historia filozofii*, t. I, tłum. F. Zbroja, Kraków 1929.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie. Rozwój. Rozkład*, Londyn 1988.
- Kołątaj H., *Listy Anonima*, t. I, Warszawa 1954.
- Kołątaj H., *Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955.
- Kołątaj H., *Rozbiór krytyczny zasad historii o początkach rodu ludzkiego*, t. I-II, Kraków 1842.
- Korbut G., *Szkice i drobiazgi*, Warszawa 1935.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1961.
- Kotarbiński T., *Filozof*, „Studia Filozoficzne” 1957/1.
- Kotarbiński T., *Mistrzostwo i humanizm*, „Studia Filozoficzne” 1976/3.
- Kotarbiński T., *O postawie reistycznej czyli konkretystycznej*, „Myśl Współczesna” 1949, nr 10.
- Kotarbiński T., *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970.
- Kotarbiński T., *Wybór pism*, Warszawa 1958.
- Kozera M., *Kazimierz – miasto zapomniane*, „Problemy” 1987, 10 (495).
- Kroński T., *O „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 4 (6).
- Kroński T., *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960.
- Krupiński F., *Nasza historiozofia*, „Athenaeum” 1876, z. 3.
- Libelt K., *Dwaj bracia Śniadeccy*, Poznań 1866.
- Libelt K., *Filozofia i krytyka*, t. I, Poznań 1845.
- Libelt K., *Kwestia żywotna filozofii*, Poznań 1845.
- Libelt K., *Samowładztwo rozumu*, Warszawa 1967.
- Lutosławski W., *Jeden łatwy żywot*, Warszawa 1933.
- Lutosławski W., *Nieznaną zasługą Wrońskiego – mesjanizm a neoscholastyka*, „Tygodnik Wileński” (7 czerwca 1925 r.), nr 9.
- Lutosławski W., *Tajemnica Wrońskiego*, „Tygodnik Wileński” (5 lipca 1925 r.), nr 13.
- Lutosławski W., *Uwagi o liście powyższym*, „Tygodnik Wileński” (26 lipca 1925 r.), nr 16.
- Lutosławski W., *Wskreszenie Wrońskiego – na marginesie prac Instytutu Mesjanicznego*, „Tygodnik Wileński” (14 czerwca 1925 r.), nr 10.
- Lutosławski W., *Z dziedziny myśli. Studia filozoficzne 1888-1899*, Kraków 1900.
- Łempicki S., *Mecenat Wielkiego Kanclerza*, Warszawa 1980.
- Łempicki S., *Renesans i humanizm w Polsce*, Warszawa 1951.
- Łubnicki N., *Światopoglądy*, Warszawa 1973.
- Łukasiewicz J., *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J.J. Jadacki, Warszawa 1998.
- Łukasiewicz J., *Logistyka a filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, R. XXXIX, z. 2.
- Łukasiewicz J., *O metodę w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, R. XXXI, z. 1-2.

- Łukomski L., *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene-Wrońskim*, Kraków 1982.
- Łuszczewska-Romahnowa S., *Program filozofii naukowej Kazimierza Twardowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1967, nr 4.
- Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. III, XXXV, Warszawa 1977.
- Michelet K.L., *Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes*, Berlin 1852.
- Mickiewicz A., *Dzieła*, t. XV, Warszawa 1955.
- Miłosz C., *Człowiek wśród skorpionów*, Paryż 1962.
- Mochnacki M., *Dzieła*, t. V, Poznań 1863.
- Mochnacki M., *O literaturze polskiej*, Kraków 1923.
- Mochnacki M., *Pisma*, Lwów 1910.
- Modrzewski A.F., *Dzieła wszystkie*, t. I-II, Warszawa 1953-1954.
- Nietzsche F., *Z psychologii sztuki*, tłum. W. Berent, „Chimera” 1902, t. VI, z. 17.
- Olech A., *W sprawie „jasnego i niejasnego stylu filozofowania” K. Twardowskiego*, „Principia” 1992, t. V.
- Ossowska M., *O człowieku, moralności, nauce. Miscellanea*, Warszawa 1986.
- Pawlicki S., *Historia filozofii greckiej*, t. I, Kraków 1890.
- Pawlicki S., *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, Kraków 1878.
- Pawlicki S., *Ks. Mariana Morawskiego Filozofia i jej zadanie*, „Przegląd Polski” 1878, t. XLVI.
- Pawlicki S., *Lekcja wstępna*, „Gazeta Warszawska” 1866, nr 275.
- Pawlicki S., *Materializm wobec nauki*, Kraków 1870.
- Pawlicki S., *Szkoła eleatów*, Warszawa 1867.
- Petrycy z Pilzna S., *Pisma wybrane*, t. I-II, Kraków 1956.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, wiele wydań.
- Poincaré H., *Wartość nauki*, Warszawa 1908.
- Popiel P., *Józef Gołuchowski*, Kraków 1860.
- Przemski L., *Edward Dembowski*, Warszawa 1953.
- Przezor Klemes [pseud.], *Kwestya reformy Żydów*, Lipsk 1854.
- Schaff A., *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1950.
- Schaff A., *Poglądy filozoficzne K. Ajdukiewicza*, „Myśl Filozoficzna” 1952, 1 (3).
- Sinko T., *Polski Anty-Lukrecjusz*, Kraków 1911.
- Skarbek J., *Koncepcja nauki w pozytywizmie polskim*, Wrocław 1968.
- Skolimowski H., *Polish Analytical Philosophy*, London 1967.
- Słowacki J., *Dzieła*, t. X, Wrocław 1949.
- Staszic S., *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I-II, Warszawa 1954.
- Staszic S., *Przestrogi dla Polski*, Kraków 1926.
- Staszic S., *Ród ludzki*, t. I-II, Warszawa 1959.
- Straszewski M., *Jan Śniadecki, jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce*, Kraków 1875.
- Struve H., *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911.
- Szymański M., *Dialectica Ciceronis Adama Burskiego. Problemy warsztatu filologicznego renesansowego badacza logiki stoickiej*, Warszawa 1988.
- Śniadecki J., *Korespondencja*, t. II, Wrocław 1954.
- Śniadecki J., *Pisma filozoficzne*, t. II, Kraków 1958.
- Śniadecki J., *Pisma rozmaite*, t. II, Wilno 1818.
- Śniadecki J., *Pisma rozmaite*, t. IV, Warszawa 1834.
- Tatarkiewicz W., *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971.
- Tatarkiewicz W., *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*, „Archiwum Komisji do Badania Dziejów Filozofii w Polsce” 1926, t. II, cz. 2.
- Tatarkiewicz W., *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986.

- Tatarkiewicz W., *O niewyzyskanych źródłach do dziejów filozofii w Polsce w XVII i XVIII w.*, „Ruch Filozoficzny” 1922, R. VII.
- Tatarkiewicz W., *O scholastyce wileńskiej*, „Sprawozdania PAU” 1922, t. XXVII, nr 3.
- Tatarkiewicz W., *Parerga*, Warszawa 1978.
- Tatarkiewicz W., *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978.
- Trentowski B., *De vita hominis aeterna*, Fryburg w Bryzgowii 1838.
- Trentowski B., *Hoene-Wroński, czyli messyanizm polsko-francuski, mieniący się ostatecznym zjednoczeniem filozofii z religia, chcący stanowić filozofię i religię absolutną lub też mądrość achrematyczną*, „Przegląd Poznański” (1844) 4.
- Trentowski B., *Listy*, red. S. Pigoń, Kraków 1937.
- Trentowski B., *Podstawy filozofii uniwersalnej*, Warszawa 1978.
- Trentowski B., *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur*, Leipzig 1840.
- Twardowski K., *Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej*, „Ruch Filozoficzny” 1911.
- Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.
- Urbankowski B., *Mysł romantyczna*, Warszawa 1979.
- Voisé W., *Wspomnienia*, „Ruch Filozoficzny” 1969, nr 4.
- Wallis M., *H. Elzenberga walka z pesymizmem*, „Twórczość” 1969, 5.
- Wartenberg M., *Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze*, Leipzig 1900.
- Wartenberg M., *Der Begriff des „transzedentalen Gegenstandes” bei Kant – und Schopenhauers Kritik desselben*, „Kant-Studien” 1899, IV; 1900, V.
- Wartenberg M., *Eine historisch-kritische Untersuchung zur Metaphysik*, Leipzig 1900.
- Wartenberg M., *Kants Theorie der Kausalität*, Lipsk 1899.
- Wąsik W., *Historia filozofii polskiej*, t. I-II, Warszawa 1958-1966.
- Witkiewicz S.I., *622 upadki Bunga*, Warszawa 1978.
- Witkiewicz S.I., *Dramaty*, t. I-II, Warszawa 1972.
- Witkiewicz S.I., *Jedyne wyjście*, Warszawa 1968.
- Witkiewicz S.I., *Nowe formy w malarstwie*, Warszawa 1959.
- Witkiewicz S.I., *Pisma krytyczne i publicystyczne*, Warszawa 2015.
- Witkiewicz S.I., *Pożegnanie jesieni*, Warszawa 1983.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Summa Phaenomenologiae*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, t. XXVII, z. 1.
- Żeleński T. (Boy), *Pisma*, t. II, Warszawa 1956.
- Żuraw J., *Jan Śniadecki. Polak i Europejczyk*, Częstochowa 1995.

Spis treści

Wstęp	5
Rozdział 1	
Witelon , czyli początki filozofii na ziemiach polskich	9
Rozdział 2	
Benedykt Hesse z Krakowa i Paweł z Worczyna , czyli panowanie nominalizmu w filozofii polskiej XV w.	19
Rozdział 3	
Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza , czyli krakowska szkoła prawna w obronie polskiej racji stanu	29
Rozdział 4	
Grzegorz z Sanoka i Filip Kallimach , czyli początki humanizmu w Polsce	41
Rozdział 5	
Mikołaj Kopernik , czyli nowa wizja świata przeciwko tradycyjnej filozofii	53
Rozdział 6	
Andrzej Frycz Modrzewski , czyli filozofia w walce o nowoczesne państwo i prawa	63
Rozdział 7	
Adam Burski i Bartłomiej Keckermann jako przedstawiciele filozofii szkolnej XVII w.	73
Rozdział 8	
Sebastian Petrycy z Pilzna , czyli polski arystotelizm przełomu XVI i XVII w. ...	83
Rozdział 9	
Faust Socyn , czyli losy radykalnej myśli religijnej w Polsce	93
Rozdział 10	
Hugo Kołłątaj , czyli polski jakobin w epoce Oświecenia	103
Rozdział 11	
Maurycy Mochnacki , czyli filozof romantyczny między tradycją a rewolucją ...	115

Rozdział 12	
Stanisław Staszic , czyli filozofia Oświecenia polskiego w działaniu	125
Rozdział 13	
Jan Śniadecki , czyli filozofia i nauka na usługach oświecenia narodowego	135
Rozdział 14	
Józef Maria Hoene-Wroński , czyli filozofia w poszukiwaniu Absolutu	143
Rozdział 15	
Edward Dembowski , czyli polska lewica heglowska i czyn powstańczy	155
Rozdział 16	
Karol Libelt , czyli polska krytyka Hegla	165
Rozdział 17	
Henryk Kamieński , czyli dziedzictwo heglowskie w polskim, lewicowym wydaniu	177
Rozdział 18	
August hrabia Cieszkowski , czyli filozofia polska między spekulacją a czynem	187
Rozdział 19	
Bronisław Trentowski , czyli w poszukiwaniu filozofii narodowej	201
Rozdział 20	
Józef Gołuchowski , czyli obecność filozofii Schellinga w Polsce	211
Rozdział 21	
Stanisław Brzozowski , czyli filozof wśród skorpionów	219
Rozdział 22	
Stefan Pawlicki , czyli filozofia między klasyką a apologetyką	231
Rozdział 23	
Edward Abramowski , czyli pozytywistyczna antropologia filozoficzna	241
Rozdział 24	
Mścisław Wartenberg i Witold Rubczyński , czyli filozofia polskiego spirytualizmu XIX w.	251
Rozdział 25	
Wincenty Lutosławski , czyli filozofia między narodową metafizyką a Platonem	257
Rozdział 26	
Leon Chwistek , czyli o wielości rzeczywistości	269
Rozdział 27	
Kazimierz Twardowski , czyli polska filozofia w pogoni za mirażem ścisłości ...	283

Rozdział 28	
Henryk Elzenberg , czyli poszukiwanie wyspy samotności w świecie bezsensu	295
Rozdział 29	
Kazimierz Ajdukiewicz , czyli polska wersja filozofii analitycznej	309
Rozdział 30	
Stanisław Ignacy Witkiewicz (Witkacy) , czyli w poszukiwaniu Czystej Formy i Istnienia	321
Rozdział 31	
Tadeusz Czeżowski i Jan Łukasiewicz , czyli szkoła lwowsko-warszawska w działaniu	335
Rozdział 32	
Władysław Tatarkiewicz , czyli pochwała eklektyzmu	347
Rozdział 33	
Roman Ingarden , czyli fenomenologia na gruncie polskim	357
Rozdział 34	
Tadeusz Kotarbiński , czyli wiedzieć, jak należy robić dobrze	367
Wybór cytowanej literatury	379



Prof. dr hab. **Ryszard Palacz** (ur. 1935) jest absolwentem Uniwersytetu Warszawskiego. Wykładał nie tylko na uczelniach polskich, w tym na Uniwersytecie Zielonogórskim, ale również zagranicznych (Toronto, Kolonia, Rzym, Berlin). Należy do najbardziej twórczych polskich historyków filozofii. Opublikował kilkanaście książek oraz ponad sto rozpraw i artykułów naukowych, w tym także w czasopismach zagranicznych. Jego poprzednia książka, *Klasyki filozofii*, miała już pięć wydań, ostatnie w 2005 r., i podobnie jak pierwsze wydanie *Klasyków filozofii polskiej* (1999) znajduje czytelników nie tylko wśród studentów szkół wyższych.

Autor stworzył własny styl narracji, umie opowiadać, a pisze jasno i interesująco. Wykazał to już w poprzedniej książce, traktującej o filozofii europejskiej. Uważa, że jeśli ktokolwiek z autorów zamierza przekazać jakiegokolwiek koncepcje filozoficzne, to najpierw sam musi je zrozumieć. Sięga do oryginalnych rozpraw filozofów, korzysta z archiwów, zapoznaje się z rękopisami pochodzącymi z wieków średnich i ze zbiorów nowożytnych. Kilka łacińskich traktatów wydał w postaci edycji krytycznej. Pisze wnikliwie, nie unika ironii, nawet anegdot, gdyż one wiele mówią o filozofie jako człowieku. *Klasyki filozofii polskiej* to dzieło przeznaczone dla szerokiego kręgu czytelników, dla studentów i wykładowców, dziennikarzy i prawników, tych wszystkich, którzy interesują się dorobkiem filozoficznej myśli polskiej i szukają własnej do niej drogi.

Z recenzji prof. dra hab. **Ryszarda Dyoniziaka** (do I wydania)

Czytelnik książki zyskuje omówienie 40 postaci, z ich życiorysami, dziełami, osiągnięciami itd., od głębokiego średniowiecza po myślicieli, których Autor znał osobiście (Ajdukiewicz, Tatarkiewicz, Kotarbiński), gdyż byli jego wykładowcami uniwersyteckimi, nauczycielami, a niekiedy nawet mistrzami. Można opisać tę książkę jako dzieło „autorskie”, w tym jednak znaczeniu, że autorski jest sam wybór postaci, jak i oryginalne, autorskie jest ich potraktowanie. Zdaje się, że Autora z każdym z omawianych filozofów łączy swoista więź sympatii, zrozumienia, które dotyczy przede wszystkim zagadnień filozoficznych, celów dawnych myślicieli, źródeł ich idei itp. Książka ta jest więc przykładem na to, że można uprawiać historię filozofii poza ramami szkolarskiej rutyny. Nie znaczy to jednak, że Autor nie potrafi pisać dla wysoce wyspecjalizowanego w filozofii odbiorcy, świadczą o tym bowiem jego liczne i nadal cytowane w Polsce i za granicą dzieła z historii filozofii średniowiecznej.

