

Stefan Konstańczak

Pomiędzy tradycją a filozofią analityczną

Projekt etyki naukowej Karola Frenkla
(1891-1920)



Uniwersytet Zielonogórski

Stefan Konstańczak

**Pomiędzy tradycją
a filozofią analityczną
Projekt etyki naukowej
Karola Frenkla
(1891-1920)**

Zielona Góra 2025

RADA WYDAWNICZA

Mariusz Naczek (*przewodniczący*), Paweł Andrzejewski, Andrzej Bisztyga,
Bogumiła Burda, Joanna Dec-Pietrowska, Beata Gabryś, Mariusz Jenek,
Aleksandra Kruk, Franciszek Runiec (*sekretarz*)



RECENZENT

Leszek Gawor

REDAKCJA

Izabela Bednarz

KOREKTA

Alina Polak-Woźniak

REDAKCJA TECHNICZNA

Arkadiusz Sroka

PROJEKT OKŁADKI

Marta Surudo

© Copyright by Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2025

ISBN 978-83-7842-574-8

DOI <https://doi.org/10.59444/uz.9788378425748>

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

Karol Frenkel to jeden z najmniej znanych uczniów Kazimierza Twardowskiego, który za naukową specjalizację obrał badania w zakresie filozofii moralności. O ile w przypadku uczniów Twardowskiego charakterystyczne było przejęcie systemu wartości i przekonań swego nauczyciela, o tyle w przypadku Frenkela proces ten w zasadzie nigdy się nie dokonał. Jego osiągnięcia naukowe stanowiły bowiem wypadkową sugestii promotora oraz własnych rozterek i wątpliwości. Wśród przedstawicieli pierwszego pokolenia szkoły lwowsko-warszawskiej Frenkel wyróżniał się tym, że wyraźny wpływ na jego studia miały także fundamenty tradycji, w której został wychowany.

Zamiar napisania tej książki rodził się przez lata. Początkowo gromadzenie materiałów dotyczących osoby Frenkla miało charakter bardziej zbierania ciekawostek o lwowskim środowisku filozoficznym niż naukowego przedsięwzięcia. Minęło kilka lat, zanim ich liczba osiągnęła masę krytyczną umożliwiającą syntetyczne ich opracowanie w ramach jednej publikacji. Zaciekawienie wzbudzał zwłaszcza znaczny dorobek naukowy Frenkla, o którym prawie w ogóle nie mówiono w pracach poświęconych szkole lwowsko-warszawskiej. Tymczasem był on na tyle znaczący, że pozwolił spojrzeć na szkołę Twardowskiego jako zintegrowane środowisko naukowe, w którym zgodnie współpracowali przedstawiciele wszystkich dyscyplin filozoficznych. Najważniejszą konstatacją z tych badań okazało się przesunięcie momentu powstania polskiej etyki analitycznej na okres znacznie wcześniejszy, zanim je rozpoczęła Maria Ossowska. Autor podejmował także już próby zaprezentowania stanowiska filozoficznego Karola Frenkla, które odzwierciedlały ówczesną znajomość źródeł zawierających naukowe dokonania tego filozofa. Problem główny z dostępem do źródeł wiązał się z tym, że są one przechowywane w archiwach i bibliotekach znajdujących się na terenie Ukrainy. Pomijając już odmienny sposób katalogowania tych zbiorów, to przeszkodą w dotarciu do nich były ich wędrówki pomiędzy archiwum Uniwersytetu Lwowskiego a archiwum obwodowym, które niestety niekiedy spowodowały niewłaściwe ich zaklasyfikowanie. Z tej racji można powiedzieć, że tylko szczęśliwy traf spowodował dotarcie do zachowanej części doktoratu Frenkla z prawa. Kwerendy w ukraińskich archiwach i biblio-

tekach pozwoliły jednak wydatnie wzbogacić wiedzę o Frenkle o nieznane dotąd źródła, dzięki czemu jego dokonania okazały się znacznie bardziej warte upamiętnienia niż wcześniej można było sądzić. Zmusiło to do zrewidowania wielu wcześniejszych przekonań, a zarazem do zastanowienia się nad wzajemnymi relacjami łączącymi wychowanków szkoły Twardowskiego.

Wybuch I wojny światowej spowodował bowiem przesunięcie w czasie planów naukowych, a także przyspieszoną krystalizację poglądów Frenkla. O wielu jego dokonaniach już się nie dowiemy, gdyż kolejna wojna światowa zmiotła nieomal wszystkie ślady kultury żydowskiej we Lwowie, w tym także to, co jeszcze pozostało po Karolu Frenkle.

Treści niniejszej książki stanowią zatem swoiste sprawozdanie z kilkuletnich badań autora nad dorobkiem naukowym tych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, których rozwój naukowy brutalnie przerwała wojna. Nie ma tu znaczenia, czy chodzi tu o I, czy o II wojnę światową. Z punktu widzenia historii filozofii polskiej strata w jednym i drugim przypadku była taka sama. Najmniej dziś wiadomo o konsekwencjach dla polskiej filozofii, które wynikły z powołania do służby wojskowej w armii austriackiej młodych uczniów Kazimierza Twardowskiego. Z całą pewnością potwierdzony jest udział w walkach frontowych Kazimierza Ajdukiewicza, który był oficerem artylerii, co potwierdzają „Dzienniki” Twardowskiego, oraz właśnie Karola Frenkla, o czym świadczy zachowana jego korespondencja ze swoim nauczycielem. Nie wydaje się jednak możliwe, aby tylko ci dwaj uczniowie Twardowskiego byli uczestnikami tej wojny, ponieważ w tym okresie wszyscy jego uczniowie byli w wieku poborowym i z pewnością przynajmniej niektórzy z nich także zostali skierowani do służby na froncie. Niestety zawirowania powojenne i kolejna wojna światowa spowodowały, że nie zachowały się na ten temat wiarygodne informacje. Nie należy także wątpić w to, że Frenkel sumiennie wywiązywał się ze swoich żołnierskich obowiązków, gdyż jego rodzina była lojalna wobec władz cesarstwa Austro-Węgierskiego. Można sądzić, że podobnie jak Ajdukiewicz, odważnie walczył w szeregach armii austriackiej. Nie zmienia to jednak tego, że jego kariera naukowa została przerwana w momencie, gdy znajdował się być może w apogeum swoich możliwości twórczych.

Wydobywanie z mroków zapomnienia świetnie zapowiadających się, ale przedwcześnie zmarłych myślicieli, wydaje się jednak obowiązkiem kultury polskiej dbającej przecież o swoją tożsamość i ciągłość trwania. Postać Karola Frenkla jest tutaj idealnym przykładem. Nie zdążył stworzyć własnego i kompletnego systemu etyki naukowej, ale obrał drogę, którą nikt przed nim jeszcze nie kroczył. Zaczynał więc od tradycji filozoficznej, aby skończyć na torowaniu w Polsce drogi dla filozofii analitycznej.

Trudno jest prowadzić rozważania na temat osoby, o której życiu i twórczości prawie nikt się nie wypowiadał. Czytelnik może bowiem odnieść wrażenie, że skoro tak jest, to taka osoba nie zasługuje na uwagę ludzi ze świata kultury i nauki. Tymczasem

taka sytuacja była dziełem przełomowych wydarzeń historycznych, które poprzedziły przedwczesną śmierć Frenkla. Po pierwsze był to wybuch I wojny światowej, która ode-rwała go na jakiś czas od pracy naukowej, po drugie była to reorganizacja Uniwersytetu Lwowskiego z uczelni austriackiej na polską, która siłą rzeczy ograniczyła na pewien czas możliwości nieskrępowanego prowadzenia badań naukowych z racji mizerii fi-nansowej dopiero kształtującego się państwa polskiego. Po trzecie wreszcie, szkoła Twardowskiego uległa znaczącej dezorganizacji przez transfery osobowe z jej składu do wszystkich ówczesnych uczelni polskich. Naturalna innowacyjna ekspansywność dotychczas zintegrowanego środowiska naukowego uległa więc wieloletniemu ograni-czeniu, aż sam Twardowski wychował i wypromował kolejne grono swoich uczniów, aby lwowskie środowisko odzyskało swoje dawne znaczenie w filozofii krajowej i między-narodowej. Frenkel zatem nie zdążył przez to doczekać momentu, w którym mógłby rozwinąć naukowe skrzydła i osiągnąć znaczącą pozycję w polskiej nauce.

Określenie pozycji i naukowego usytuowania Frenkla w ramach szkoły Twardowskiego wymagało uprzedniego skróowego scharakteryzowania znaczenia lwowskiego ośrodka administracyjnego i naukowego w ramach cesarstwa Austro-Węgierskiego. Bez takiego kontekstu postać Karola Frenkla nie mogłaby zostać przed-stawiona w sposób niezbędny dla rozwinięcia tematu przyjętego dla niniejszej mono-grafii. Rozważania na ten temat otwierają poniższą monografię, która została podzie-lona na cztery części przedstawione w kolejności, którą na sposób metodologiczny można nazwać ciągiem od ogółu do szczegółu. Kolejna część rozprawy związana jest z naukowymi dokonaniem Frenkla zarówno w obrębie szkoły lwowsko-warszaw-skiej, jak i lwowskiego ośrodka studiów w zakresie prawa. Kluczowe znaczenie ma jednak rozdział poświęcony w zasadzie studium koncepcji etycznej Karola Frenkla, a więc studium z historii etyki polskiej, przesuwający o kilkadziesiąt lat wstecz mo-ment narodzin polskiej etyki analitycznej. Dopełnieniem całości jest rozdział czwarty przedstawiający losy dorobku twórczego Frenkla oraz jego recepcję w naszym kraju. Powstanie tej monografii jest zatem wynikiem potrzeby uzupełnienia historii polskiej etyki o karty przedstawiające proces kształtowania się filozofii analitycznej w obrę-bie szkoły lwowsko-warszawskiej. W ten sposób okazuje się, że taki charakter miały nie tylko prace w zakresie logiki i metodologii, ale także z niedocenianej dotąd etyki. Analityczny charakter szkoły założonej przez Twardowskiego zyskuje w ten sposób dodatkowe potwierdzenie.

Podstawowym celem niniejszej monografii pozostaje potrzeba dopełnienia historii najważniejszego ośrodka w dziejach polskiej filozofii, jakim była szkoła lwowsko-war-szawska, o dokonania tych, którym historia nie dała możliwości wykazania wszystkich swych naukowych możliwości. Szkoła skupiająca uczniów Twardowskiego jest bowiem naszym wspólnym dziedzictwem filozoficznym, intelektualnym towarem eksporto-

wym, którym możemy pochwalić się przed światem. Co istotne, grono to charakteryzowała nie tylko różnorodność zainteresowań, ale również niezwykła tolerancja wobec odmiennych poglądów oraz także, a być może przede wszystkim, wobec pochodzenia narodowościowego i religijnego.

Przedstawienie podjętego tematu wymagało zastosowania metod badawczych właściwych zarówno dla nauk humanistycznych, jak i społecznych. W pierwszej kolejności wykorzystana została metoda biograficzna, która pozwoliła na przedstawienie postaci Karola Frenkla w określonym kontekście społecznym i naukowym. Analityczno-opisowy charakter miały studia nad zachowanym dorobkiem naukowym Frenkla, w tym zwłaszcza materiałów rękopiśmiennych. Uchwycenie analitycznego charakteru koncepcji etyki wypracowywanej przez Frenkla wymagało zastosowania badań panelowych, dzięki czemu można było przedstawić jego dorobek w kontekście zarówno krajowym, jak i światowym. Wymagało to niekiedy modyfikacji zarówno własnych przekonań autora, jak i tych, których zainteresował dorobek naukowy Frenkla. Poziom uogólnienia przedstawiony w poniższej monografii jest zatem efektem własnych przemyśleń autora, co oczywiście oznacza, że sposób prezentacji treści nie musi być aprobowany przez wszystkich czytelników.

Rozważania wokół poglądów filozoficznych Karola Frenkla z konieczności odwołują się zwłaszcza do poglądów jego nauczyciela i promotora doktoratu z etyki, Kazimierza Twardowskiego. Przy tej okazji ujawniały się rozmaite inne wzajemne uwarunkowania poglądów poszczególnych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, która przynajmniej jeśli chodzi o poglądy na przedmiot i zastosowania etyki była bardziej skonsolidowana, niż mogłoby się to wydawać na podstawie lektury ich opublikowanych prac. Różnice polegały w zasadzie głównie na wyjaśnieniu mechanizmów świadczących o tym, jak racje rozumu mogą wpływać na decyzje i postępowanie człowieka.

Nasuujące się pytanie – czy dziś warto jeszcze zajmować się twórczymi dokonaniami jednego z wielu już prawie zapomnianych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej? – nasuwa wiele odpowiedzi. Po pierwsze Frenkel był w pewnym sensie postacią wyjątkową, gdyż w wieku zaledwie 29 lat, pomimo kilkuletniej przerwy spowodowanej wojną, miał już dorobek naukowy, jakim inni nie mogli się pochwalić nawet po dwukrotnie dłuższym życiu. A co najważniejsze, nie był to dorobek odtwórczy, powielający to, co w filozofii już było znane, gdyż on w przekonaniu autora otworzył nową epokę w dziejach polskiej filozofii – zaczął formułować autorską koncepcję etyki analitycznej. Po drugie – bez udostępnienia szerszej publiczności jego dokonań historia szkoły filozoficznej założonej przez Twardowskiego będzie nie tylko uboższa, ale zaniknie ślad prowadzący ze Lwowa do Warszawy pozwalający potraktować Marię Ossowską jako spadkobierczynię metody badawczej zastosowanej przez Frenkla. I wreszcie po trzecie – dzięki tej publikacji potwierdzi się prawdziwość mak-

symy Horacego „Nie wszystek umrę, wiele ze mnie tu zostanie”¹, bo to, co zostało po Frenklu godne jest upamiętnienia.

Poniższa monografia jest zatem końcowym ogniwem dotychczasowych poszukiwań materiałów dotyczących osoby Karola Frenkla, co jednak nie oznacza, że stanowi treściowe ich przedłużenie. Nawet u osób, które przyjaźniły się i dobrze znały tego filozofa za jego życia, pamięć o jego dokonaniach po latach się zatarła, a przykładem tego był nie tylko Kazimierz Ajdukiewicz, ale także Tadeusz Czeżowski. Stanowiło to istotną przeszkodę dla pełnej prezentacji osoby Frenkla, co tym bardziej motywowało autora do prowadzenia poszukiwań. Wynikało to z tego, że materiały wykorzystane w tej książce są rozproszone w co najmniej kilkunastu miejscach, do których dotarcie w krótkim czasie nie było możliwe, bo nie są ze sobą w żaden sposób powiązane. Każda kolejna publikacja o Frenklu stanowi więc element swoistej układanki, której całość ujawniła się dopiero wówczas, gdy zostały przeanalizowane wszystkie dostępne w danym momencie źródła. Mogą zatem istnieć rozbieżności we wnioskach wyciąganych podczas redagowania rozłożonych w czasie kolejnych publikacji. Prawdę powiedziawszy, początkowo zamiarem autora wcale nie było napisanie monografii poświęconej tak mało znanej postaci w historii polskiej filozofii, jaką jest Karol Frenkel. Zainteresowanie jego osobą było początkowo związane z próbą scharakteryzowania pierwszych prób budowy etyki naukowej w naszym kraju. Początkowo wydawało się, że propozycje Frenkla stanowiły swoistą egzotykę w polskiej etyce, a tym, co jego rozważaniom nadawało status naukowy, był zwłaszcza jego związek z osobą i poglądami Kazimierza Twardowskiego. Trzeba tutaj przyznać, że związek ten wydawał się wówczas dość jednostronny, co znaczyło zarazem, że poszukiwania dotyczyły znalezienia punktów wspólnych pomiędzy nauczycielem a uczniem. Jeszcze wówczas umykał uwadze cały kontekst społeczno-kulturowy towarzyszący ich relacjom. Jego poznanie rzuciło zupełnie nowe światło na poglądy Karola Frenkla i na jego usytuowanie w obrębie szkoły lwowsko-warszawskiej.

Mogłoby się wydawać, że historia szkoły lwowsko-warszawskiej w zasadzie kończy się w momencie wybuchu II wojny światowej, podczas której wielu jej przedstawicieli straciło życie, a równie duża grupa musiała wyemigrować z kraju, do którego już nie powróciła. Na emigracji znaleźli nowe miejsca pracy, a zmiany na mapie geopolitycznej, jakie nastąpiły po zakończeniu działań wojennych, spowodowały, że nie mieli już do czego wracać. Zrodziło to zasadne pytanie, czy przez to polska filozofia w kontekście światowym zyskała, czy może straciła. Niezależnie od tego, jakiej odpowiedzi na to pytanie udzielimy, to ona tworzy również pytanie, jakie skutki dla polskiej filozofii przyniosła I wojna światowa. Z wielu względów odpowiedź okazuje się

¹ Horacy, *Wybór poezji*, przeł. A. Asnyk i in., Ossolineum, Wrocław 1967, s. 137.

bardzo zbliżona do pierwszego problemu. Obie wojny personalnie mocno osłabiły szkołę Twardowskiego, a różnica pomiędzy sytuacją po I oraz po II wojnie światowej polegała na tym, że w pierwszym przypadku Twardowski zdołał jeszcze odbudować potencjał intelektualny całej szkoły, podczas gdy po kolejnej wojnie takiej możliwości już nie było. Zadecydowała o tym przede wszystkim śmierć samego Twardowskiego, a w drugiej kolejności dopiero zmieniona sytuacja geopolityczna. To niezwykle konsolidacyjne oddziaływanie Twardowskiego znamy choćby z relacji Izdory Dąbskiej. Nie miało ono charakteru wyłącznie naukowego, gdyż ta więź przetrwała nawet wiele lat po jego śmierci. W kręgu oddziaływania Twardowskiego znalazł się również Frenkel, choć z różnych pozanaukowych względów nie mógł liczyć na zrobienie kariery naukowej w jego katedrze.

Odrębną kwestią staje się przy tym zaliczenie Frenkla do nurtu polskiej etyki niezależnej. Wedle Twardowskiego: „nazwiemy »niezależną« wszelką etykę, która w uzasadnieniu swego kryterium nie opiera się na gotowych już wynikach jakiejś innej nauki, więc [jest] niejako »samowystarczalna«, »zależną« zaś nazwiemy taką, która się opiera na wynikach innej nauki. [...] Niezależną zaś [jest] etyka, jeżeli sama budowę swą rozpoczyna, nie opierając się na wynikach innych nauk”². I z pewnością taka właśnie była koncepcja etyki, którą starał się zbudować Karol Frenkel. Fakt, że tego zadania nigdy nie było mu dane dokończyć, nie zmienia takiego zaklasyfikowania. Możemy dziś się zastanawiać, na ile tradycja religijna, w której został wychowany, wpłynęła na takie jego stanowisko, ale przecież nie można mówić, iż jego system etyki był jej powtórzeniem. Niezależność od religii i od założeń innych dyscyplin nauki była zatem niepodważalna. Trudność zasadnicza wyrażała się w niezależności od innych dyscyplin nauki, gdyż samo przyjęcie założenia, że przedmiotami oceny etycznej mogą być wyłącznie przedmioty psychiczne, determinuje zależność jego koncepcji od psychologii. Ponadto ich uzależnienie od oceny potocznej wikła jego rozważanie w spory natury semantycznej. Tym niemniej pionierskość metody zastosowanej przez Frenkla nie ulega wątpliwości. Spowodowało to bowiem niezamierzoną zbieżność jego poglądów z rodzącym się wówczas nurtem filozofii analitycznej. Z drugiej zaś strony, potwierdza to przekonanie Twardowskiego o uniwersalności praw ludzkiego myślenia, gdyż w dwóch odległych od siebie zakątkach Europy filozofowie sformułowali niezależnie od siebie zbieżne poglądy.

Wyjaśnienia wymaga także czasem wręcz drobiazgowo analizowanie poglądów Frenkla zawartych w zachowanych po nim materiałach archiwalnych. Stanowisko autora w tym względzie jest pochodną doświadczeń z kwerend przeprowadzanych w rozmaitych archiwach oraz innych instytucjach przechowujących takie materiały. Wielokrotnie okazywało się, że podczas kwerendy przeprowadzanej ponownie po kil-

² K. Twardowski, *Wykłady z etyki*, [w:] tenże, *Myśl, mowa i czyn*, cz. I, pod red. A. Brożek i J. Jadackiego, Copernicus Center, Kraków 2013, s. 332.

kunastu latach, archiwaliów wcześniej przeglądanych już nie było. Z punktu widzenia historyka nauki nie ma znaczenia powód, który spowodował ich utratę, bo powtórzenie niektórych studiów nad czymś dorobkiem okazywało się już niemożliwe. W przypadku materiałów archiwalnych przechowywanych w instytucjach państwa obcego i na dodatek ogarniętego wojną, prawdopodobieństwo takiej utraty jest nieporównywalnie wyższe. W mniemaniu autora badania prowadzone przez Karola Frenkla stanowią część dziedzictwa narodowego, bo są częścią dorobku polskiej wizytówki naukowej, którą chlubimy się przed światem, jaką niewątpliwie była szkoła lwowsko-warszawska. Bez studiów Frenkla wykazanie analitycznego charakteru tej szkoły będzie znacznie utrudnione. Ale najważniejsze wydaje się to, że historia polskiej etyki bez możliwie szerokiego dostępu do tych studiów będzie znacznie uboższa.

Celowym zabiegiem autora jest zachowanie wszystkich cytatów w oryginalnym brzmieniu, czyli w postaci, w jakiej zostały swego czasu opublikowane. Ma to na celu nie tylko oddać koloryt epoki i miejsca, w których powstawały, ale przede wszystkim zmuszenie czytelników do zachowania stosownego dystansu do treści, które zawierają. W przekonaniu autora nie można bowiem odczytywać przemyśleń Frenkla przez pryzmat współczesnej etyki. Ma to swoje uzasadnienie także w jego przekonaniu o tym, że istnieje ścisła korelacja pomiędzy językiem potocznym a tym stosowanym w nauce, co znaczy, że naukowiec nie może zostać oderwany przy interpretowaniu jego poglądów od kontekstu kulturowego, w którym tworzy. Być może Frenklowi z racji swego pochodzenia łatwiej było zachować wymagania, jakie stawiała przed nim nauka, gdyż jej reguły są względnie stałe i pozwalają korzystać z dorobku całej tradycji stosownie do potrzeb prowadzonych studiów.

Powstanie tej książki było więc w pewnym sensie efektem skrupulatnego gromadzenia przez autora okruczków zachowanych informacji na drodze żmudnych studiów przepełnionych zwątpieniami i koniecznością dokonywania uogólnień, które niekiedy miały charakter zaledwie przypuszczeń. Prawo obywatelstwa na stronicach książki zyskiwały dzięki przekonaniu autora, że teza o uniwersalności reguł ludzkiego myślenia nie może być kwestionowana. Wszystkim osobom, które przyczyniły się do powstania tej publikacji, autor tą drogą składa podziękowania, bo nie sztuką jest mieć pomysł, trzeba go jeszcze sfinalizować w praktyce.

KAROL FRENKEL A SZKOŁA LWOWSKO-WARSZAWSKA

1.1. Lwów jako miasto akademickie w Królestwie Galicji i Lodomerii

Ziemie polskie, które w trakcie zaborów zostały włączone w skład Cesarstwa Austriackiego (później Austro-Węgier), stanowiły w nim osobną prowincję, którą nazwano Królestwem Galicji i Lodomerii. Nazwa została zapożyczona od tytułu, jaki nadawano królom węgierskim, za których spadkobierców uznawali się Habsburgowie władający cesarstwem. Było to zarazem uzasadnienie rzekomego prawa Habsburgów do inkorporacji ziem polskich. Wybór Lwowa na stolicę prowincji był naturalny, gdyż nawet pomimo włączenia w 1846 r. Krakowa do prowincji był on w niej nadal największym ośrodkiem miejskim. Nic zatem dziwnego, że podejmowane były liczne próby uczynienia z miasta także ośrodka akademickiego. Na przeszkodzie temu stały nawet nie względy finansowe, ale brak odpowiednich kadr niezbędnych do utworzenia wyższej uczelni. W 1901 r. Lwów liczył bowiem 127 943, a Kraków tylko 74 593 mieszkańców¹, ale jedynie Kraków posiadał wszystkie uprawnienia przynależne ośrodkom akademickim. Decydowały o tym względy historyczne związane z kilkusetletnim funkcjonowaniem Uniwersytetu Jagiellońskiego (Akademii Krakowskiej).

Kazimierz Twardowski w swojej broszurze adresowanej do elit intelektualnych Wiednia, w której uzasadniał przede wszystkim polski punkt widzenia i polskie prawo do zawiadywania Uniwersytetem Lwowskim, sięgnął tradycjami oświaty lwowskiej aż do roku 1455, gdy w ówczesnym bractwie prawosławnym Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny we Lwowie utworzono na bazie szkoły miejskiej szkołę katedralną. Sto lat później (1556) utworzono w tym mieście szkołę przy „Cerkwi Uspeńskiej”, zwaną greko-słowiańską. Wreszcie trzecią placówką z aspiracjami akademickimi była Szkoła (Collegium) założona w 1608 r. przez jezuitów². Kronikarze lwowskiej uczelni zawsze stąd podkreślali status akademicki miasta, jaki miało w zasadzie od zarania swoich dziejów. „Uniwersytet lwowski, założony przez Króla Jana Kazimierza aktem funda-

¹ Szematyzm Królestwa Galicji i Lodomerji z Wielkim Księstwem Krakowskim na rok 1901, Nakładem C.K. Namiestnictwa, Lwów 1901, s. 958.

² K. Twardowski, *Die Universität Lemberg. Materialien zur Beurteilung der Universitätsfrage zusammengestellt*, Selbstverlag des Verfassers, Wien 1907, s. 5.

cyjnym z 21. stycznia 1661 r. jako uniwersytet jezuicki”³. Niemniej jednak akt ten dokonał się w momencie historycznym, który zniweczył nadzieje na dalsze funkcjonowanie uniwersytetu we Lwowie.

Oto uгода hadziacka zatwierdziła dla schizmatyków założoną przez Monię kijowską akademię, ponad to zaś pozwalało na erekcję drugiej dla nich akademii, „tam, gdzie jej miejsce sposobne opatrzą”. Owóż potem zachodziła słuszna obawa, że Lwów nie będzie właśnie siedzibą tej drugiej, obok Kijowa, akademii. Aby więc do tego kroku nie dopuścić, jezuici postarali się u króla o dyplom, przyznający im prawo założenia akademii we Lwowie i ubieżenia w ten sposób zabiegom strony przeciwnej⁴.

Na przeszkodzie w ukonstytuowaniu się uniwersytetu zgodnie stanęły Akademia Krakowska oraz szlachta, która zwalczała wszelkie przejawy wzmocnienia się zakonu jezuitów, co ostatecznie doprowadziło do jego kasacji, a w konsekwencji do zniweczenia planów powstania uniwersytetu.

Król August III swą decyzją z 18 kwietnia 1758 r. potwierdzoną bullą papieża Klemensa XIII ponownie nadał Universitati Leopolitanae status akademicki z prawem nadawania stopni akademickich⁵. Ta decyzja została oprotestowana przez Akademię Krakowską, co rozpoczęło kolejny spór i spotęgowało rywalizację pomiędzy obu ośrodkami. Protest krakowskiej uczelni był jednak skuteczny i decyzje nadające lwowskiemu ośrodkowi status uniwersytetu zostały zawieszone. Kolegium jezuickie miało już jednak od 1673 r. prawo nadawania stopnia doktora z teologii, co samo w sobie czyniło ze Lwowa ośrodek akademicki. Po zaborach i włączeniu Lwowa oraz Małopolski Wschodniej w skład Cesarstwa Austriackiego starania o uczelnię wyższą nabrały nowego charakteru. Twardowski przypominał zasługi cesarzowej Marii Teresy dla powstania uniwersytetu:

Tak więc nawet po zniesieniu Zakonu Jezuitów we Lwowie nadal działała szkoła Uniwersytecka; tymczasem to samo przez się nie stanowiło, że pracownicy instytucji stanowili grono pedagogiczne, a stąd i nie mieli praw ani do nazwy, ani do statusu uczelni. Fakt ten już w 1774 roku skłonił cesarzową Marię Teresę do ponownego połączenia istniejących „korpusów szkół wyższych” w jeden Uniwersytet obdarzony wszystkimi przywilejami; Korespondencja między Kancelarią dworską a prowincją w tej sprawie rozpoczęła się w 1776 roku. Cesarz Józef II przyjął myśl swojej matki już w 1781 roku i zrealizował ją w 1784 roku⁶.

³ W sprawie Uniwersytetu Lwowskiego. Głos Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Nakładem Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów 1908, s. 6. Szerzej na ten temat pisze A. Redzik, *Zarys historii Uniwersytetu Jana Kazimierza (perspektywa utrojowa i ogólnouniwersytecka)*, [w:] *Academia Militans. Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie*, pod. red. A. Redzika, Wydawnictwo Wysoki Zamek, Kraków 2017, s. 53-69.

⁴ B. Pawłowski, 250-lecie wszechnicy lwowskiej, „Kurjer Warszawski” 1912, nr 146, s. 4. Autor tego artykułu był pracownikiem Biblioteki Uniwersyteckiej we Lwowie.

⁵ P. Hubner, *Zwierzchność nauki. Mała encyklopedia polskiej nauki akademickiej*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2013, s. 211.

⁶ K. Twardowski, *Die Universität Lemberg. Materialien zur Beurteilung der Universitätsfrage zusammengestellt*, s. 5.

Zamysł cesarza był podbudowany pragmatycznie, gdyż południowo-wschodnie rubieże cesarstwa potrzebowały kadr zdolnych zarządzać tak rozległym terytorium. Intencje cesarskie oddawało przemówienie inauguracyjne gubernatora Josepha Brigido von Bresowitza, który był odpowiedzialny za wprowadzenie tzw. reform józeffińskich w Galicji. Brigido wówczas stwierdził:

leżeli cała nadzieja narodów spoczywa w kwiecie ojczystej młodzieży, bo dostrzegają w niej już teraz radę przyszłych obrońców sprawiedliwości, praw świadomych urzędników, czujnych o swe owieczki pasterzy, wielkodusznych ojczyzny bohaterów, zawiadowców skarbu królewskiego, ministrów mądrych, obywateli wreszcie zdolnych przyczynić się wedle stanu swego do powszechnego dobra, i jeżeli nie urodzeniem ale wychowaniem sposobimy się ku tym celom, należy zaistełożyć tyle starania na naukę umiejętności i dobrych sztuk, ażeby z nich, jako z najobfitszych źródeł, spłynęła szczęśliwość publiczna⁷.

Gubernator zaakcentował zatem praktyczny charakter kształcenia w uczelni. W efekcie nawet jej Wydział Humanistyczny kształcił przede wszystkim kadry nauczycielskie.

W rezultacie tych reform kolegium jezuickie przemienione zostało „przez Józefa II. w r. 1784 w zakład państwowy, przekształcony w r. 1805 w »liceum«, które ponownie przeobrażono w uniwersytet w r. 1816”⁸. „Powołano fakultety: Teologiczny, Prawa, Lekarski i Filozofii oraz gimnazjum akademickie. »Uniwersytet Józefiński« miał prawo nadawania stopni magistra i doktora, a profesura – prawo wyboru rektora na roczną kadencję, kolejno z każdego fakultetu”⁹. Struktura uniwersytetów krakowskiego i lwowskiego była wówczas identyczna. Problemy wcześniejsze wynikały głównie z tego, że w składzie zaboru austriackiego znalazły się naraz dwa uniwersytety, w Krakowie i we Lwowie, co było, jak wówczas uważano, zbędnym obciążeniem dla budżetu austriackiego. Sprawę rozwiązało włączenie Krakowa w 1809 r. do Księstwa Warszawskiego i późniejsze nadanie Krakowowi decyzją Kongresu Wiedeńskiego z 1815 r. statusu wolnego miasta, co automatycznie pozwoliło na funkcjonowanie uniwersytetu we Lwowie. Niemniej jednak potrzeba zatrzymania odpływu polskiej młodzieży na inne uniwersytety spowodowała, że we Lwowie otworzono nadzwyczajną katedrę języka i literatury polskiej. Dzięki temu Lwów natychmiast został znaczącym ośrodkiem polskiej nauki i wkrótce promieniował swym oddziaływaniem na wszystkie ziemie polskie.

Początkowo językiem wykładowym była łacina, a od 1824 r. zastąpił ją język niemiecki, przy czym na wydziale teologicznym oraz w utworzonej katedrze kultury i języka polskiego zachowano prawo wykładania w języku polskim. Wkrótce też „rozporządzeniem z 29. września 1848. ministerstwo oświaty zarządziło, by na całym uniwer-

⁷ L. Finkel, *Historia Uniwersytetu Lwowskiego*, Nakładem Senatu Akademickiego C.K. Uniwersytetu Lwowskiego, Lwów 1894, s. 57.

⁸ *W sprawie Uniwersytetu Lwowskiego...*, s. 6.

⁹ P. Hubner, dz. cyt., s. 211.

sytecie lwowskim zaczęto wykładać po polsku¹⁰. Status głównego języka wykładowego język polski zyskał znacznie później. „Dopiero rozpoczęta dyplomem październikowym r. 1860 era konstytucyjna, a zwłaszcza nadana konstytucja 1867 r., pozwoliła na starania w celu uzyskania obszerniejszych praw dla języka polskiego jako wykładowego”¹¹. Status uczelni nadal był jednak chwiejny, gdyż musiała również rywalizować z Uniwersytetem Krakowskim, który pilnie strzegł swojej wyróżnionej pozycji naukowej w prowincji. Dopiero w 1894 r. Uniwersytet Lwowski ponownie dorównał strukturalnie swemu krakowskiemu odpowiednikowi, gdyż przywrócono w nim prawo kształcenia lekarzy, odtworzając Wydział Lekarski, dzięki czemu znowu stał się uczelnią czterowydziałową.

Lwów był już wtedy ważnym ośrodkiem akademickim w monarchii cesarsko-królewskiej. Równolegle z uniwersytetem we Lwowie funkcjonowała bowiem także „C.k. Szkoła politechniczna we Lwowie. Utworzona w roku 1844 z dawniejszej Akademii realno-handlowej przez dołączenie oddziału technicznego przeistoczona została na Akademię techniczną”¹². Obok niej istniała „C.k. Akademia weterynaryjna. Założona w roku 1881 jako szkoła weterynaryi i kucia koni przeobrażona została wskutek Najwyższego postanowienia z dnia 31. grudnia 1896 r. i rozporządzenia Ministerstwa wyzn. i ośw. z dnia 11. marca 1897 r. l. 6658 na akademię weterynaryjną (Thierarztliche Hochschule)”¹³. W mieście założono także dwie specjalistyczne uczelnie szczebla akademickiego. Pierwszą z nich była „C.k. państwowa Szkoła przemysłowa we Lwowie. Powstała z dawniejszej c.k. szkoły dla przemysłu artystycznego na mocy reskryptu c. k. Ministerstwa wyzn. i oświecenia z dnia 23. Marca 1891 r. Otwarcie nowej szkoły nastąpiło dnia 1. października 1891 r.”¹⁴. Drugą zaś była

C.k. państwowa Szkoła handlowa we Lwowie. Utworzona na mocy Najwyższego postanowienia z dnia 8. sierpnia 1899 r. Reskrypt Ministerstwa wyzn. i oświaty z dnia 16. sierpnia 1899 r. L 17.393 i otwarta dnia 1. października 1899. Zadaniem c.k. państwowej Szkoły handlowej we Lwowie jest udzielać w kierunku teoretycznym praktycznym wykształcenia ogólnego i zawodowego odpowiadającego potrzebom stanu handlowego i pozostających z nim w związku innych zawodów, tudzież przyczyniać się do podniesienia zarobkowości osób, zajmujących się handlem¹⁵.

W mieście funkcjonowała również Wyższa Szkoła Leśna, której akademickość nie była jednoznaczna, ponieważ nie nadawała stopni naukowych. Potrzeba istnienia takiej placówki wynikała z dużej lesistości, zwłaszcza podgórskich terenów Galicji. Dlatego „Uchwałą z dnia 10. stycznia 1874 r., postanowił Sejm założyć średnią szkole leśnic-

¹⁰ W sprawie Uniwersytetu Lwowskiego..., s. 7.

¹¹ B. Pawłowski, dz. cyt., s. 6.

¹² Szematyzm Królestwa Galicji i Lodomerji z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1901, s. 440.

¹³ Tamże, s. 444.

¹⁴ Tamże, s. 446.

¹⁵ Tamże, s. 447.

stwa we Lwowie i uznał ją za zakład krajowy”¹⁶. Status akademicki Lwowa dzięki tym uczelniom zyskał na znaczeniu w skali całego państwa, a było to związane z powolnym, ale postępującym uprzemysłowieniem całej Galicji i rosnącym zapotrzebowaniem na wysoko kwalifikowaną kadrę zarządzającą. Warto jeszcze wspomnieć o utworzonej w 1856 r. w pobliżu Lwowa w Dublanach Szkole Gospodarstwa Wiejskiego przekształconej później w Akademię rolniczą, którą włączono w 1919 r. do Politechniki Lwowskiej jako Wydział Rolniczo-Leśny¹⁷. Była ona dowodem na głównie praktyczny wymiar edukacji akademickiej w Galicji Wschodniej. Decydującą rolę w tym procesie odegrał jednak Uniwersytet Lwowski.

Galicja posiadała wówczas znaczną autonomię polityczną, której wyrazem było ustanowienie urzędu Ministra ds. Galicji przy rządzie cesarskim w Wiedniu. Funkcję tę sprawował w okresie 2 czerwca 1906 – 9 listopada 1907 podwładny Kazimierza Twardowskiego, również profesor filozofii, Wojciech Dzieduszycki. Swego rodzaju ciekawostką jest, że pomiędzy 23 czerwca 1917 a 25 lipca 1918 r. funkcję ministra pełnił brat Kazimierza Twardowskiego, Juliusz¹⁸. Cesarz Franciszek Józef I, chcąc zachęcić Polaków do wstępowania do austriackiej armii, zdecydował się nawet w 1916 r. na proklamację Królestwa Polskiego z części ziem zaboru austriackiego. W proklamacji z 4 listopada 1916 r. cesarz apelował:

Jego Cesarska Mość Cesarz Austrii i Apostolski Król Węgier i jego Cesarska Mość Cesarz niemiecki, przejęci silną wiarą w ostateczne zwycięstwo ich broni i ożywieni pragnieniem, aby obszarom polskim, które Ich waleczne wojska wśród ciężkich ofiar wyrwały z pod panowania rosyjskiego, otworzyć szczęśliwą przyszłość, ułożyli się, aby z tych obszarów UTWORZYĆ SAMOISTNE PAŃSTWO Z DZIEDZICZNĄ MONARCHIĄ I Z KONSTYTUCYJNĄ FORMĄ RZĄDU. Ścisłe ustalenie granic Królestwa Polskiego pozostaje zastrzeżeniem. W przyłączeniu do obu sprzymierzonych mocarstw nowe Królestwo znajdzie rękojmię, których potrzebuje dla swobodnego rozwoju swoich sił. WE WŁASNEJ ARMII ŻYĆ MAJĄ NADAL SŁAWNE TRADYCJE WOJSKA POLSKIEGO dawnych czasów i pamięci o tych walecznych Polakach, którzy w obecnej wielkiej wojnie brali udział. Organizacja, wyszkolenie i kierownictwo tej armii uregulowane będą we wspólnym porozumieniu¹⁹.

Taka ogólnikowa i unikająca konkretnych ustaleń terytorialnych proklamacja była jednak nośna społecznie i stanowiła swoistą nagrodę za walki Legionów Piłsudskiego w składzie armii austriackiej. Zamyśl upadł po tak zwanym krzysie przysięgowym w kwietniu 1917 r. Rzecz jasna nie miało to bezpośredniego związku z funkcjonowaniem Uniwersytetu Lwowskiego, ale rzucało światło na stosunek ludności polskiej do

¹⁶ *Szematyzm Królestwa Galicji i Lodomerji z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1910*, Nakładem Prezydium C.K. Namiestnictwa, Lwów 1910, s. 768.

¹⁷ D. Zamojska, *Akademicy i urzędnicy. Kształtowanie ustroju państwowych szkół wyższych w Polsce 1915-1920*, Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa 2009, s. 140.

¹⁸ *Czy wiesz kto to jest?: uzupełnienia i sprostowania*, Drukarnia Wydawnicza, Warszawa 1939, s. 324.

¹⁹ *Proklamacja państwa polskiego*, „Kurjer Lwowski” 1916, nr 551 (z 5 listopada), s. 1.

władz austriackiego zaborcy, który był zdecydowanie pozytywniejszy od stosunku do Prus i Rosji. Nic zatem dziwnego, że Uniwersytet Lwowski bez przeszkód mógł funkcjonować przez cały okres I wojny światowej.

Z dzisiejszego punktu widzenia Uniwersytet Lwowski nie był dużą uczelnią, gdyż w roku akademickim 1899-1900 studiowało na niej łącznie 2004 studentów²⁰. W semestrze letnim ich liczba spadała o ok. 10%, gdyż nie wszyscy dawali sobie radę z obowiązkami dydaktycznymi lub z obciążeniami finansowymi. Istniał jednak już wówczas rozbudowany system stypendialny, który umożliwiał mniej zamożnym osobom ubieganie się o dyplom uniwersytecki.

Kiedy w 1912 r. Uniwersytet Lwowski obchodził swoje 250-lecie, fakt ten odnotowały polskie czasopisma ukazujące się we wszystkich zaborach. „Kurjer Warszawski”, pisząc o jubileuszu, podkreślił ważność funkcjonowania uniwersytetu dla kultury i nauki polskiej:

Uroczystość to ze wszech miar doniosła i cenna dla nauki polskiej, ponieważ ta uczelnia ofiarnie i z pomyślnym skutkiem dla podniesienia ogólnego poziomu wykształcenia pracowała w czasach nawet ogólnego upadku oświaty w Rzeczypospolitej, a obecnie jest obok uniwersytetu Jagiellońskiego jedyną wyższą szkołą, służącą nauce polskiej²¹.

Lata I wojny światowej okazały się niezwykle trudne dla Uniwersytetu Lwowskiego, którego rektorem był wówczas Kazimierz Twardowski. Młodsza kadra dydaktyczna została zmobilizowana, a część profesorów wyjechała do Wiednia. Uniwersytet Lwowski był wówczas uważany za przyfrontowy, a więc niegwarantujący możliwości normalnego studiowania. To paradoksalne, ale wojna utrwaliła polski charakter uczelni. Jej koniec wiązał się z postępującym rozpadem Cesarstwa Austro-Węgier, co skutkowało dalszym odpływem kadry dydaktycznej do nowo powstałych uniwersytetów w Poznaniu, Wilnie oraz wzmocnieniu kadrowemu Uniwersytetu Warszawskiego. Zagraniczni historycy wychowania wiążą ten proces ze swoistym odrodzeniem ducha patriotycznego wśród polskiej kadry uniwersyteckiej²². Trzeba wziąć tu jednak pod uwagę, że wschodniej granicy Polski jeszcze nie ustalono, a stąd przynależność państwowa Lwowa nie była nadal pewna. Wystarczy wspomnieć rosnące aspiracje Ukraińców do posiadania własnego państwa, a w tym ich zaawansowane plany włączenia Lwowa do przyszłego państwa²³. Dopiero gdy sytuacja geopolityczna się ustabilizowała, sytuacja uniwersytetu została przesądzona.

²⁰ Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomerji z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1901, s. 424.

²¹ B. Pawłowski, *250-lecie wszechnicy lwowskiej*, s. 4.

²² J. Surman, *Universities in Imperial Austria, 1848–1918. A Social History of a Multilingual Space*, Purdue University Press, West Lafayette 2019, s. 248.

²³ T.C. Amar, *The Paradox of Ukrainian Lviv. A Borderland City between Stalinists, Nazis, and Nationalists*, Cornell University Press, Ithaca 2015, s. 29.

W 1919 r. uniwersytetowi nadano imię króla założyciela – Jana Kazimierza. W tym samym roku pracownicy naukowcy narodowości ukraińskiej, którzy nie złożyli przysięgi na wierność państwu polskiemu, zostali pozbawieni katedr, a z uniwersytetu usunięto wykłady w języku ukraińskim (z wyjątkiem filologii)²⁴.

Zakończyło to ostatecznie spory o narodowe i językowe ukierunkowanie uczelni. Spowodowało to zarazem, że Karol Frenkel mógł tylko przez zaledwie kilka miesięcy cieszyć się statusem pracownika polskiego uniwersytetu we Lwowie.

1.2. Formowanie się szkoły lwowsko-warszawskiej

Historycy filozofii polskiej nie mają problemu z ustaleniem, od kiedy Lwów stał się ważnym ośrodkiem filozoficznym na ziemiach polskich. „Data powstania szkoły lwowsko-warszawskiej daje się określić z dokładnością do dnia. Jest to 15 listopad 1895 roku, kiedy to Twardowski przyjechał do Lwowa i objął, jako profesor nadzwyczajny, katedrę filozofii w uniwersytecie; nominację otrzymał 20 października tegoż roku”²⁵. W „Kronice Uniwersytetu Lwowskiego” za lata 1894-1898 odnotowano zatrudnienie Kazimierza Twardowskiego na stanowisku profesora, co wiązało się z objęciem przez niego katedry na tej uczelni. „Dr. Kazimierz Twardowski, docent Uniwersytetu wiedeńskiego nadzwyczajnym, a najw. postanowieniem z dnia 15. września 1898 r. zwyczajnym profesorem filozofii”²⁶. Był to zatem awans błyskawiczny, z którym wiązało się wprowadzenie odrębnych studiów z filozofii. Jego uczniowie podkreślali, że Twardowski

Przybył z wyraźnie skryształizowanym planem pracy naukowej i nauczycielskiej i z żelazną wolą zrealizowania tego planu bez względu na trudności na jakie by napotykał. Plan był śmiały, choć na pozór może nie efektywny: wytworzyć w Polsce naukowy styl filozofowania, uprawiając przy pomocy ścisłych metod badawczych te gałęzie filozofii, które do nauki należą. Wyraźnie oznaczyć granice, przez zastosowanie postulatu jasności i prawomocności twierdzeń, gdzie się kończy w dociekaniach filozoficznych nauka a zaczyna poezja czy wyznanie wiary²⁷.

Jeszcze wówczas sądził, że filozofia może zostać nauką empiryczną, w której wszystkie tezy są uzasadnione, gdyż mają odzwierciedlenie w faktach. Był więc kontynuatorem programu swego nauczyciela – Franza Brentano – doszukującego się takich uzasadnień w psychologii.

²⁴ A. Redzik, *Szkic z dziejów szkolnictwa wyższego we Lwowie*, „Niepodległość i Pamięć” 2006, nr 24, s. 96.

²⁵ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 10. Objęcie stanowiska oznaczało zarazem odnotowanie tego faktu w rejestrze urzędów i stanowisk państwowych w Galicji. W przypadku Twardowskiego stało się tak w 1897 r., a w 1900 r. był już odnotowany jako profesor zwyczajny filozofii – *Szematyzm Królestwa Galicji i Lodomerji z Wielk. Księstwem Krakowskim na rok 1900*, Nakładem C.K. Namiestnictwa, Lwów 1900, s. 427.

²⁶ *Kronika Uniwersytetu Lwowskiego 1894/95-1897/98*, Nakładem Senatu Akademickiego c.k. Uniwersytetu Lwowskiego, Lwów 1899, s. 188.

²⁷ I. Dąmbska, *Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918-1939*, „Zeszyty Lwowskie” 1971, s. 76.

Lwów nie od razu stał się znaczącym ośrodkiem filozoficznym, gdyż tamtejszy uniwersytet nie miał możliwości kształcenia własnych kadr naukowych w tej dziedzinie.

Seminaryum filozoficzne zostało zorganizowane z początkiem roku akademickiego 1897/8 na podstawie statutu, zatwierdzonego reskryptem ministerstwa oświaty z dnia 14. września 1896. Seminaryum składa się z dwóch niezależnych od siebie oddziałów, których kierownictwo spoczywa w rękach profesorów filozofii Dr. Aleksandra Skórskiego i Dr. Kazimierza Twardowskiego. Na premie za rozprawy przeznaczono dla każdego oddziału po sto zł. rocznie. Na ćwiczenia seminaryjne składają się: lektura i interpretacja dzieł filozoficznych jakoteż wypracowania piśmienne członków. [...] w oddziale prof. Twardowskiego czytano i objaśniano Berkeley'a „Rzecz o zasadach poznania”, prac piśmiennych przedłożono 5. Oprócz tego odbywały się w półroczu letnim roku 1897/8 w oddziale prof. Twardowskiego „Ćwiczenia w wykładzie szkolnym z zakresu propedeutyki filozoficznej”²⁸.

Takie docenienie Twardowskiego nie wzięło się znikąd – jego pracowitość oraz zaangażowanie w pracy naukowej i organizacyjnej było wyjątkowe. Jak po latach wspominał pierwszy wypromowany przez niego doktor Władysław Witwicki:

wykładał nauki filozoficzne w uniwersytecie lwowskim, wychowywał przyszłych uczonych i tych, którzy mieli uczyć filozofii w szkołach wyższych i średnich. Oprócz tego, zaszczeniał ziarna kultury filozoficznej niezliczonym rzeszom słuchaczy i czytelników. Wykładał nie tylko w uniwersytecie. Wykładał w licznych towarzystwach naukowych we Lwowie i w mniejszych miastach prowincjonalnych, uczył i w szkołach średnich. Umiał tak mówić do ludzi, że żadna sala we Lwowie nie mogła pomieścić wszystkich, którzy Go chcieli słuchać. A chcieli, bo mówił jasno i uczciwie i uczył myśleć jasno, uczciwie i odpowiedzialnie²⁹.

Zanim jednak ukształtowała się szkoła, to wpierw musiała się ukształtować wspólna płaszczyzna filozofowania aprobowana zarówno przez wykładowców, jak i ich uczniów. Rysem charakterystycznym dla powstającej szkoły było wyprowadzenie filozofii z zaścianki scholastycznych dywagacji czytelnych wyłącznie dla specjalistów, czyli odrzucenie sposobu uprawiania filozofii dla niej samej. Tak potraktowana filozofia zaczęła się zajmować wszystkimi problemami nurtującymi młode pokolenie poszukujące odpowiedzi dotyczących sensu oraz uwarunkowań własnego istnienia i porządku rzeczywistości. Nagle filozofia na Uniwersytecie we Lwowie stała się intrygującym przedmiotem, dzięki czemu przyciągać zaczęła szerokie rzesze studentów. Trafnie, jak się wydaje, zarys nowego sposobu filozofowania we Lwowie ujął Tadeusz Czeżowski:

U podstaw pracy naukowej T[wardowskiego] leżały założenia dotyczące programu i metody badań filozoficznych. Postulował uprawianie filozofii stosującej metody naukowe, a nie opierającej się na przeświadczeniach osobistych, choćby wydawały się najbardziej nieodparte; filozofii, która wyznacza sobie za cel badania dostępne nauce, a nie rozwiązywanie zagadnień światopoglądowych. T[wardowski] stosował metodę przejętą od Brentana, którą nazwał metodą analityczną. [...] Metoda ta, [...] polega na tym, że szuka się na niewielu prostych przykładach tzw.

²⁸ *Kronika Uniwersytetu Lwowskiego 1894/95-1897/98*, s. 211.

²⁹ W. Witwicki, *Kazimierz Twardowski. Epitafium*, „Polskie Archiwum Psychologii” 1937-1938, nr 1-4, s. 31.

definicji analitycznych, przez które definiuje się badane przedmioty, z tych definicji wysuwa się twierdzenia (zwane znow analitycznymi) i wreszcie sprawdza się owe twierdzenia empirycznie w badanej dziedzinie³⁰.

Wysokie kompetencje naukowe jednego profesora to jednak zbyt mało, aby ukonstytuowała się szkoła naukowa, gdyż wraz z jego śmiercią jego dokonania mogą zostać zapomniane. Niemniej ważne były kompetencje społeczne i komunikacyjne, co również podkreślali jego uczniowie, jak choćby jego pierwszy wypromowany doktor Władysław Witwicki:

Twardowski był we Lwowie potrzebny. Ale nie tylko w Uniwersytecie. Życie zaczęło wymagać jego udziału z tak wielu stron, że dziś, rozglądając się w jego działalności, trudno dojść, skąd brał czas i skąd siły czerpał, żeby tak wielu obowiązkom odpowiedzieć a spełniać je z taką pedantyczną skrupulatnością, jakiej się nigdzie pozbyć nie umiał. Działalność jego poszła w trzech głównych kierunkach: naukowym, nauczycielskim i organizatorskim³¹.

Dalej zaś Witwicki zwrócił uwagę na niedoceniany fakt, że to dzięki Twardowskiemu w Polsce zaczęto wydawać najważniejsze dzieła światowej filozofii. Do tego celu zaangażował się on sam oraz większość jego uczniów, dzięki czemu we Lwowie wydawano nie tylko najnowsze prace polskich filozofów, ale zainicjowano serię wydawniczą publikującą tłumaczenia najważniejszych dzieł klasyków filozofii. Twardowski, zanim zainicjował prace nad serią przekładów wydawanych przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie, przyczynił się do rozpoczęcia serii wydawniczej we Lwowie od 1898 r. pod wspólnym tytułem „Wiedza i Życie: Zagadnienie i prądy współczesne w dziedzinie wiedzy, sztuki i życia społecznego”. Publikowało ją specjalnie w tym celu założone Wydawnictwo Związku Naukowo-Literackiego we Lwowie „Wiedza i Życie”. Witwicki przypomniał te zabiegi w nekrologu napisanym dla upamiętnienia swego nauczyciela: „Wielką zasługę położył Twardowski około kultury filozoficznej w Polsce przez wzorowe tłumaczenia z języków obcych, których bądźto w zupełności sam dokonał, bądź też, co znacznie więcej czasu i nakładu pracy wymaga, redagował je lub wraz z kimś z uczniów wydawał”³². Dzięki temu ośrodek lwowski mógł współpracować z wieloma ośrodkami filozoficznymi w całej Europie, a wyrazem tego były choćby stypendia i staże naukowe jego uczniów, które realizowali nie tylko w Wiedniu, ale także we Francji i w Niemczech. Właśnie dzięki takim wjazdom jego uczniowie mogli brać czynny udział w światowym ruchu filozoficznym. Oczywiście nie wszyscy studenci po ukończeniu filozofii we Lwowie zostawali naukowcami, znaczna część z nich została nauczycielami filozofii w gimnazjach rozsianych na terenie nie tylko Galicji,

³⁰ T. Czeżowski, *Twardowski Kazimierz Jerzy Adolf (1866-1938)*, [w:] *Filozofia w Polsce: Słownik pisarzy*, Ossolineum, Wrocław 1971, s. 409.

³¹ W. Witwicki, *Kazimierz Twardowski*, „Przegląd Filozoficzny” 1920 (Księga Pamiątkowa ku uczczeniu dwudziestopięcioletniej działalności nauczycielskiej na Katedrze Filozofii w Uniwersytecie Lwowskim Kazimierza Twardowskiego), s. XII.

³² Tamże, s. XIII.

ale również po całych ziemiach polskich. W taki właśnie sposób upowszechniał kulturę filozoficzną w Polsce, a stąd:

Sfera jego wpływu wielka. W miastach uniwersyteckich ma dziś już szereg uczniów na najrozmaitszych katedrach i stanowiskach kierowniczych w kraju, a po najbardziej nawet zapadłych prowincjach działają w jego duchu dawni słuchacze, nauczyciele i nauczycielki szkół średnich i powszechnych. Pracują organizacje, które naprawił albo do życia powołał³³.

Nic zatem dziwnego, że po objęciu katedry filozofii przez Kazimierza Twardowskiego Uniwersytet Jana Kazimierza szybko stał się centrum życia filozoficznego na ziemiach polskich. We Lwowie za jego sprawą opublikowano prace z historii filozofii, psychologii, epistemologii, logiki, metodologii nauk, które do dziś w naszym kraju stanowią niepodważalny kanon filozoficzny. Twardowski szybko wypromował całą rzeszę doktorów filozofii, którzy rozwijali poglądy swego nauczyciela, z czasem je modyfikowali, a nawet niekiedy odrzucali, formułując własne teorie. Tak powstawała wspólnota uczonych dziś objęta nazwą szkoły lwowsko-warszawskiej. Pierwszym doktorem wypromowanym przez Twardowskiego był Władysław Witwicki. Miał wówczas zaledwie 22 lata, ale odtąd młody wiek promowanych przez niego uczniów stał się swoistą wizytówką całej szkoły, a ponadto niejako gwarantował szybki rozwój naukowy danego ucznia. Przykładem tego była właśnie kariera Witwickiego. Jak wspomina Izydora Dąmbska:

Na Uniwersytecie studiował filozofię i nauki przyrodnicze. Filozofię pod kierunkiem profesora Kazimierza Twardowskiego, który mu był i mistrzem i przyjacielem, i z którym w serdecznym kontakcie pozostawał aż do śmierci tego wychowawcy polskich filozofów. W r. 1900 doktoryzował się na podstawie dysertacji „Analiza psychologiczna ambicji”, a w r. 1904 habilitował się na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu we Lwowie i tu wykladał psychologię, ucząc równocześnie propedeutyki filozofii, przyrody i rysunków w szkołach średnich. Z chwilą odzyskania niepodległości państwa polskiego i utworzenia uniwersytetu w Warszawie powołany został na katedrę psychologii ogólnej. Kierował nią od 1. IV. 1919 jako profesor nadzwyczajny, a od 1. X. 1920 jako profesor zwyczajny i pozostawał na tym stanowisku z przerwą lat wojennych do końca roku akad. 1946/7, to jest do chwili, kiedy na skutek rozporządzenia Ministra Oświaty przeszedł w stan spoczynku³⁴.

Wspólnota uczonych powstaje zawsze wokół osoby-inicjatora bądź wokół grona naukowców dzielących wspólne poglądy. W przypadku szkoły lwowsko-warszawskiej mistrz był jeden z niepodważalnym autorytetem, który sam sobie wypracował niezwyklej stosunek do swoich studentów:

Każdy miał prawo i możliwość częstego kontaktowania się z Profesorem, który codzień nieodmiennie, między dwunastą a trzynastą przyjmował w swoim gabinecie. Sam Profesor w zakładzie spędzał 8 do 9-ciu godzin dziennie, zaglądając często do Lektorium i wiele obcując z członkami seminarium. To były ramy zewnętrzne pracy wypełnione jakże bogatą jedyną i niepowtarzalną

³³ Tamże, s. XVIII.

³⁴ I. Dąmbska, *Władysław Witwicki (1878-1948)*, „Przegląd Filozoficzny” 1949, nr 1-2, s. 261.

treścią wychowawczego oddziaływania. Celem lepszego poznania swych uczniów Twardowski prowadził szczegółową kartotekę, w której każdy miał swoją kartę ewidencyjną, zawierającą oceny wypracowań, kolokwii i prac, charakterystykę zainteresowań i osiągnięć. Przechowywał też w Archiwum Seminarijnym wszystkie prace uczniów³⁵.

Szkoła lwowsko-warszawska nie powstała więc spontanicznie, nie była dziełem przypadku, ale jej powstanie stanowiło rezultat tytanicznej wręcz pracy wykonanej przez Twardowskiego we Lwowie. Mocno podkreślała ten fakt jego zapewne najlepsza uczennica, Izydora Dąmbska:

Jak wyglądał tok pracy katedry Kazimierza Twardowskiego w tym drugim okresie jego działalności na Uniwersytecie, tj. w latach 1918-1930. Praca ta dwoma szła torami: kształcenia specjalistów, którzy filozofię obrali jako kierunek swych studiów i zapoznawania z elementami nauk filozoficznych adeptów innych naukowych specjalności. Na tygodniowe pensum Profesora składały się: cztery godziny wykładów (z których trzy wypełniał zwykle wykład o charakterze ogólnym, przeznaczony dla ogółu studentów, jedną wykład monograficzny), dwie godziny pro-seminarium filozoficznego, dwie seminarium, i przez szereg lat, dopóki nie została obsadzona katedra psychologii, dwie godziny ćwiczeń psychologicznych. I jeszcze „Privatissimum” dla zaawansowanych. Studiujący filozofię jako przedmiot główny obowiązani byli zdawać semestralnie kolokwia z wykładów, przejść rok ćwiczeń proseminaryjnych, które były wstępem do uczestnictwa w seminarium. Z członków proseminarium, mała część tylko, ta która przetrwała zwycięsko wszelkie próby i wytrzymała wszelkie nakładane przez Profesora rygory (wzorowa frekwencja i punktualność, oddawanie cotygodniowe wypracowań pisemnych, kolokwia, praca wstępna pisemna w czasie wakacji itp.), dostawała się na seminarium. Seminarium nie przekraczało liczby trzydziestu osób, proseminarium zaczynało nieraz blisko sto. Na seminarium spotykali się studenci wszystkich lat, począwszy od drugiego, i tu pod kierunkiem i najtroskliwszą opieką Profesora przygotowywali się do samodzielnej pracy naukowej. Wspólnie czytano i interpretowano dzieła klasyków filozofii (zawsze w oryginale, stąd wymagana znajomość języków obcych). Indywidualnie każdy uczestnik seminarium opracowywał obrany temat pracy, którą z końcem roku przedkładał do oceny Profesorowi. Często druga z kolei praca seminaryjna miała charakter samodzielnej rozprawy naukowej i mogła być przedłożona jako praca doktorska lub kandydacka do egzaminu profesorskiego. Warunki do pracy naukowej dawał Twardowski swym studentom idealne. Każdy uczestnik seminarium miał prawo od 7-ej do 22-ej korzystać z Lektorium do którego miał własny swój klucz. W Lektorium rozporządzał własnym stołem do pracy i zasobem potrzebnych dzieł czerpanych z bogato wyposażonej biblioteki (w r. 1930 liczyła ok. 8.000 pozycji)³⁶.

Nie oznaczało to jednak bezpośredniej transmisji poglądów ze strony nauczyciela w stronę uczniów. Uczniowie musieli sami rozwiązywać problemy, jakie zapewne podsuwał im Twardowski. Oznaczało to zarazem, że jego uczniowie różnili się w upublicznianych poglądach nie tylko między sobą, ale także ze swoim nauczycielem. Wedle Dąmbskiej:

³⁵ Taż, *Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918-1939*, s. 79-80.

³⁶ Tamże, s. 78-79.

Otóż Twardowski – a za nim i jego kontynuatorzy – nie narzucał swoim wychowankom żadnej określonej doktryny filozoficznej, zamierzał ich uczyć przede wszystkim jasnego i krytycznego sposobu myślenia. Wydaje się, iż głoszony *ex officio* minimalizm filozoficzny Twardowskiego był głęboko przemyślanym składnikiem globalnej koncepcji tworzenia filozofii w Polsce. Twardowski chciał stworzyć nowoczesną filozofię polską, gdyż stan, który zastał, oceniał negatywnie³⁷.

Lata I wojny światowej były przełomowe dla szkoły filozoficznej tworzonej przez Twardowskiego. Jego uczniów wojenne i powojenne perturbacje rozproszyły po całej Polsce, a na dodatek nowo utworzone uniwersytety w Poznaniu, Wilnie i Warszawie powstawały dzięki transferom personalnym ze Lwowa. To właśnie wtedy styl filozofowania obowiązujący w szkole Twardowskiego upowszechnił się w całej Polsce. Znajdowało to wyraz w częstych podróżach jego uczniów do Lwowa. Sam zaś uniwersytet lwowski nie zmienił radykalnie swojej struktury ani zasad nauczania. Jak wspominała Izidora Dąmbska:

Uniwersytet, który nawiązując do przedrozbiorowych tradycji, przybrał miano Uniwersytetu Jana Kazimierza, podjął swe wielkie dzieło uprawiania nauki i przysposobienia młodzieży do pracy naukowej w nowych warunkach, jakie stwarzało własne, odrodzone, w pełni niepodległe Państwo Polskie. Podjęły też, przerwane lub co najmniej zahamowane przez lata wojenne, prace katedry filozoficzne Uniwersytetu. Było ich wtedy na Wydziale Filozoficznym dwie: Katedra Kazimierza Twardowskiego i Katedra Mściława Wartenberga³⁸.

Dzieło budowania silnego ośrodka filozoficznego w samym Lwowie uległo jednak zahamowaniu, gdyż znaczna część jego uczniów przeniosła się do Warszawy, Wilna i Poznania. Zabrali oni jednak ze sobą do tych ośrodków styl pracy Twardowskiego i dalej budowali fundamenty szkoły, z której się wywodzili.

Zaskakującym epizodem z tego okresu była próba pozyskania samego Twardowskiego przez Uniwersytet Warszawski. Z jego „Dzienników” wynika, że poważnie zastanawiał się nad taką ewentualnością, najprawdopodobniej z obawy przed całkiem realną możliwością tego, że Lwów znajdzie się poza granicami Polski w nowym powojennym układzie. Sam Twardowski opisywał okoliczności związane z tą propozycją następująco:

Otrzymałem datowane z 31.VIII.1918 z Ministerstwa W.R. i O.P. w Warszawie, czy i pod jakimi warunkami przyjmę powołanie na stanowisko wykładowego psychologii w Uniwersytecie Warszawskim, na które to stanowisko zaproponowały mnie *unico loco* tamtejsze Wydział Filozoficzny i Senat Akademicki uchwałami z 9 i 10 lipca br.³⁹

Już dzień po otrzymaniu tego pisma Twardowski odnotował: „Skłaniam się ku decyzji niepójścia do Warszawy”⁴⁰. Obawy o powojenną przynależność Lwowa nie były bowiem bezpodstawne, co także Twardowski odnotował w swoich „Dziennikach” pod

³⁷ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, s. 16.

³⁸ I. Dąmbska, *Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918-1939*, s. 76.

³⁹ K. Twardowski, *Dzienniki*, t. I, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001, s. 57.

⁴⁰ Tamże.

datą 21 października 1918 r.: „Dzienniki zdają sprawę z uchwał odbytego wczoraj we Lwowie zebrania świeżo utworzonej »ukraińskiej rady narodowej«. Proklamowała ona ukraińskie państwo narodowe w obrębie Austrii (w myśl manifestu cesarskiego) – aż po San i Łemkowszczyznę, z częściami Bukowiny i Węgier”⁴¹. Status Galicji w październiku nie był jeszcze ostatecznie określony, a stąd paradoksalnie Twardowski, wybierając się na posiedzenie Komisji Szkolnej utworzonej przez funkcjonujące już pod kierunkiem Jana Łukasiewicza Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w celu zorganizowania jednolitego systemu edukacji w odradzającym się państwie polskim, musiał iść po zezwolenie (przepustkę) do miejscowego konsulatu niemieckiego. Nie była to ostatnia propozycja dla Twardowskiego przeniesienia się do Warszawy, ponieważ w 1919 r. przedstawiono mu ofertę objęcia katedry filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. Twardowski tej propozycji nie potraktował jednak poważnie⁴².

Twardowski uczestniczył w obradach Komisji, która ustalała również jednolite struktury dla wszystkich polskich uniwersytetów. Wiadomo, że był on przeciwnikiem włączenia w skład uniwersytetów wydziałów teologicznych, co tłumaczył nienaukowym charakterem teologii. Dopiero pod koniec grudnia do Lwowa przybyła ministerialna delegacja na czele z Janem Łukasiewiczem oraz Tadeuszem Czeżowskim, która przejmowała pod polski zarząd wszystkie uczelnie lwowskie, co formalnie stało się 20 grudnia 1918 r.⁴³

Założenie szkoły lwowsko-warszawskiej było więc autorskim zamysłem Twardowskiego. Zgodnie z treścią wspomnień Dąbskiej Twardowski przybył do Lwowa z mocnym postanowieniem utworzenia na tamtejszym uniwersytecie silnego ośrodka filozofii naukowej. Naukowość pojmował wówczas jeszcze na podobieństwo koncepcji filozofii empirycznej rozwijanej przez jego nauczyciela Franza Brentanę. Jan Woleński program ten przedstawił w pięciu punktach:

1. Metoda filozofii jest taka sama jak innych nauk empirycznych, w związku z tym filozof zobowiązany jest do głoszenia tez jasnych i dobrze uzasadnionych;
2. Podstawą filozofii jest psychologia deskryptywna, która bada nie tyle tworzenie się zjawisk psychicznych, ile ich treść;
3. Charakterystyczną cechą zjawisk psychicznych jest ich intencjonalność, tzn. skierowanie ich na przedmiot;
4. Filozofia winna unikać zagadnień spekulatywnych (skłonność do spekulacji Twardowski nazywał „metafizyzmem”). Brentaniści nie podali ogólnego kryterium oddzielające problemy spekulatywne od tych, które podlegają rzetelnemu badaniu naukowemu. Zalecali, by każda kwestia była badana oddzielnie, a jako typowy przykład filozofii spekulatywnej wskazywali idealizm niem[iecki];

⁴¹ Tamże, s. 66.

⁴² Tamże, s. 141.

⁴³ Tamże, s. 75.

5. Filozofia winna być neutralna wobec światopoglądów: np. religijnych czy politycznych, aczkolwiek Brentano i jego uczniowie nie propagowali filozofii antyreligijnej (tylko areligijną) i nie byli przeciwni zaangażowaniu filozofii w politykę, uważali jednak, że wypowiedzanie się w kwestiach światopoglądowych nie jest obowiązkiem filozofa jako filozofa⁴⁴.

Nie można jednak uznawać Twardowskiego tylko za kontynuatora myśli Brentana, gdyż bardzo szybko zaczął wzbogacać wyniesione z wiedeńskich studiów przekonania o treści, które ostatecznie spowodowały, że jego szkoła została uznana za analityczną. Przede wszystkim chodziło o powiązanie analizy psychologicznej z semiotyką oraz oddzielenie czynności od wytworów, coraz wyraźniej programowo odchodzące od psychologizmu Brentana⁴⁵. Ten kierunek był tak wyraźny, że jego uczniowie już nie mogli być uznawani za brentanistów. Wyodrębnienie się szkoły skoncentrowanej wokół Twardowskiego było jednak procesem długotrwałym, sfinalizowanym dopiero po zakończeniu I wojny światowej, gdy jego uczniowie opanowali ośrodki filozofii na wszystkich uniwersytetach odrodzonego państwa polskiego. Proces ten zatem przebiegał w zasadzie już po śmierci Karola Frenkla, ale łączyły ich wszystkich w jedną całość związki z dwoma instytucjami powołanymi do życia przez Kazimierza Twardowskiego. Kamieniami milowymi tego procesu było założenie przez Twardowskiego w 1904 r. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz własnego czasopisma „Ruch Filozoficzny” w 1911 r. Od tego momentu Lwów stał się centralnym ośrodkiem polskiej filozofii, co później spowodowało względną łatwość przeniesienia się jego uczniów do innych ośrodków akademickich.

Niemniej jednak do uznania grupy filozofów za odrębną szkołę potrzebny jest nie tylko ścisły związek pomiędzy mistrzem a jego uczniami, ale także łącząca wszystkich wspólna płaszczyzna programowa i wykorzystywana metodologia. Kryteria pozwalające wyodrębnić szkołę spośród wszystkich innych, modyfikując nieco stanowisko Jacka Jadackiego⁴⁶, można przedstawić następująco:

1. Kryterium autoidentyfikacji – przynależność do szkoły oznacza indywidualną aprobatę zasad, które zostały w niej przyjęte, z możliwością ich modyfikacji, ale w stopniu akceptowalnym przez pozostałych jej uczestników. Więzy naukowe są tym samym podtrzymywane przez kontakty towarzyskie.
2. Kryterium lokalizacji (przestrzenne) – szkoła mieści się w jednym miejscu lub jej przedstawiciele są rozproszeni na obszarze umożliwiającym ścisłą współpracę i wymianę poglądów. Lokalizacja jest zatem umowna, gdyż więź przestrzenna powstaje na skutek podtrzymywanych kontaktów pomiędzy naukowcami, jak też poszczególnymi ośrodkami. Cechą charakterystyczną dla szkoły jest więc jej swoista ekspan-

⁴⁴ J. Woleński, *Lwowsko-warszawska szkoła*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 919.

⁴⁵ Tamże, s. 920.

⁴⁶ J.J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne*, Wydawnictwo WFiS UW, Warszawa 1998, s. 75.

sja, która dokonuje się poprzez naukowe migracje kolejnych pokoleń naukowców z niej się wywodzących.

3. Kryterium genealogiczne (genetyczne) – szkoła wywodzi się od jednego lub kilku ściśle współpracujących ze sobą naukowców, których autorytet jest niekwestionowany. Zapewnia to ciągłość czasową istnienia szkoły, która może przetrwać nawet wiele pokoleń.
4. Kryterium ideologii (metodologiczne) – podzielane przez daną zbiorowość przekonanie o tym, jak należy uprawiać daną naukę oraz jak popularyzować jej osiągnięcia. Nie wymaga to wspólnoty poglądów, a wręcz przeciwnie, szkoła rozwija się najlepiej, gdy jest wewnętrznie zróżnicowana.
5. Kryterium prestiżu – aby dane środowisko mogło być uznane za szkołę, musi wywrzeć zauważalny wpływ na rozwój nauki⁴⁷.

Z pewnością osoba Twardowskiego miała kluczowe znaczenie dla ukonstytuowania się szkoły lwowsko-warszawskiej. Ogrywał on jednak nie tylko wiodącą rolę w funkcjonowaniu założonej przez siebie szkoły, ale także oddziaływał na lokalne środowisko, przewodząc i patronując wielkiej liczbie fundacji, towarzystw i inicjatyw społecznych, które zrodziły się we Lwowie. Nic zatem dziwnego, że przez środowisko lokalne był tak samo szanowany jak przez swoich uczniów. Niemalże wrażenie na wszystkich zrobił zwłaszcza jego odczyt „O patriotyzmie” wygłoszony w grudniu 1919 r. Dziennikarz miejscowej gazety tak scharakteryzował wówczas jego wystąpienie:

Nowe potrzeby Polski odradzającej się dotarły nawet do najwyższych miejsc polskiej pracy. Musiały więc dotrzeć i tam, gdzie pracował zawsze wśród zastępu uczni, przyszłych pomnożycieli ruchu filozoficznego u nas, tego ruchu w sensie współczesnym twórcą i przodownik, Kazimierz Twardowski. Nie temu zaś należy się dziwić, że filozof do swojej pracowni dopuścił myśl obywatelską, że się rozebrał z togi, by wiele niższą spełnić służbę. Bo od życia społecznego nie izolował się nigdy ten, kto, wie, czy nie najczynniejszy profesor naszej wszechnicy. Usług jego codziennych, zawsze ochotnych, przy których mu nigdy biret nie spadał z głowy, pamięta społeczeństwo długą, szanowną listę. Więc to, czego dokonał obecnie, jest tylko jedną pozycją w niej, a nie jakimś rewelacyjnym wypadkiem⁴⁸.

Dziennikarz już wówczas zauważył kreatywny wpływ Twardowskiego na konstytuowanie wokół siebie środowiska naukowego. Ten wpływ nie ustał nawet po jego śmierci w 1938 r.

Szkoła założona przez Twardowskiego słynęła z tolerancji pogładowej i narodowościowej. Doktoraty z filozofii pod okiem samego mistrza i jego uczniów we Lwowie

⁴⁷ S. Konstańczak, *Czy istnieje toruńska szkoła filozoficzna? Recepcja myśli Tadeusza Czeżowskiego i Henryka Elzenberga w powojennej filozofii polskiej*, [w:] *Filozofia – Etyka – Ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze*, pod red. P. Domeradzkiego, A. Grzebińskiego, R. Wiśniewskiego, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 323-324.

⁴⁸ S.M., *Uczony w służbie codziennej (z powodu odczytu Kazimierza Twardowskiego ogłoszonego następnie drukiem „O patriotyzmie”)*, „Gazeta Wieczorna” 1919, nr 4966, s. 3.

zrobiło wielu przedstawicieli narodowości żydowskiej oraz ukraińskiej zamieszkujących tereny Galicji. Doktoryzowali się tam także mieszkańcy pozostałych zaborów, jak np. Tadeusz Kotarbiński. Utworzyła się wspólnota uczonych, która nie ma analogii w dziejach polskiej nauki.

Jej przedstawiciele mieli i okazywali poczucie przynależności do Szkoły; to zapewnia Szkole więź intencjonalną. Osobliwością Szkoły był fakt, że świadomość odrębności nie przejawiała się w ksenofobii wobec innych szkół filozoficznych; polemiki transcendentne dotyczyły na ogół konkretnych, rzadziej tylko (wizjonerskiego) filozofowania tylko w konkretnych wypadkach – fundamentalnych opcji⁴⁹.

W rodzącej się wówczas szkole lwowsko-warszawskiej Karol Frenkel niewątpliwie stanowił także ważną postać, która wywarła widoczny wpływ na jej powstanie i konsolidację. Nie ma tu znaczenia fakt, że taką jej nazwą zaczęto się posługiwać dopiero wiele lat po jego śmierci⁵⁰.

1.3. Karol Frenkel na Uniwersytecie we Lwowie

Rodzina Frenklów była znana w Galicji głównie za sprawą udziału swoich przedstawicieli w tamtejszych organach sprawiedliwości oraz stowarzyszeniach miejscowych przedsiębiorców. Wiele osób z tej rodziny było również zaangażowanych w różnych instytucjach oświatowych działających we Lwowie⁵¹. Rodzina Frenklów mimo swego żydowskiego pochodzenia była już spolonizowana, czego wyrazem było zwłaszcza nadawanie dzieciom polskich imion, zamiast tradycyjnych żydowskich, które od razu wskazywały na narodową przynależność danej osoby. Wielu reprezentantów tej rodziny ukończyło studia na Uniwersytecie Lwowskim, gdzie niektórzy zdobyli także stopień doktora. Karol Frenkel nie był tutaj żadnym wyjątkiem i jego studia uniwersyteckie były świadectwem rosnących aspiracji rodziny, z której się wywodził.

Sama osoba Karola Frenkla dziś jest praktycznie nieznana, gdyż jego biografia jest wyjątkowo krótka, ponieważ zmarł w trudnym dla Polski okresie odtwarzania instytucji jej państwowości na terenie Galicji. Poglębił to jeszcze fakt, iż stał się jedną z wielu ofiar podczas epidemii grypy „hiszpanki”, która zaraz po I wojnie światowej ogarnęła nie tylko Polskę, ale i całą Europę. Uniwersytet Lwowski wówczas również reorganizował swoje struktury, przestawiając się z jurysdykcji cesarsko-królewskiej na polski porządek prawny. Te historyczne wydarzenia spowodowały, że jego śmierć była zaledwie drobnym incydentem, na który prawie nikt nie zwrócił uwagi. Wiadomo dziś tylko, że był obiecującym intelektualistą wszechstronnie przygotowanym do pracy naukowej.

⁴⁹ J. Jadacki, dz. cyt., s. 75.

⁵⁰ Zob. J. Woleński, *Lwowsko-warszawska szkoła*, s. 919.

⁵¹ Zob. *Księga Adresowa Król. Stoł. Miasta Lwowa*, Wydawca: Franciszek Reichman, Lwów 1914, s. 111.

Niewiele więcej można dowiedzieć się z hasła biograficznego poświęconego Frenklowi, zamieszczonego w „Polskim Słowniku Biograficznym”, w którym znajduje się tylko lakoniczna informacja: „W pracy naukowej zajmował się zagadnieniami etyki, planował powołanie do życia »towarzystwa szerzenia kultury etycznej«. Ogłosił m.in. rozprawę O przedmiocie oceny etycznej (w »Przeglądzie Filozoficznym«), pośmiertnie staraniem przyjaciół ukazała się praca *O pojęciu moralności* (1925)”⁵².

O życiu Frenkla stąd wiemy dziś niewiele, gdyż tylko standardowe informacje znajdujące się w dokumentach złożonych przez niego przy procedurze ubiegania się o tytuł doktora filozofii. Swoją życiorys przedstawił bardzo skrótowo w kilku zaledwie zdaniach:

Urodziłem się 14 października 1891 r. w Sokalu w Galicji. Studya gimnazjalne ukończyłem w r. 1909. Świadectwo dojrzałości uzyskałem w IV gimnazjum we Lwowie dnia 9 czerwca 1909. Na studia uniwersyteckie wstąpiłem w półroczu zimowym 1909/10 i przepędziłem siedem półroczy na wydziale filozoficznym Uniwersytetu lwowskiego, a jedno (letnie 1909/10) na Wydziale filozoficznym Uniwersytetu wiedeńskiego. W czasie studyów uniwersyteckich poświęciłem się głównie nauce filozofii, a pracę pod tytułem „Sympatia i współczucie u Hume’a i Schopenhauera” wykonałem na seminarium filozoficznym u prof. Dra K. Twardowskiego. Lwów 19 czerwca 1914⁵³.

Zdawkowość podanych informacji nic w zasadzie nie mówi o jego wczesnej młodości ani o jego rodzinie. Dokładnie tej samej treści życiorys znajduje się także w jego teczce dotyczącej później zrealizowanego przewodu doktorskiego z prawa. Istotne jest to, że Frenkel ukończył IV polskojęzyczne gimnazjum we Lwowie, które szczyliło się tym, że jej absolwentami było wielu wybitnych przedstawicieli polskiej nauki i kultury.

Jako student Frenkel na posiedzeniu Kółka Filozoficznego w 1912 r. wygłosił referat „Dürrowskie odróżnienie tego co etyczne, od tego, co dobre, i płynące stąd dla fundamentu moralności zagadnienia”⁵⁴. Analiza pracy Dürra *Grundzüge der Ethik*, mimo wszelkich jej ułomności wynikających z niekonsekwencji autora, musiała wywrzeć spore wrażenie na młodym filozofie. Wynikało to przede wszystkim z tego, że Dürr postawił pytanie, czy w ogóle jest możliwe obiektywne i bezstronne badanie etyczne.

Czyż jednak sąd moralny sam w sobie nie jest postępowaniem moralnym i czy można sobie wyobrazić wypracowanie etyki, w którym etyk sam nie wydaje sądów moralnych? Czyż nie jest więc tak, że nasze rozróżnienie jest bez znaczenia i czy dociekania etyczne nie pokrywają się ostatecznie przynajmniej z częścią postępowania moralnego?⁵⁵.

Tym samym uzasadnił nadrzędną rolę introspekcji przy wszelkich badaniach nad moralnością, a zarazem podkreślał także, że do badania prowadzonego w dziedzinie mo-

⁵² K. Ajdukiewicz, *Karol Frenkel*, „Polski Słownik Biograficzny” 1948, t. VII/1, z. 31, s. 9.

⁵³ *Sprawa doktorska K. Frenkla*, Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 7, c. 1932, k. 13.

⁵⁴ *Organizacje*, „Ruch Filozoficzny” 1912, nr 9, s. 203.

⁵⁵ A. Dürr, *Grundzüge der Ethik*, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909, s. 3.

ralności wystarczy własne doświadczenie. Dalej Dürr odpowiedział także na zasadnicze pytanie stawiane przed dowolną etyką:

Na pytanie: Co jest dobre? Narzucająca się odpowiedź brzmi: to co w każdych okolicznościach: jest moralnie dopuszczalne. Gdyby obiekty oceny moralnej nie były ze sobą zgodne choć częściowo w tym, że wywołują moralną aprobatę, a częściowo w tym, że wywołują moralną dezaprobatę, nie byłoby żadnego powodu do tworzenia pojęć dobra i zła⁵⁶.

Następnie Dürr zajął się kwestią przedmiotów ocenianych moralnie, twierdząc, że z faktu, iż one są przez wszystkich postrzegane, nie wynika bynajmniej, że postrzegane identycznie. Wedle tego filozofa nie może zatem istnieć identyczne ocenianie moralne. W konkluzji autor stwierdził, że podobieństwa w motywacjach i ocenach moralnych są pozorne, nawet jeśli narzucają się swoją oczywistością. Warto tu podkreślić, że Dürr był uczniem samego Wilhelma Wundta i założył na Uniwersytecie w Bernie laboratorium psychologiczne, miał więc na poparcie głoszonych przez siebie tez wyniki prowadzonych przez siebie eksperymentów⁵⁷. Swego czasu na stażu przebywał w laboratorium Wundta również sam Kazimierz Twardowski.

W roku akademickim 1912-1913 Frenkel kierował już Kółkiem Filozoficznym przy Czytelnii Akademickiej, a jego zastępcą wówczas był Mieczysław Jarosławski. Odgrywał także ważną rolę w działalności całej Czytelni, gdyż na siódmym posiedzeniu Kółka właśnie on zagajał dyskusję na temat „Pojęcie obiektywnej wartości”⁵⁸. Wkrótce pierwszy raz zaistniał we lwowskiej filozofii, a stało się to w roku akademickim, gdy na posiedzeniach sekcji logicznej Koła Filozoficznego Czytelni Akademickiej przedstawił podzielony na dwa kolejne wystąpienia temat „Przedmiot etyki”⁵⁹. W 1913 r. był już członkiem wspierającym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego⁶⁰. Zyskał wówczas szacunek innych doktorantów, jak też wypromowanych już doktorów na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego, gdyż kompetentnie wypowiadał się także w kwestiach problemów filozoficznych odległych od etyki. Stanisław Leśniewski, który obronił swój doktorat jeszcze w 1912 r., w swoim artykule *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka* zamieścił nawet podziękowanie skierowane do Frenkla za inspirację dotyczącą rozwiązania logicznego problemu z sylogistyki. Leśniewski podkreślił zasługę Frenkla, pisząc: „rozumowanie, zawarte w punkcie (C), nie jest moją własnością autorską; skonstruował je kolega mój, słuchacz Uniwersytetu Lwowskiego, Karol Frenkel, który chciał zobaczyć, jakie konsekwencje płyną z mojej teorii zdań egzysten-

⁵⁶ Tamże, s. 337.

⁵⁷ A. Busemann, *Dürr Ernst*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, t. 4, Duncker & Humboldt, Berlin 1959, s. 174.

⁵⁸ *Organizacje*, „Ruch Filozoficzny” 1913, nr 8, s. 222.

⁵⁹ *Organizacje*, „Ruch Filozoficzny” 1912, nr 7, s. 143.

⁶⁰ *Spis członków*, „Ruch Filozoficzny” 1914, nr 3, s. 90.

cialnych dla sylogizmu”⁶¹. Kompetencje logiczne okazały się później przydatne przy przeprowadzaniu własnych studiów dotyczących treści pojęć etycznych.

Z dzisiejszego punktu widzenia skomplikowane jest wyjaśnienie tego, że Karol Frenkel w wieku zaledwie 23 lat został doktorem. Wszystko wskazuje na to, że Twardowski wykorzystał istniejące prawo oświatowe pozwalające uzdolnionych studentów, którym zapewniono etat uczelniany w postaci asystentury, dopuszczać do realizacji przewodu doktorskiego bez posiadania magisterium. Taki mechanizm był wykorzystywany przez niego kilkakrotnie, a zapewne ostatnią osobą, która z niego skorzystała, była Izydora Dąmbska. Właśnie etat asystentki pozwolił od razu rozpocząć pracę nad doktoratem, gdyż obowiązujące wówczas przepisy w takiej sytuacji zwalniały od obowiązku pisania pracy magisterskiej⁶². Takie postępowanie Twardowskiego wskazuje na to, że miał on niemałe nadzieje na rozwój naukowy Frenkla.

Ponieważ Frenkel swój doktorat obronił tuż przed wybuchem I wojny światowej, która zamroziła i zredukowała działalność wszystkich uczelni w cesarstwie, to ze względów oszczędnościowych nie został zatrudniony na etacie asystenta przypisanego do Czytelni Akademickiej i musiał rozpocząć pracę w Bibliotece Uniwersyteckiej. Zaczął wówczas pracować już nad kolejnym doktoratem, tym razem z prawa.

Niebawem Frenkel został w 1917 r. powołany do wojska i odbył przeszkolenie w jednostce w Lublinie. Otrzymał wówczas przydział do 3. kompanii zapasowej 58. pułku armii austriackiej, która tam stacjonowała. Z listu do Twardowskiego wiadomo, że rozpoczął służbę wojskową z początkiem maja 1917 r. i od razu podlegał intensywnemu szkoleniu, gdyż uznano go za zdolnego do służby frontowej. Pisał wówczas, że ma wielkie trudności z dostosowaniem się do rygorów życia żołnierskiego, a zwłaszcza do musztry⁶³. Twardowski pocieszał go i doradzał, aby zachowywał w trudnych chwilach stoicką *apatheię*. Frenkel po tygodniu w następnym liście pisał, że już się w zasadzie przystosował do warunków służby, jednak nie z racji przyjęcia stoickiej postawy, ale głównie z powodu zmęczenia i zubożenia na niektóre sprawy. Mimo że był wówczas bardzo młodym żołnierzem, zapowiadał już swój przyjazd na przepustkę do Lwowa. W czerwcowym liście natomiast pisał, że w warunkach koszarowych nie jest w stanie przygotować się do czekającego go egzaminu i z tego zamiaru zrezygnował. Zapewne chodziło wówczas o egzamin rygorystyczny z prawa związany z ubieganiem się o stopień doktora prawa. Pisał wówczas o intensywnym szkoleniu, w którym uczestniczy, które pochłania cały jego czas i siły⁶⁴.

⁶¹ S. Leśniewski, *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka*, „Przegląd Filozoficzny” 1913, nr 2-3, s. 340.

⁶² *Izydora Dąmbska (1904-1983): Mądrość i prawda*, pod red. R. Kuliniaka i in., Kęty 2023, s. 25.

⁶³ List K. Frenkla do K. Twardowskiego z 14.05.1917 r., Archiwalia Kazimierza Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN, PTF w Warszawie, Rps. PTF 02.1, t. IX, k. 147. Treść odpowiedzi Twardowskiego wynika z następnych listów Frenkla.

⁶⁴ Tamże, k. 150.

Ostatni list od Frenkla datowany jest na koniec czerwca, a jego treść wskazuje, że odbył już szkolenie podstawowe, co oznaczało być może odprawienie wszystkich rekrutów na front. Niestety, nie ma możliwości zweryfikowania takiej informacji. Zachowana korespondencja z Twardowskim zatem sugeruje, że w austriackim mundurze spędził czas aż do momentu zdemobilizowania i powrotu do Lwowa. Nie byłby w tym wyjątkiem wśród uczniów Twardowskiego, bo aż do samego końca wojny na froncie jako oficer artylerii walczył także Kazimierz Ajdukiewicz. Wielce prawdopodobne jest, że to przeżycia wojenne oraz odniesione ewentualne urazy fizyczne i psychiczne spowodowały we Frenkle mentalne przemiany, których świadectwem stały się luźne kartki brudnopisu zawierającego jego przemyślenia na tematy społeczne i polityczne, a sporządzone w trakcie prac redakcyjnych nad przygotowaną książką z etyki. Z zachowanego w brudnopisie sprawozdania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego obejmującego także 1918 r. wiadomo, że już 6 lipca 1918 r. uczestniczył w posiedzeniu Towarzystwa i wystąpił wówczas z referatem „O przedmiocie oceny etycznej”⁶⁵, co świadczy o tym, że wojenna przygoda Frenkla była stosunkowo krótka, a jego powrót do Lwowa wiązać należy z odniesioną kontuzją, która zapewne uczyniła go niezdolnym do odbywania dalszej służby frontowej, a w konsekwencji podatnym na inne schorzenia, co spowodowało, że wkrótce stał się ofiarą epidemii grypy „hiszpanki”.

Po powrocie z wojska adaptację do życia cywilnego utrudnił mu wówczas nie tylko rozpad monarchii austro-węgierskiej, ale i żywiołowy proces włączania ziem dawnego zaboru austriackiego do odradzającego się państwa polskiego. Z pewnością powrót do pracy nie sprzyjał ambicjom naukowym młodego doktora, który chwilowo musiał się zadowalać mało prestiżową funkcją praktykanta biblioteki uniwersyteckiej. Nie była to jednak żadna forma pomniejszania jego wartości naukowej, ale efekt zwyczaju wprowadzonego przez Twardowskiego, który swoim zdolnym uczniom rokującym nadzieje na karierę akademicką ułatwiał zajęcie takich stanowisk aż do czasu znalezienia dla nich etatu dydaktycznego. Zainaugurował ten zwyczaj Władysław Witwicki, który jednocześnie został pierwszym bibliotekarzem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. W księżnicy lwowskiego uniwersytetu pracowali również Stefan Błachowski, Izydora Dąmbska, Helena Słoniewska i oczywiście Karol Frenkel. Był to okres wypełniony wyteżoną pracą dla Frenkla, który z jednej strony przygotowywał się do obrony swojego doktoratu z prawa, a z drugiej pisał dla „Przeglądu Filozoficznego” oraz „Kwartalnika Filozoficznego” dwa obszernie artykuły stanowiące ideową kontynuację drugiej części swego doktoratu z filozofii. Pomyślnie rokowania na uwieńczenie tych starań spowodowało podjęcie prac nad publikacją książkową dotyczącą prób wypracowania naukowych podstaw etyki, a punktem wyjścia do tego była zaproponowana przez niego definicja pojęcia moralności.

⁶⁵ *Sprawozdania Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie (1917-1926)*, rękopis – Filozoficzne Archiwum Lwowskie w Warszawie (1887-1939), RKP-P-86-29, k. 10.

W 1919 r. w łonie PTF zawiązała się sekcja logiczna z Kazimierzem Ajdukiewiczem jako przewodniczącym, a jej sekretarzem był właśnie Karol Frenkel⁶⁶. Występował wtedy już jako członek czynny PTF. To zresztą zastanawiające, dlaczego w ramach PTF nie działała sekcja etyki, choć przecież Twardowski wielką wagę przywiązywał do tego typu zagadnień.

W swoich skrupulatnie prowadzonych „Dziennikach” Twardowski 21 stycznia odnotował: „Dr Karol Frenkel, były mój uczeń, ciężko zapadł na hiszpankę, stan jego bardzo groźny”. Przebieg choroby był niestety typowy, atakowała ona przede wszystkim młodych ludzi, błyskawicznie doprowadzając do ich śmierci. Dlatego Twardowski już w dwa dni później zanotował: „Wczoraj umarł na hiszpankę Dr Karol Frenkel, b. mój uczeń, praktykant Biblioteki Uniwersyteckiej, poświęcający się filozofii, bardzo zadowolony i porządny, wyjątkowy wprost charakter. Dziś byłem u jego rodziców, przybyłych z Sokala, by wyrazić im szczerzy żal i smutek”⁶⁷.

Najprawdopodobniej Frenkel został pochowany zgodnie z liturgią judaizmu, o czym świadczy bardzo szybki pochówek i nietypowy dzień pogrzebu – niedziela, 25 stycznia. Po jego śmierci w „Ruchu Filozoficznym” zamieszczono krótki, skromny nekrolog:

Karol Frenkel – członek czynny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, ur. w r. 1891 zmarł we Lwowie 22. stycznia 1920. Studia uniwersyteckie, poświęcone głównie filozofii, odbył w Wiedniu i we Lwowie, gdzie w r. ak. 1912/13 był przewodniczącym Kółka filozoficznego Czytelni Akademickiej. W r. 1914 uzyskał w uniwersytecie lwowskim stopień doktora filozofii na podstawie rozprawy „Sympatya i współczucie u Hume’a i Schopenhauera”, a w r. 1919 w tymże uniwersytecie stopień doktora praw. Brał żywy udział w ruchu filozoficznym i zamierzał powołać do życia „Towarzystwo szerzenia kultury etycznej”. Ostatnio był praktykantem lwowskiej Biblioteki Uniwersyteckiej⁶⁸.

Po jego śmierci 24 stycznia 1920 r. na 201. posiedzeniu PTF Kazimierz Twardowski jako przewodniczący poświęcił wystąpienie pamięci zmarłego filozofa⁶⁹.

Karol Frenkel zmarł dokładnie w 259. rocznicę od dnia, gdy

Jan Kazimierz swym aktem fundacyjnym powołał Uniwersytet lwowski do życia. W ciężkich dla Rzeczypospolitej i Narodu czasach stworzył nasz fundator tę placówkę pracy naukowej, na dowód, że Polska w najtrudniejszych nawet warunkach ceniła zawsze wysoko prawdę i wiedzę, pomna swego posłannictwa dziejowego, któremu wierną pozostała niezmiennie wbrew wszelkim próbom lotu⁷⁰.

Apel ten podpisał ówczesny rektor UJK Alfred Halban, a jeszcze wcześniej dziekan tamtejszego Wydziału Prawa, a zatem prawdopodobny promotor doktoratu Karola

⁶⁶ *Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie*, „Ruch Filozoficzny” 1920, nr 6, s. 116.

⁶⁷ K. Twardowski, *Dzienniki*, t. I, s. 148.

⁶⁸ *Nekrologia*, „Ruch Filozoficzny” 1920, nr 4-5, s. 30.

⁶⁹ *Wykłady. Odczyty. Referaty*, „Ruch Filozoficzny” 1920, nr 6, s. 12.

⁷⁰ A. Halban, *Do młodzieży Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie*, „Gazeta Lwowska” 1920, nr 16, s. 3.

Frenkla z prawa. Jego zainteresowania naukowe były zbieżne z okresem badań podjętych przez Frenkla w swoim doktoracie, gdyż zajmował się historią powstania struktur państwowych u plemion germańskich oraz narodzin ich tożsamości narodowej, co właśnie rozpoczęło się jeszcze w czasach istnienia Imperium Romanum. Niestety śmierć Frenkla przeminęła bez echa, gdyż ówczesne gazety nie zamieszczały nekrologów, co było spowodowane zapewne dużą liczbą zgonów w wyniku trwającej jeszcze wojny polsko-bolszewickiej oraz epidemii grypy „hiszpanki”.

Z zachowanego dorobku i nieopublikowanych za życia przygotowanych do druku prac wiadomo, że Frenkel zapowiadał się na perspektywnego pracownika naukowego, do czego był wszechstronnie przygotowany. Nie zmienia to jednak tego, że akurat w tym okresie burzliwych przemian społeczno-politycznych nie miał szans wykazania się swoimi możliwościami, a zatem także na zastąpienie Twardowskiego na zajęciach dydaktycznych z etyki.

DROGA KAROLA FRENKLA DO WŁASNEGO SYSTEMU ETYCZNEGO

2.1. Karol Frenkel a Kazimierz Twardowski

Zapewne najtrafniej scharakteryzował osobę Twardowskiego emigracyjny historyk filozofii Zbigniew Jordan, który jako uczeń Zygmunta Zawirskiego także jest zaliczany do szkoły lwowsko-warszawskiej:

Twardowski był jednym z tych ludzi, którzy, choć mało znani na świecie poza murami szkół wyższych i uniwersytetów, to pomimo tego wywierają szeroki i potężny wpływ na życie narodu, do którego należą. Możemy powiedzieć o nim z dużą dozą sprawiedliwości, to, co J.S. Mili powiedział o swoim ojcu: „Nie zrewolucjonizował ani nie wpłynął na jakiś ważny dział myśli ludzkiej. Ale mocą wpływania samą siłą swego umysłu i charakteru na przekonania i cele innych miał niewielu równych wśród ludzi”¹.

Wszyscy jego uczniowie podejmowali i dalej rozwijali poglądy swego mistrza i nauczyciela, a niewiele lat później byli już w stanie je modyfikować, a nawet kwestionować. Taką drogę ewolucji przeszli w zasadzie wszyscy doktoranci Twardowskiego.

Karol Frenkel, rozpoczynając studia filozoficzne na Uniwersytecie we Lwowie, kierował się zapewne także względami tradycji narodowej, która dowartościowuje studia filozoficzne niezależnie od możliwych większych profitów po ukończeniu innych kierunków. Z pewnością był uzdolnionym studentem, który z powodzeniem mógł rozpocząć specjalizację w dowolnej dziedzinie. Wybór etyki mógł wynikać z inspiracji płynących od Kazimierza Twardowskiego, który w tym okresie starał się wypracować własny system etyczny. Na przeszkodzie temu stało rosnące jego zaangażowanie w działalność organizacyjną na Uniwersytecie Lwowskim, a także w licznych ciałach społecznych i stowarzyszeniach naukowych działających we Lwowie oraz na terenie całych ziem polskich. Niemniej jednak podejmował starania, aby wypracować spójną koncepcję etyki mającą potwierdzenie w badaniach empirycznych. Jego zainteresowanie psychologią, która mogła takich świadectw empirycznych dostarczyć najwięcej, było zatem uzasadnione. Nie stanowiło także przypadku to, że starał się zaangażować do swoich badań również swoich uczniów.

¹ Z. Jordan, *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between the Two Wars*, „Polish Science and Learning” 1945, t. 6 (Oxford University Press, London 1945), s. 9-10.

Pierwszą rozprawę z etyki napisaną pod kierunkiem Twardowskiego – *Porównanie etyki Spencera i Milla* – obronił w 1912 r. Tadeusz Kotarbiński. Praca ta została bardzo wysoko oceniona przez Twardowskiego – celująco². Rozprawa Kotarbińskiego wpłynęła niewątpliwie na poglądy Twardowskiego, który dostrzegł w jej treściach możliwość wsparcia swoich zabiegów o wypracowanie koncepcji etyki naukowej odwołującej się do teorii ewolucji. Już nie tylko psychologia mogła dostarczyć świadectw empirycznych, ale dostarczała ich także biologia. W taki sposób realizował się pozytywistyczny ideał jedności nauki, bo każda dyscyplina dostarczała uzasadnień dla pozostałych.

Karol Frenkel podążył jednak inną drogą niż Kotarbiński, bo w swym doktoracie poza przedstawieniem cudzych poglądów, ukazał zarys własnego systemu etyki. Z tej racji już za swego życia wywarł widoczny wpływ na poglądy samego Kazimierza Twardowskiego. Przede wszystkim skryształizowało się jego stanowisko co do tego, co należy uznawać za etykę naukową. Początkowo Twardowski uznawał za taką każdą etykę nomiczną, która opierała się na stałych i niezmiennych prawach. Tak przedstawiał się system platoński i cała wywodząca się z niego etyka. Sam Twardowski był wszakże platonikiem, gdyż sądził, że system platoński zapewnia stabilny fundament pod budowę spójnej koncepcji etycznej. Wynikało to z jego przekonania, że filozofia jest jednolitą nauką. Według niego było to możliwe dlatego, że istnieją trzy rodzaje faktów, które postrzegać można tylko rozumem. To są fakty etyczne, estetyczne i logiczne. Wyłącznie rozum wydaje o nich sądy, a więc zależą tylko od niego. Choć wszystkie te sądy dotyczą faktów, to rozum oceniać może je na zasadzie przeciwieństwa, a zatem coś jest albo tego nie ma. Dlatego ludzie mogą być w swych sądach ze sobą niezgodni na tyle, na ile odmienne są ich dyspozycje rozumu. Twardowski uważał, że istnieje ścisła analogia pomiędzy tymi sądami, co było uwspółcześnioną wersją platońskiej trójjedni: prawdy, dobra i piękna. W jego przekonaniu musi tak być, bo inaczej teoria ewolucji zakładająca nieustanne doskonalenie się gatunku nie miałyby sensu. To rozum ludzki dysponuje możliwością nie tylko wydawania takich sądów, ale także na ich podstawie ukierunkowywania ludzkich zachowań. Jak zakładał Twardowski, w dyspozycjach rozumu leży:

Po pierwsze ocenianie rzeczy ze stanowiska etycznego, na podstawie sumienia; po drugie ocenianie rzeczy ze stanowiska estetycznego na podstawie smaku, poczucia piękna; po trzecie ocenianie rzeczy ze stanowiska logicznego na podstawie rozumu. Każdy z tych trzech rodzajów oceniania obraca się między dwiema ostatecznościami: pierwszy między dobrem a złem, drugi między pięknem a brzydkim, trzeci między prawdą a fałszem³.

Zarazem ocenianie to przebiega wedle wspólnej zasady nadrzędnej:

² K. Twardowski, *Ocena pracy doktorskiej Tadeusza Kotarbińskiego „Porównanie etyki Spencera i Milla”*, Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 5, c. 727, k. 160.

³ Tenże, *Etyka wobec teorii ewolucji*, [w:] tegoż, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia „Książnica-Atlas”, Lwów 1927, s. 348.

Nietrudno spostrzec, że przeciwieństwa między prawdą a fałszem, między pięknem a brzydkim, między złem a dobrem dają się przedstawić jako poszczególne rodzaje jednego ogólnego przeciwieństwa; jest niem przeciwieństwo między tem, co nazywamy słusznem, a tem, co nazywamy niesłusznem⁴.

Twardowski, mając już wizję, jak powinien wyglądać system etyki naukowej, mógł swoje przekonania uczynić podstawą do sklasyfikowania wszystkich dotychczasowych systemów etycznych. Punktem wyjścia był ich podział na zależne i niezależne. Niezależność jeszcze wówczas odnosił do samej jednostki, której przekonania nie podlegały zmianom pod zewnętrznym wpływem. Takie przekonanie odzwierciedla jego pierwsza próba sklasyfikowania wszystkich systemów etycznych:

Otóż rzecz jasna, że ten podział na etykę zależną i niezależną krzyżuje się z poprzednim na etykę aprioryczną i empiryczną. Mianowicie [krzyżując te dwa podziały otrzymujemy cztery typy kierunków ze względu na podstawę i sposób uzasadniania kryterium]:

- I. Etyka aprioryczna niezależna (Cudworth)⁵;
- II. Aprioryczna zależna (etyka Hegla, Platona, po części Schopenhauera);
- III. Empiryczna niezależna (Hume, Smith, Brentano);
- IV. Empiryczna zależna, np. oparta na teorii wartości, biologii, socjologii dzięki czemu mówi się o etyce naturalistycznej, ewolucjonistycznej, socjologicznej (często się miesza ten termin z terminem „etyka społeczna” [w znaczeniu zakresu etyki], tym bardziej że i związek rzeczowy często tu jest)⁶.

W takim rozumowaniu Twardowskiego przebijało pozytywistyczne przekonanie, iż nieodparta siła naukowego systemu etycznego powoduje, że ludzie dobrowolnie go zaaprobują i będą stosować się do jego zasad. A zatem system etyki niezależnej był dla niego tożsamy z systemem etyki naukowej.

W późniejszych konspektach do zajęć można zauważyć ewolucję stanowiska Twardowskiego wobec istniejących systemów etycznych. O ile w pierwszych jego wykładach z lat 1904-1905 obejmowały one etykę starożytną i tylko niektóre koncepcje nowożytne, o tyle w wykładach z lat 1913-1914 wyraźnie powiększyła się liczba przedstawianych kierunków. Można sądzić, że było to konsekwencją doktoratu Kotarbińskiego *Porównanie etyki Spencera i Milla*. Kotarbiński po obronie bowiem wydał swój doktorat w Krakowie w 1915 r. w Wydawnictwie PAU przy niewątpliwym

⁴ Tamże.

⁵ Ralph Cudworth (1645-1688) – filozof wywodzący się ze szkoły platoników z Cambridge. Uważał, że istnieje jedna i niezmienna moralność, którą Bóg obdarzył ludzi raz na zawsze i jest ona atrybutem ich natury. Człowiek posiada wolną wolę, która pozwala mu wybierać pomiędzy dobrem a złem, choć z samej natury dąży ona ku dobru. Dlatego człowiek jest w stanie poznać ową niezmienną moralność. Wolna wola działa w sytuacjach wątpliwych, bo w sytuacjach oczywistych wątpliwości nie ma. Dla Twardowskiego etyka Cudwortha była zatem nomiczna i niezależna w tym sensie, że nie podlegała żadnym determinantom zewnętrznym (V. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Poznań 1994, s. 138-139).

⁶ K. Twardowski, *Wykłady z etyki*, „Etyka” 1974, nr 13, s. 217.

wsparcie Twardowskiego⁷. Nic zatem dziwnego, że wykłady Twardowskiego z lat 1913-1914 wzbogaciła wydatnie etyka angielska. Można zasadnie domniemywać, że studia Twardowskiego nad etyką utylitarystyczną skłoniły go do zainteresowania się koncepcją Davida Hume'a, co ostatecznie przełożyło się na sugestię skierowaną do Frenkla odnośnie do wyboru tematu rozprawy doktorskiej. Zarazem prace Frenkla nad swoim doktoratem spowodowały, że przy następnej korekcie tematyki swoich wykładów etyka Hume'a zajęła już poczesne miejsce. Twardowskiego najwyraźniej ujęły nie tylko jej proste wskazania, ale zwłaszcza odwołania do osiągnięć nauki, dzięki czemu zakłada ona nieustanny postęp biologiczny i towarzyszące mu doskonalenie się gatunku ludzkiego także pod względem moralnym.

Twardowski niewątpliwie znalazł w osobie Frenkla ucznia, który mógłby go zastąpić w roli wykładowcy etyki na Uniwersytecie Lwowskim. Wykłady te prowadził od 1898 r., czyli od początku wprowadzenia studiów filozoficznych na uczelni. Pierwsze doświadczenia nie mogły być najlepsze, bo początkowo w proces dydaktyczny z tego przedmiotu zaangażowane były osoby niepodzielające jego przekonań, które z pewnością nie starały się nawet podejmować zagadnień etycznych w sposób naukowy⁸. W efekcie wkrótce zajęcia te starał się realizować sam, wykorzystując do pomocy swoich uczniów. Zajęcia prowadzone przez zwolenników tradycyjnej etyki odwołującej się do religii podważały bowiem jego program stworzenia ośrodka nowoczesnej filozofii we Lwowie. Miał już wówczas opracowane podstawy teoretyczne dla własnego systemu etyki naukowej. Te założenia wypunktował w pięciu paragrafach:

- § 1. Wszystkie nauki dadzą się podzielić na dwie grupy: nauki czysto teoretyczne i nauki teoretyczno-praktyczne.
- § 2. Etyka należy do grupy nauk teoretyczno-praktycznych, podobnie jak logika i estetyka.
- § 3. Różnica pomiędzy etyką a innymi naukami teoretyczno-praktycznymi bywa w dwojaki sposób określana. Mianowicie postępowanie, o ile nie zmierza do jakiegoś szczególnego celu, może być oceniane wedle stosunku, w jakim ono pozostaje do ostatecznego celu (etyka deontologiczna) albo wedle pewnych właściwości samego postępowania (etyka formalna).
- § 4. Różnica zdań w ocenianiu postępowania z punktu widzenia etycznego nie dowodzi, że nie istnieje jeden tylko właściwy sposób postępowania w danych warunkach.
- § 5. Ponieważ w postępowaniu ludzkim działają obok pobudek rozumowych także pobudki uczuciowe, przeto etyka jako nauka, sama z siebie nie może wywierać rozstrzygającego wpływu na sposób postępowania⁹.

Twardowski w miarę jednak kontynuacji zajęć z etyki w ramach realizowanego przez siebie przedmiotu „Główne kierunki etyki naukowej”, analizując różne systemy etycz-

⁷ T. Kotarbiński, *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1915.

⁸ Według programów wykładów zajęcia z etyki prowadzili m.in. Mściław Wartenberg, Aleksander Skórski, Władysław Witwicki, a nawet Jan Łukasiewicz – zob. *Program wykładów w półroczu zimowym 1915-1916*, Pierwsza Związkowa Drukarnia we Lwowie, Lwów 1915, s. 15.

⁹ K. Twardowski, *Etyka*, oprac. R. Jadczak, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994, s. 20.

ne, zmienił nieco swoje początkowe przekonania, zaczął dostrzegać istnienie systemów etycznych, które nie pasują do tego prostego podziału. Nie był zadowolony z efektów własnych analiz, gdyż nigdy za swego życia nie pokusił się o upublicznienie wyników swoich studiów w zakresie etyki. Rezultaty jego poszukiwań znamy dziś dzięki jego współpracownikom, którzy dopiero po II wojnie światowej upublicznili niektóre efekty jego starań związanych z budową własnego systemu etycznego¹⁰. Kierując katedrą filozofii na lwowskim uniwersytecie, miał prawo wyznaczać podległych pracowników do prowadzenia zajęć z konkretnych przedmiotów. Fakt, że prowadził zajęcia z etyki, osobiście jest wymownym przykładem wagi, jaką przywiązywał do edukacji etycznej studentów, w których upatrywał przyszłą elitę Rzeczypospolitej.

Twardowski miał już skryształizowane wyobrażenie, jak powinna wyglądać etyka naukowa od strony praktyki:

Zasadniczym pytaniem etyki jest pytanie: co jest dobrem. Aby zdać sobie z tego sprawę, trzeba zbadać, gdzie tkwi źródło tego pojęcia. Każde mianowicie pojęcie musi albo pochodzić z doświadczenia, albo przynajmniej składać się z elementów, czerpanych z doświadczenia, a przez nas kombinowanych. [...] Więc skąd pojęcie tego, co nazywamy dobrem? Albo doświadczenie wewnętrzne, albo zewnętrzne. Z zewnętrznego pojęcie dobra nie pochodzi. Więc szukać go musimy w doświadczeniu wewnętrznym. Tutaj według Brentano trzy rodzaje zjawisk: Przedstawienia, sądy, i klasa trzecia, które on narywa zjawiskami miłości i nienawiści, upodobanie i nieupodobanie albo lepiej może pożądania i wstrętu. Obejmuje on tą klasą wszelkie uczucia i pożądania. Więc chcenie i niechcenie. Zwraca dalej uwagę, że w dziedzinie sądów tak jak w 3. klasie jest pełne przeciwieństwo, którego w dziedzinie przedstawień nie ma. Mianowicie w każdym sądzie albo uznaję, że coś jest, że jest takim lub owakim; w 3 klasie albo coś mi odpowiada albo nie, chcę lub nie chcę, pragnę lub odpycham od siebie czego właśnie w klasie przedstawień nie ma¹¹.

Kwestię zaś tego, jak człowiek poznaje, czy coś powinno się darzyć słusznym bądź niesłusznym, upodobaniem Brentano przenosił do empirii, twierdząc, że istnieją sądy ślepe, które nie mają żadnego potwierdzenia w doświadczeniu i je właśnie powinno się odrzucać. Jedynie nauka nie błądzi, bo opiera się na sądach oczywistych lub prawdopodobnych. Stąd wynika konkluzja, że wszystko, co nie ma potwierdzenia empirycznego, należy odrzucać. Twardowski jako uczeń Brentana takie właśnie nastawienie ukształtował u wszystkich swoich uczniów.

¹⁰ Zob. D. Gromska, *Poglądy etyczne Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, nr 1-2; I. Dąbska, *O niektórych etycznych i metaetycznych poglądach w szkole lwowsko-warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa seria” 1994, nr 4; K. Twardowski, *Wykłady z etyki*, przygot. I. Dąbska, „Etyka” 1971, t. 9; tenże, *Wykłady z etyki*, przygot. I. Dąbska, „Etyka” 1974, t. 13 oraz tenże, *O zadaniach etyki naukowej*, oprac. I. Dąbskiej, „Etyka 1973, t. 12. Pierwsze wykłady z etyki realizowane przez Twardowskiego najprawdopodobniej z lat 1897-1899 znamy natomiast z publikacji *Etyka*, oprac. R. Jadcak, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994.

¹¹ *Historyczno-krytyczny przegląd głównych kierunków etyki naukowej*, Archiwalia Kazimierza Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFIS PAN, PTF w Warszawie, t. 15, p. 17.4, k. 35-36.

Prowadząc rozważania nad genezą moralności i ludzką refleksją nad jej przejawami, w pewnym momencie zainspirował się także intuicjonizmem etycznym. Pisał wówczas o okresie przednaukowym w etyce:

zanim nastąpi naukowe zdanie sobie sprawy z warunków zgodnego współżycia w każdej możliwej jego formie, współżycie to już istnieje i trzeba mu zapewnić względną zgodność. I tu działa długo, zanim się jeszcze komuś w nauce śni, INSTYNYKT ETYCZNY, który [nie] jest właściwie niczym więcej, jak instynktem samozachowawczym społecznym. Całkiem podobnie jak instynkt samozachowawczy jednak działa, zanim jeszcze higiena istnieje. Cały szereg uczuć i popędów strzeże samozachowania, tak samo też cały szereg uczuć i popędów strzeże umożliwienia zgodnego współistnienia ludzi¹².

Co istotne, wedle Twardowskiego ten instynkt etyczny pojawiał się u ludzi jednocześnie z instynktem religijnym i prawnym, choć w zasadzie służą one temu samemu celowi – przetrwaniu. Niemniej jednak pomiędzy tymi instynktami mogą występować różnice, co w znaczący sposób utrudnia ich naukowe badanie. Zadaniem etyki naukowej byłoby więc niwelowanie tych różnic tak, aby jednakowy przekaz trafiał do każdego człowieka, co jest możliwe dzięki temu, że wszystkie one formułują własne normy. Najwyraźniej był to już wpływ jego studiów nad twórczością Hobbesa, Hume'a i Benthama. Istotne jest, że słowa te pochodzą z konspektu wykładów z etyki prowadzonych przez Twardowskiego jeszcze w roku akademickim 1905-1906¹³.

Z takiego postawienia sprawy można wnioskować, że Twardowski był przekonany o kulturotwórczym zadaniu etyki, która konsolidowała daną społeczność wokół wspólnie wyznawanych wartości.

I teraz naturalnie zadanie etyki jest o tyle ułatwione, że nie *ab ovo* zaczyna, lecz od razu od krytycznej analizy danego materiału norm; jest to zarazem utrudnieniem, gdyż ten materiał w przekonaniach ludzkich, w poczuciu prawnym i w wierze religijnej ustalony, skostniały, schematyzowany i bardzo tu trudno doczekać się modyfikacji (przesady etyczne). Ale zasadniczo zadanie etyki naukowej się nie zmienia. I teraz bada ona, w jakich warunkach pogodzenie najlepsze, a znalazłszy wyniki różne od już sformułowanych nienaukowych, powagą swej naukowości dla nich usiłuje zdobyć uznanie w oczach ustawodawców i nawet w umysłach tych, co formułują normy religijnej etyki¹⁴.

Autorytet etyki byłby wówczas większy od norm religii, prawa czy obyczaju, bo to ona zmienia ludzi i kształtuje ich zachowania. Istnieje więc nawet egzystencjalna konieczność powstania etyki naukowej, gdyż: „Od etyki naukowej, od etyki, którą uzasadniają w różnych czasach różni filozofowie, żądano – i oni sami żądali w znacznej swej części – by człowieka czyniła moralnym, by wpływała na niego w kierunku etycznie dodatnim i czyniła go etycznym”¹⁵. Nic zatem dziwnego, że jeden cały cykl wykładów

¹² K. Twardowski, *O zadaniach etyki naukowej*, s. 147.

¹³ Tamże, s. 125 (przypis).

¹⁴ Tamże, s. 148.

¹⁵ Tamże, s. 126.

poświęcił zakwestionowaniu sceptycyzmu etycznego, który zakłada przecież, że takiej etyki nie da się zbudować.

Nadrzędność etyki wobec pozostałych dziedzin życia społecznego powoduje, zdaniem Twardowskiego, że potrzeba zbudowania etyki naukowej jest koniecznością.

Etyka jako czynnik świadomie prawodawczy na polu moralności, państwo i religia jako czynniki wykonawcze. Na to, aby tak było, musiałaby już istnieć etyka naukowa, wykończona przynajmniej w swych zasadach, musiałaby wskutek tego mieć taką powagę wobec religii i wobec ustawodawstwa, jaką cieszy się wobec obu np. higiena. Do tego jeszcze daleko, chociaż coraz bliżej. Ale wobec faktu, że etyka naukowa nie zajmuje jeszcze tego stanowiska, że nie określiła i nie uzasadniła jeszcze wszechstronnie przynajmniej najważniejszych kwestii zgodnego współżycia ludzkiego, byłoby bardzo źle, gdyby i prawo, i religia musiały na nią czekać¹⁶.

Jego starania o sformułowanie etyki naukowej wynikały zatem z przekonania o roli naukowców w społeczeństwie. Nauka w jego rozumieniu była częścią kultury i to jej częścią najważniejszą. Nie przesądzało to oczywiście o treściach etyki ani o zawartości norm ją konstytuujących. Po prostu każdy filozof miał niejako obowiązek podejmować próby sformułowania własnego systemu etycznego, który by krokiem w kierunku zbudowania coraz doskonalszej jego wersji. Można mniemać, że proces ten jest w zasadzie nieskończony, jest dążeniem do celu, który nawet jeśli wydaje się nieosiągalny, to jednak jest i każdy, kto podejmuje starania w tym kierunku, potrafi sobie go jakoś wyobrazić.

Natomiast kwestia niezależności etyki dopiero się krystalizowała w toku prowadzonych zajęć i wydaje się, że znaczący wpływ na ten proces wywarli najpierw Tadeusz Kotarbiński, a potem także Karol Frenkel, a zatem dwaj wyróżniający się jego doktoranci. W wykładach z roku akademickiego 1905/1906 na temat zależności łączących religię, etykę i prawo nie wynikała jeszcze bowiem konieczność odseparowania etyki naukowej od religii.

Niedostatek materiałów faktograficznych nie pozwala dziś wyjaśnić motywów, którymi się kierował Frenkel, obierając za temat swej rozprawy doktorskiej *Sympatię i współczucie u Hume'a i Schopenhauera*. Jeśli przyjąć, że temat historyczny został zainspirowany przez promotora, to znalazłoby to uzasadnienie w wykładach z etyki naukowej wygłaszanych przez Twardowskiego. Co prawda nie opublikował on żadnej pracy poświęconej tym filozofom, ale w wykładach z roku akademickiego 1905/1906 etyce Schopenhauera poświęcił dużo miejsca, kończąc przegląd jego koncepcji konkluzją: „Schopenhauer nie przeprowadził konsekwentnej etyki nomicznej. Kończy się ona w teleologii. Jest więc pozornie nomiczna i opisowa, a w istocie teleologiczna i normatywna”¹⁷. Wyjaśnił wcześniej, co rozumie pod pojęciem etyki nomicznej:

Obok teleologicznych systemów etyki mamy takie, których kryterium nie opiera się na jakimś ostatecznym celu, lecz na zgodności postępowania z pewnymi zasadami, prawami albo inne-

¹⁶ Tamże, s. 147.

¹⁷ *Historyczno-krytyczny przegląd głównych kierunków etyki naukowej*, k. 35.

mi czynnikami zewnętrznymi lub wewnętrznymi. Dla wyjaśnienia taki przykład: Stoicy kazali żyć zgodnie z przyrodą. Nie oceniali więc postępowania według tego, czy zbliża nas do tego lub owego celu, czy nam lub innym przyniesie szczęście, albo czy nas lub innych uczyni doskonałymi, lecz według tego, czy odpowiadało lepiej niezmiennym prawom przyrody czy też nie¹⁸.

Zapewne dlatego system Schopenhauera przestał być przedmiotem jego zainteresowania, gdy już w roku akademickim 1923/1924 aż trzy wykłady poświęcił etyce Hume'a, a tylko jeden etyce Schopenhauera¹⁹. Niemniej jednak Twardowski w pierwszych wykładach etyce Schopenhauera przeciwstawił koncepcję etyki Franza Brentano i stąd wzięło się jej szersze przedstawienie. Całą myśl etyczną Schopenhauera skwitował dwoma zdaniem:

Tak się w głównych zarysach przedstawia Etyka Schopenhauera. Wychodzi z faktów, ale pełnymi żaglami płynie ku metafizyce, w której się ostatecznie rozplywa. Bo jeżeli nakoniec wszelkie działanie ma być eliminowane, jeżeli asceza jest szczytem życia, etyka, wszelkie określanie i wyjaśnianie postępowania, wynikających z pewnych motywów, tracił swoje, racje bytu, bo tu już nie ma motywów, jest tylko kwiaty²⁰.

Twardowski dostrzegał możliwości zbudowania etyki naukowej wyłącznie empirycznej, czyli posiadającej uzasadnienie w faktach i takie rozwiązanie dostrzegał w etyce Franza Brentano, która jego zdaniem nie posiadała niedostatków systemu Schopenhauera, bo stanowiła jej przeciwieństwo. „Wręcz przeciwnie wygląda rzecz u Brentano. Jego etyka pozornie, teleologiczna, lecz w gruncie rzeczy nomiczna. Posiada charakter etyki intuicyjnej”²¹. Niemniej jednak nie do końca przyjmował rozwiązania proponowane przez Brentano, gdyż nie przekonywała go najwyraźniej jego intuicyjna teoria wartości. Kwestionował bowiem pretensje do naukowości takiego podejścia do problematyki etycznej. Pisał zatem:

„intuicjonizm”, „etyka intuicjonistyczna” 1. [To] niekiedy oznacza przeciwieństwo etyki, która dla swych kryteriów żąda uzasadnienia, do etyki, która powiada, że to kryterium nie wymaga uzasadnienia, lecz albo jest bezpośrednio oczywiste, albo wprost dane w doświadczeniu. Niejako intuicyjnie [je] poznajemy, nie drogą jakichś dowodów i rozumowań. 2. Ale też niektórzy używają wyrazu „etyka intuicjonistyczna” dla [oznaczenia] etyki apriorycznej niezależnej, choć nie jest to już dokładne używanie [terminu], gdyż w tym znaczeniu „intuicjonistyczny” otrzymuje znaczenie wyrazu „apriorystyczny”, a tego mu nie trzeba²².

Podsunięcie Frenklowi na temat rozprawy doktorskiej miejsca dwóch uczuć – sympatii i współczucia – w systemach etycznych Schopenhauera i Hume'a ma więc swoje

¹⁸ Tamże, k. 2. Wedle Twardowskiego nomiczna etyka została tak nazwana od greckiego słowa *nomos* (prawo).

¹⁹ Tamże, *Uzupełnienia z roku akad. 1923/24*. Etyce Hume'a poświęcone były wykłady LXI-LXIII, a etyce Schopenhauera tylko wykład LXXV.

²⁰ K. Twardowski, *Historyczno-krytyczny przegląd głównych kierunków etyki naukowej*, k. 34. Kwiaty (z łac.) – odpoczynek, spokój.

²¹ Tamże, k. 35.

²² K. Twardowski, *Wykłady z etyki*, „Etyka” 1974, nr 13, s. 217.

uzasadnienie. Są to bowiem uczucia możliwe do rejestracji praktycznie wyłącznie za pomocą introspekcji. Nawet jeśli sądzimy, że ktoś obcy żywi wobec nas uczucia tego typu, to możemy tak sądzić wyłącznie na podstawie własnych doświadczeń. Ma to ogólnofilozoficzne podłoże, gdyż albo zakłada się, że wszyscy ludzie pod względem psychicznym mają podobne predyspozycje, albo sądzi się, że każdy jest niepowtarzalną monadą, której przeżyć teoretycznie nie sposób odnosić do kogoś innego. Tymczasem wedle Schopenhauera każda wola jest nieskończenie egoistyczna, jak więc może istnieć społeczeństwo? Sam Twardowski z uznaniem stwierdził, że Schopenhauerowi udało się przewyciężyć ten dylemat poprzez wykazanie, że człowiek dysponuje po to rozumem, aby zapanować nad swoim egoizmem i otworzyć się w stronę innych. Tylko zwierzęta nie potrafią zapanować nad swoimi instynktami, gdyż człowiek potrafi je okiełznać.

Niemniej jednak zniechęcił się do tej koncepcji z racji jej metafizycznego uwikłania, co znalazło swój wyraz w konspekcie do wykładu poświęconego etyce Schopenhauera.

Zdawałoby się, że wykazawszy motyw postępowania, które jest etycznie dodatkiem, wykazawszy, jak z niego płynie sprawiedliwość i miłość bliźniego, Schopenhauer zadanie swe skończył. Ale tak nie jest. W jego etyce są, jeszcze dwa czynniki, z których jeden możemy tu pominąć; mianowicie kwestię wolności woli i jej stosunku do odpowiedzialności. To rzecz ciekawa metafizycznie (ale do zrozumienia zasad jego etyki ostatecznie dość zbędne). Ale ważny dla tej etyki drugi czynnik, ten, który właśnie nadaje tej etyce zabarwienie teleologiczne. Sch[openhauer]. pyta się mianowicie, jakim sposobem w ogóle wytłumaczyć istnienie współczucia? Wszak aby odczuwać cudze cierpienia muszę przecież te cudze cierpienia uczynić niejako swojemi własnymi cierpieniami. Jak to możliwe, żeby jedna istota czuła to i odczuwała, co doznaje druga? Odpowiedź bardzo prosta. Te dwie istoty w gruncie rzeczy nie są dwiema, lecz jedną jak ro zrozumieć? W znaczeniu każdego panteizmu, przyjmującego, że jedna tylko jest substancja, jedna istota, jeden byt, a co nam się przedstawia jako mnogość bytów jednostkowych jest tylko rozszczepieniem tej jednej istoty. [...] Tym absolutem Schopenhauera jest jak wiadomo wola. Otóż w współczuciu odzywa się ta istotna jedność wszystkich istot. W miarę, jak kto silniej tę jedność odczuwa, także silniej będzie u niego występować litość²³.

W konsekwencji koncepcja ta, mimo że została uznana za nomiczną, nie mogła stanowić fundamentu do budowy systemu etyki naukowej. Zwrot w kierunku etyki angielskiej był więc warunkowany poszukiwaniem systemów etyki empirycznej i nieodwołującej się do nieweryfikowalnych założeń metafizycznych. Zapewne nie od razu Twardowski sięgnął do prac Hume'a, bo w jego wykładach pojawiły się również koncepcje Anthony'ego Ashleya Shaftesbury'ego oraz Francisa Hutchesona i Johna Locke'a. Najwyraźniej znalazł u nich to, czego szukał do swych rozważań nad istotą etyki naukowej, gdyż w ich pracach powstanie etyki było konsekwencją naturalnych przemian ludzkich społeczeństw, a więc były wolne od metafizycznych założeń. Największe zainteresowanie wzbudził jednak David Hume, gdyż był on kontynuatorem przemysłów

²³ Tenże, *Główne kierunki etyki naukowej. Półrocze zimowe 1905/6*, Archiwalia Kazimierza Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFIS PAN, PTF w Warszawie, t. 15, p. 17.4, k. 32-33.

swoich poprzedników, wzbogacając je dodatkowo nader trafnymi swoimi uwagami. Natomiast zdroworoządkowa etyka Hume'a nie zakładała istnienia jakiegś podstawy, która w jakimś stopniu determinuje każde ludzkie postępowanie. A co ciekawe, nie można było jej nazwać koncepcją nomiczną, co oznaczało ostateczne zerwanie z brentanowską tradycją. W efekcie z wykładów Twardowskiego zniknęła koncepcja Brentana, a wyraźnej redukcji uległy dywagacje na temat etyki Schopenhauera. Ich miejsce zajęła etyka brytyjska, bo oprócz wspomnianych filozofów do wykładów dołączone zostały także poglądy Benthama, Spencera oraz Milla.

Zainteresowanie Twardowskiego filozofią Hume'a najprawdopodobniej było zainspirowane przez Jana Łukasiewicza, z którym wspólnie podjął się przetłumaczenia najważniejszej jego rozprawy *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Prace translatorskie trwały co najmniej od 1903 r., a ich rezultaty konsultowano na seminariach filozoficznych ze studentami, co wydatnie pomogło tłumaczom w pracy. Tłumaczenie to ukazało się w 1905 r. nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. W załączonym do pracy Hume'a dodatku *Od tłumaczy* znalazło się podziękowanie: „W roku akademickim 1903/4 przekład niniejszy był czytany w odbitkach szczerkowych w Seminarium filozoficznym Uniwersytetu lwowskiego. Członkom tegoż Seminarium zawdzięczamy niejedną trafną uwagę co do strony językowej przekładu oraz pomoc w usuwaniu pomyłek drukarskich”²⁴. W przekładzie został zamieszczony dopisek Hume'a, w którym przyznał się do inspiracji myślą Hutchesona:

Pouczył nas jednak jeden z najnowszych filozofów [Hutcheson] zapomocą argumentów jak najbardziej przekonujących, że moralność nie tkwi w oderwanej istocie rzeczy, lecz że zależy zupełnie od uczucia albo poczucia każdej poszczególniej istoty, podobnie jak różnice rzeczy słodkich i gorzkich, ciepłych i zimnych wynikają z poszczególnych wrażeń każdego zmysłu czyli organu. Nie należy zatem zaliczać percepcyj moralnych do czynności rozumu lecz do uczuć lub do poczucia²⁵.

Hume dopełnił swą dygresję w treści swej książki krótkim, ale istotnym komentarzem:

Jest rzeczą przez współczesnych badaczy powszechnie uznaną, że wszystkie zmysłowe jakości przedmiotów, jak twardość, miękkość, ciepło, czarność, białość i t. p. są wyłącznie pochodne i że nie istnieją w samych przedmiotach, lecz są spostrzeżeniami umysłu bez zewnętrznego oryginału lub wzoru, któryby przedstawiały²⁶.

Praca nad tłumaczeniem spowodowała też rezygnację Twardowskiego z prób budowania nomicznego systemu etycznego, gdyż Hume jednoznacznie zakwestionował sens budowy takiego systemu:

Badając rozległą mnogość i różnaitość czynów, wywołujących w nas uznanie lub nieupodobanie, zwykli dotąd moralisci szukać jakiegś wspólnej zasady, od której ta różnaitość uczuć mo-

²⁴ J. Łukasiewicz, K. Twardowski, *Od tłumaczy*, [w:] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów 1905, s. 247.

²⁵ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 14.

²⁶ Tamże, s. 168.

głaby zależeć. A chociaż niekiedy posunęli się za daleko, dając się unieść swej namiętności do jakiejś ogólnej zasady, mimo to nie można im brać za złe, że spodziewają się znaleźć jakieś zasady ogólne, w które możnaby trafnie ująć wszelkie występkę cnoty²⁷.

Hume także dał w swej książce podstawy dla etyki analitycznej: „Główną więc przeszkodą w rozwoju nauk moralnych lub metafizycznych jest niejasność idei oraz dwuznaczność terminów”²⁸. Twardowski był jednak tak mocno zaangażowany w działalność organizacyjną i popularyzatorską we Lwowie, że po prostu nie miał czasu na rozwinięcie swych studiów nad problematyką etyczną. Nic zatem dziwnego, że część niezrealizowanych przez siebie zamierzeń przeniósł na swoich uczniów, sugerując im stosowne tematy pisanych przez nich rozpraw doktorskich i zapewne także prac magisterskich z tych obszarów etyki, w których wątpliwości Twardowskiego były największe. W konsekwencji Frenkel podjął się w swym doktoracie przeprowadzenia analizy porównawczej dwóch koncepcji etycznych autorstwa Davida Hume’a oraz Artura Schopenhauera. Interesujące jest zwłaszcza to, że był to ostatni doktorant z etyki wypromowany przez Twardowskiego.

Frenkel, przystępując do studiów z filozofii, miał ponadto, jak każdy ówczesny student zagwarantowaną możliwość wybierania zajęć, mógł się zapisać na zajęcia do każdego wykładowcy, który posiadał uprawnienia do samodzielnego prowadzenia zajęć. Gwarantowała mu to obowiązująca wówczas na wszystkich uniwersytetach cesarskich Ustawa Naukowa, czyli „Rozporządzenie Ministerstwa Wyznań i Oświaty z d. 1 Października 1850 roku”, w której znalazł się zapis w postaci § 44 następującej treści: „Wolno jest uczniom wogóle wybierać sobie wykłady i nauczycieli, których słuchać pragną, bez względu na to, czego się od nich wymagać będzie przy zgłoszeniu się do egzaminów rządowych lub ścisłych na doktora”²⁹.

Istotny jest tu także zapis § 47, który ułatwiał zdolnym studentom szybkie rozpoczynanie kariery akademickiej, w którym zapisano:

Aby na przyszłość być przypuszczonym do ścisłych egzaminów, w celu otrzymania stopnia doktora w jednym z uniwersytetów austriackich, lub do egzaminu państwowego, wymagającego nauk wydziałowych trzeba okazać świadectwo z uczęszczania do uniwersytetu przez oznaczony przeciąg czasu, mianowicie dla zostania doktorem filozofii lat trzech, medycyny lat pięciu, doktorem, prawa, tudzież dla egzaminów państwowych, wymagających nauk prawniczo administracyjnych, wogóle przeciąg lat czterech³⁰.

Ten sam paragraf dowartościowywał studia filozoficzne, bo każdy kandydat na doktora w dowolnej dyscyplinie musiał co najmniej jeden rok spędzić w roli studenta Wydziału Filozoficznego.

²⁷ Tamże, s. 15.

²⁸ Tamże, s. 71.

²⁹ *Zbiór ustaw uniwersyteckich*, Nakładem C.K. Senatu Akademickiego, Lwów 1912, s. 23.

³⁰ Tamże, s. 24.

Pierwsza wojna światowa podważyła wiele utartych przekonań na temat miejsca i roli etyki w społeczeństwie. Pojawiły się poglądy nazwane przez Twardowskiego zbiorczo sceptycyzmem etycznym, które w ogóle kwestionowały możliwość zbudowania konsekwentnego systemu etycznego bądź wręcz podważały potrzebę jego istnienia. W powojennych wykładach z etyki z lat 1923-1924 zwalczał taki sceptycyzm etyczny, wykazując, że nie jest potrzebne ani możliwe zbudowanie systemu, który by zawierał wskazania na każdą możliwą sytuację i dla każdej jednostki. Dostrzegał też potrzebę uprawiania etyki, która byłaby możliwa do zrozumienia przez wszystkich, bo takie zrozumienie dopiero gwarantuje stosowanie się do jej wskazań. Można powiedzieć, że miał na myśli konieczność istnienia podziału na tych, którzy są etykami odkrywającymi prawdy etyczne i na tych, którzy potem rozumnie je stosują we własnym życiu. Posługując się analogią spotykaną także u Franza Brentana, uważał, że tak jest nie tylko w etyce, ale również w kwestii wychowania czy higieny. Istnieją bowiem zawodowe higienistki, które propagują i inspirują utrzymywanie własnego zdrowia w dobrej kondycji oraz wszyscy ludzie, którzy to robią, a przynajmniej powinni to robić. Podobnie jest w kwestii wychowania, gdzie są zawodowi pedagodzy, którzy szukają dróg skutecznego oddziaływania na wychowanków oraz rodzice, którzy takie wskazania stosują w procesie wychowania własnych dzieci. „We wszystkich tych wypadkach chodzi o ogólne zasady, które stosuje potem działająca w tym kierunku jednostka”³¹. W sceptycyzmie etycznym mieści się również zarzut, że nie da się zbudować etyki obejmującej wszelkie możliwe sytuacje, w których mogą znaleźć się ludzie. Etyka naukowa nie może jednak podważać sensu własnego istnienia, nie może z góry rezygnować z podejmowania takich prób. „Pozytywnymi nazywamy owe wywody w przeciwstawieniu do dotychczasowych krytycznych. Ich treścią będzie zatem szukanie owej etyki naukowej, o której wiemy, że z góry niepodobna wykluczyć jej możliwości”³². W konsekwencji Frenkel zatem przystąpił do obrony swego doktoratu równocześnie z zakończeniem studiów filozoficznych.

Wydarzenia, jakie nastąpiły po obronie tego doktoratu, zaważyły na staraniach Twardowskiego w kwestii sformułowania własnego systemu etycznego. Prawdopodobne przekonania Twardowskiego o wpływie etyki na postępowanie ludzi uległy znacznej modyfikacji, gdyż jej zasady nie zapobiegły tragedii humanitarnej okresu I wojny światowej. Nie wykazała bowiem swej praktycznej przydatności w zetknięciu z realiami geopolitycznymi, stąd być może Frenkel wolał się skoncentrować na psychologii oraz epistemologii. Tym samym jego doktorat stanowi jakąś cezurę zarówno w biografii twórczej Twardowskiego, jak i dla miejsca etyki na Uniwersytecie Lwowskim. Twardowski bowiem dalej prowadził wykłady z etyki, ale były one w zasadzie tylko powtórzeniem jego wykładów z wcześniejszych lat. W efekcie po przejściu Twardowskiego na emery-

³¹ K. Twardowski, *O sceptycyzmie etycznym*, s. 220.

³² Tamże.

ture zajęcia te przypadły w spadku jego następcy, Kazimierzowi Ajdukiewiczowi, którego w żadnym przypadku nie można nazwać przecież etykiem. Osoba Karola Frenkla zyskała jednak symboliczne znaczenie w dziejach polskiej etyki, gdyż jego poglądy stanowią etap przejściowy pomiędzy filozofią tradycyjną a analityczną. Z racji śmierci w bardzo młodym wieku nie zdążył też zapisać istotnych osiągnięć w dziejach polskiej etyki, na co z pewnością zasłużył.

2.2. Rozprawa doktorska z filozofii

Sympatia i współczucie u Hume'a i Schopenhauera

Karol Frenkel był jednym z pierwszych, którzy w Polsce podjęli trud wypracowania naukowej koncepcji etyki. Ze względu na niedostatek materiałów faktograficznych o Frenkle niewiele dziś wiemy o motywach, którymi się kierował, wybierając temat *Sympatia i współczucie u Hume'a i Schopenhauera* dla swej rozprawy doktorskiej. Nie można zakładać z góry, że temat ten został narzucony przez promotora, choć Twardowskiego interesowały przemyślenia na temat filozofii i etyki w życiu człowieka autorstwa tych właśnie filozofów. W rozprawie doktorskiej Frenkla można doszukiwać się wpływów tradycji żydowskiej, wedle której człowiek dysponuje władzą odkrywania i poznawania pochodzenia nie tylko świata, ale również samego siebie. Może zatem odsłaniać prawa rządzące światem i własną egzystencją, ale jest to możliwe dopiero ze względu na motyw, którymi się jednostka kieruje – dążeniem do doskonalenia się w celu podążania w stronę Absolutu. Jest to droga optymistyczna, gdyż człowiek poznając świat, odkrywa zarazem możliwości doskonalenia samego siebie. Dlatego droga naukowego poznania jest zarazem drogą doskonalenia moralnego człowieka. Tego typu rozważania łatwo jest powiązać z filozofią Schopenhauera, który oferuje podobne rozwiązanie, które także wymaga wyrzeczeń. Przyczyna zainteresowania filozofią Schopenhauera u Frenkla wydaje się zatem dość naturalna. Znacznie trudniej jest jednak znaleźć przyczynę zainteresowania etyką Hume'a. Młody adept filozofii mógł jednak być sam zainteresowany skonfrontowaniem wyprowadzanej z metafizycznych założeń etyki Schopenhauera ze zdroworozsądkową empiryczną etyką Hume'a, pragnąc w ten sposób rozstrzygnąć nurtujące go dylematy duchowe. Całkiem jednak możliwe, że to właśnie Twardowski nakłonił swego doktoranta, aby skonfrontował racjonalistyczną teorię etyczną z etyką empiryczną. Przemawiałby za tym fakt, że etyka propagowana przez jego nauczyciela Franza Brentana była także empiryczną. Niezależnie od tego, czy takie rozumowanie jest trafne, czy też nie, rozmach rozprawy doktorskiej Frenkla jest imponujący i wyraźnie wykracza ponad standardy obowiązujące wówczas na obronach prac doktorskich, które zazwyczaj ograniczały się do poglądów zawartych w treściach jednego zaledwie artykułu. Maszynopis jego rozprawy doktorskiej liczy sobie aż 265 stron i zachował się do dzisiaj w Archiwum Obwodowym we Lwowie, dzięki

czemu jest możliwa rekonstrukcja poglądów etycznych Frenkla już od pierwszej próby nadania im charakteru naukowego. Cała praca składa się z dwóch oddzielnych części, z których tylko pierwsza dotyczy obranego tematu doktoratu, druga zaś stanowi konsekwencję własnych przemyśleń Frenkla na temat przedmiotu i istoty moralności i z tej racji muszą one zostać przedstawione oddzielnie.

2.2.1. Część historyczna dysertacji doktorskiej Karola Frenkla

Frenkel w pierwszej i głównej części rozprawy dokonał analizy porównawczej dwóch wielkich systemów etycznych odnośnie do miejsca i znaczenia uczuć sympatii i współczucia w genezie moralności. Ponieważ oba afekty są współdzielone z kimś innym, to istnieją świadectwa empiryczne, które to potwierdzają. Najważniejszym z nich jest introspekcja. O ile jednak Hume odwołuje się w swoich poglądach do psychologii, o tyle Schopenhauer do metafizyki, a więc do racji, które mogą nie dawać świadectw empirycznych. Porównanie dotyczyło więc dwóch konkurencyjnych i programowo przeciwnych ujęć tego samego zagadnienia. Najwyraźniej Frenkel uważał, że poznanie mechanizmów rządzących sferą emocjonalną człowieka dostarczy odpowiedzi na pytania dotyczące zrozumienia drogi, na której człowiek staje się coraz lepszy. Jeszcze we wstępie przyjął, że dla Schopenhauera najważniejszymi uczuciami stanowiącymi motyw do etycznego postępowania człowieka jest współczucie i cierpienie doznawane przez człowieka, a dla Hume'a dla odmiany jest nim sympatia. Założył więc, że:

Teoria stosunku sympatii i współczucia z cierpieniem do zjawisk moralnych u Hume'a i Schopenhauera właśnie z powodu skrajności w ich sformułowaniu, t.j. użycia pojęć sympatii i współczucia do rozwiązywania tych wszystkich zagadnień etycznych, które z pewnym pozorem słuszności nimi rozwiązać się dają są doskonałym punktem wyjścia dla wszelkich badań dotyczących stanowiska zjawisk sympatycznych w etyce³³.

Przy tej okazji Frenkel dostrzegł wyraźne podobieństwa pomiędzy oboma systemami etycznymi, co wiązał z tym, że obaj korzystali z tych samych źródeł, do których zaliczył filozofię Spinozy, Hobbesa oraz etyczne poglądy Hutchesona i Shaftesbury'ego. Frenkel nie znalazł żadnych przesłanek wskazujących na to, że Schopenhauer znał prace Hume'a, a powinowactwo ich poglądów wynikało jego zdaniem z tego, że wykorzystał w swojej koncepcji teorię uczuć moralnych Adama Smitha, który zbudował ją właśnie na podstawie koncepcji Hume'a. Zatem Schopenhauer korzystał z prac Hume'a nie bezpośrednio, ale w sposób zapośredniczony poprzez teorię Smitha. Jako trudność w porównywaniu obu systemów Frenkel uznał fakt, że dla Hume'a sympatia ma o wiele większe znaczenie w etyce niż współczucie dla Schopenhauera.

³³ K. Frenkel, *Sympatia i współczucie u Hume'a i Schopenhauera*, maszynopis – Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 5, Eg. xp. 379, s. 4.

Swoją pracę doktorską Frenkel podzielił aż na osiem rozdziałów, z których pierwszy zatytułował „Istota i geneza sympatii według Hume’a i Schopenhauera”. Rozważania swoje na temat roli sympatii i współczucia zamknął w trzech zagadnieniach³⁴:

1. Wpływ tych uczuć na powstanie moralności.
2. Uczucie sympatii i współczucia jako źródło ocen moralnych.
3. Uczucie sympatii i współczucia jako źródło ludzkich działań moralnych.

W jego interpretacji pojęcie sympatii u Hume’a jest używane w trzech znaczeniach, co w dzisiejszym języku naukowym nazwalibyśmy za pomocą potrójnego łańcucha: wrażenie zmysłowe, odwzajemnienie (empatia) i nastawienie³⁵. Odwołując się do prac Twardowskiego, zauważył w tym także związek czynności (przedstawienie) z wytworem (sympatia). Frenkel podważał tutaj tezę Hume’a o sympatii wzbudzonej kojarzeniem idei, odwołując się najprawdopodobniej do przemyśleń swego kolegi ze studiów doktoranckich Salomona Igla, który pisał na ten temat swoją rozprawę doktorską. Musi zatem wpierw zostać wzbudzone przekonanie, iż przedmiot darzony sympatią rzeczywiście istnieje, co uruchamia supozycję. Przy tych rozważaniach i przeprowadzonej krytyce poglądu angielskiego filozofa uderza u doktoranta doskonała znajomość współczesnej mu logiki i psychologii. Było to widoczne zwłaszcza przy analizie możliwości równoważności uczuć sympatii własnej i sympatii odwzajemnionej. Frenkel zauważył przy tym: „idea cudzej impresji może nie być dokładnem jej odbiciem, należy to twierdzenie o równości uczuć sympatycznych i oryginalnych o tyle zmodyfikować, że się stwierdzi, iż impresja sympatyczna nie jest według Hume’a równą rzeczywistej impresji oryginalnej, lecz przedstawionej”³⁶. Zatem sympatia i sympatia odwzajemniona muszą się różnić między sobą nie tylko intensywnością, ale też i swą wyrazistością, dlatego Hume wyróżniał sympatie pierwotne (proste), w tym zupełne, oraz rozszerzone. Szczególnie istotne znaczenie ma to przy odczuwaniu cudzego cierpienia. Odczuwanie cudzego cierpienia nie może być równoważne z tym, którego doświadcza osoba, której ono dotyczy. Niemniej jednak widok kogoś cierpiącego wzbudza nieomal odruchowo życzliwość wobec niego, co jest właśnie przykładem sympatii rozszerzonej.

Dla odmiany Schopenhauer mówi w zasadzie tylko o sympatiach rozszerzonych, sympatie zupełne rezerwując tylko do trzech przypadków: współczucia związanego z cudzym cierpieniem, miłości płciowej i jasnowidztwa³⁷. Schopenhauer twierdził również, że uczucia sympatii i współczucia powstawać mogą tylko w związku z cudzym cierpieniem, a zatem nie można odczuwać sympatii w związku z cudzą radością, bo ona pojawia się tylko w przypadku braku cierpienia, a zatem jako uczucie radość nie istnieje. Naturalnym zaś uczuciem, które się pojawia w związku z cudzą radością, jest

³⁴ Tamże, s. 3.

³⁵ Tamże, s. 8.

³⁶ Tamże, s. 13.

³⁷ Tamże, s. 19.

zazdrość, której przecież nie da się odwzajemniać jako sympatii. Współczucie w cierpieniu innego natomiast ma charakter aktywny, co oznacza, że mobilizuje go do działania na rzecz jego zmniejszenia lub usunięcia jego przyczyny. Pojawienie się tego uczucia jest niewytłumaczalne, bo jest ono jakby wpisane w porządek świata i pojawia się niezależnie od woli osoby go doznającej. Jak zauważył Frenkel: „Możliwość współczucia uzasadnia i tłumaczy zatem metafizyczny fakt jedności woli”³⁸, a zatem etyka Schopenhauera ma konstytutywny charakter dla całego jego systemu filozoficznego. Niemniej jednak obu myślicieli łączy także deklaracja zastosowania analizy filozoficznej przy wyjaśnianiu problemów dotyczących moralności. W podsumowaniu tego rozdziału Frenkel stwierdza, że obu porównywanych filozofów łączy przekonanie, że uczucia współczucia i sympatii mają charakter wyłącznie pozytywny, nie są bowiem egoistyczne, ale niesprowadzalne do takich uczuć. Warunkiem zaś doświadczenia takich uczuć jest poznanie, co znaczy, że osoba, która takim uczuciem jest obdarzana, rzeczywiście istnieje i coś odczuwa.

Drugi rozdział rozprawy Frenkel zatytułował „Poglądy Hume’a i Schopenhauera na przedmiot etyki”. Punktem wyjścia do rozważań podjętych w tym rozdziale było sprowadzenie do wspólnego mianownika obu koncepcji:

Według obu etyka jest nauką eksplikatywną; przedmiotem jej nie moralność być powinna, lecz faktycznie uznawana tj. potoczne wartościowania i oceny etyczne oraz działania moralne, zadaniem jej wyjaśnienie tych faktów tj. sprowadzenie ocen etycznych do podstawowych ogólnych zasad oceny, wykrycie źródła oceny oraz określenie przyczyn moralnego postępowania³⁹.

Podstawową zaś różnicą dzielącą obu filozofów był status etyki, bo Hume uznawał ją za naukę praktyczną przez to, że miała praktyczne zastosowania, dla Schopenhauera zaś było to absurdem, gdyż etyka może być tylko nauką teoretyczną. Kolejną zaś różnicą było usytuowanie powinności, gdyż u Hume’a odgrywały one kluczową rolę, a dla Schopenhauera etyka była całkowicie bezinteresowna, nikomu nic nie narzucająca. Frenkel dostrzegał też, że Hume zainicjował traktowanie etyki jako „psychologii uczuć moralnych”⁴⁰, czyli w dzisiejszym rozumieniu był prekursorem emotywizmu. Tym samym wartości są wytworami uczuć, a wszelka działalność wychowawcza w zakresie etyki sprowadza się do wypracowania odpowiednich środków, które by skłaniały do osiągnięcia tych wartości. Frenkel ominął problem zarysowujący się w filozofii Hume’a dotyczący stosowania przez niego terminów „nauka o moralności” i „etyka”, traktując je jako synonimy i używając zamiennie, co jednak nie znajduje wystarczającego uzasadnienia w pracach angielskiego filozofa. Zauważył natomiast, że obaj filozofowie też szukali uzasadnień empirycznych dla swych koncepcji, choć system Schopenhauera Frenkel określił jako „dogmatyczno-dedukcyjny”, a zatem niepotrzebujący uzasadnień

³⁸ Tamże, s. 23.

³⁹ Tamże, s. 25.

⁴⁰ Tamże, s. 27.

w faktach. Niemniej jednak uznał, że można przeprowadzać analizę porównawczą obu systemów, gdyż: „Za zadanie etyki uważają zaś obaj uzasadnianie moralności tj. wyszukanie podstawy waloru danych wartości etycznych, wykrycie źródeł etycznych wartościowań oraz psychologiczne wytłumaczenie możliwości działań moralnych”⁴¹.

Kolejny rozdział rozprawy został zatytułowany „Udział sympatii i współczucia w źródle moralności według Hume’a i Schopenhauera”, w którym autor skoncentrował swoją uwagę na trzech problemach:

1. Zagadnienie przyczyn powstania moralności tj. przyczyn zjawienia się w rozwoju ludzkości zjawisk moralnych po raz pierwszy i ustalenia pewnych form postępowania moralnego;
2. Problem źródła wartościowania i ocen etycznych;
3. Źródła działań moralnych⁴².

Istotne dla właściwej prezentacji tych zagadnień było rozgraniczenie faktów psychicznych od moralnych. W interpretacji Frenkla wszystkie fakty moralne są faktami psychicznymi, co zresztą podkreślał sam tytuł przyjęty dla jego dysertacji.

Punktem wyjścia dla analizy poglądów Hume’a była jego definicja tego, co zwie się moralnym, a są to: „działania i właściwości budzące w bezinteresownym widzu specjalne uczucia zadowolenia i zdolne do wzbudzenia miłości dla ich podmiotów (wzgl. w tych dumy)”⁴³. W konsekwencji tego określenia Hume wyodrębnił pięć rodzajów przedmiotów moralnych, do których zaliczał:

1. działania i właściwości charakteru pożyteczne dla posiadającego lub wykonującego je,
2. dla innych,
3. bezpośrednio przyjemne dla ich podmiotu,
4. dla innych,
5. dobre społecznie⁴⁴.

Warunkiem tego, aby były oceniane moralnie, jest ich nieszkodliwość społeczna. Tymczasem Schopenhauer dzieli takie przedmioty tylko na dwie grupy, na niepołączone z krzywdą innych oraz pomocne dla innych. Frenkel sprowadził w swoim wywodzie klasyfikację Hume’a do takich samych dwóch grup, przyjmując, że w tej kwestii ich podziały w zasadzie się nie różnią. To podobieństwo wynika z faktu, że obaj filozofowie doszukują się źródeł moralności w popularnej za ich czasów teorii umowy społecznej, przy czym Hume wprowadza jeszcze etap pośredni, którym są naturalne relacje panujące w rodzinie. Ewidentną słabość takiego rozwiązania widać w kwestii źródeł prawa, czyli poczucia sprawiedliwości, bo zdaniem angielskiego filozofa ludzie stosują się do prawa w nadziei, że inni też tak samo będą postępować. Takie przekonanie kształtuje się pod wpływem uczuć sympatycznych, co w duchu Hobbesa łączy

⁴¹ Tamże, s. 29.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 30.

⁴⁴ Tamże, s. 31.

własny egoistyczny interes z interesem zbiorowości społecznej. Schopenhauer natomiast źródeł sprawiedliwości doszukuje się w epoce przedspołecznej, gdy nie istniały jeszcze żadne zakazy ani nakazy, a więc ludzie swą wolą wkraczali w obszar działania woli innych, generując konflikty, próbując narzucać swą wolę. W efekcie tego pojawia się cierpienie, co wzbudza współczucie takich naruszcycieli. W ten sposób gwarantem sprawiedliwości staje się sumienie i współczucie innym. „Źródłem zatem powstania sprawiedliwości jest według Schopenhauera miłość własna i współczucie z cierpieniem innych oraz rozum jako źródło poznania przyczyn zła stanu bezprawnego i sposobów zaradzania mu”⁴⁵. Schopenhauer nazywa to jednak sprawiedliwością pozorną, bo prawdziwa jest tylko sprawiedliwość moralna opierająca się wyłącznie na współczuciu z cierpieniem, przez co jest zupełnie bezinteresowna. W sensie genetycznym jest ona wtórna do sprawiedliwości pozornej, bez której nie może powstać i się rozwijać. W konsekwencji Frenkel podsumowuje: „Przyczynami powstawania form działania pozytywnie altruistycznego jest u Hume’a podwójna sympatia lub życzliwość oraz egoizm, według Schopenhauera współczucie z cierpieniem, lecz też uczucia egoistyczne”⁴⁶. Takie ujęcie pozwalało zatem analizować na jednej płaszczyźnie oba systemy etyczne.

Moralnymi stają się zarówno dla Hume’a, jak i Schopenhauera tylko działania nie-egoistyczne, czyli bezinteresownie podejmowane dla innych. Nie zmienia tego fakt, że źródeł pozytywnego altruizmu obaj filozofowie doszukują się w innych dyspozycjach psychicznych i społecznych. Bez pozytywnego altruizmu nie ma działań moralnych, ale żeby być w stanie nim się kierować, potrzebny jest punkt wyjścia w postaci egoizmu. W rozumowaniu Frenkla przewija się stąd cała gama uczuć ludzkich, które dzięki ludzkiej racjonalności przeradzają się w uczucia motywujące do działań moralnych.

W dalszej kolejności Frenkel zajął się wskazaniem źródeł wartościowań i ocen etycznych u obu analizowanych filozofów. Ponieważ żaden z nich nie sformułował własnych definicji wartościowania oraz oceny moralnej, musiał to zrobić sam. Jego definicja oceny etycznej była bardzo prosta: „Przez ocenę etyczną rozumiem sąd orzekający moralność lub niemoralność o konkretnych przedmiotach”⁴⁷. Natomiast definicja wartościowania była rozbudowana:

Przez wartościowania etyczne rozumiem sądy orzekające moralność lub niemoralność o takich ogólnych przedmiotach które stawszy się konkretnymi lub cechami konkretnych są przedmiotami oceny etycznej lub cechami, dzięki którym posiadaniu posiadające je konkretne przedmioty stają się przedmiotami oceny etycznej⁴⁸.

Zarówno Schopenhauer, jak i Hume sprowadzali ten proces do odróżnienia tego, co etycznie dobre, od tego, co złe. Nie mogąc odwołać się do któregoś z analizowanych

⁴⁵ Tamże, s. 37.

⁴⁶ Tamże, s. 39.

⁴⁷ Tamże, s. 42.

⁴⁸ Tamże, s. 42-43.

filozofów, Frenkel przeprowadził własną rekonstrukcję ich poglądów dotyczących tych kwestii, korzystając z rozróżnień Twardowskiego z jego pracy *O czynnościach i wytworach*. Doszedł do wniosku, że zarówno Hume, jak i Schopenhauer odrzucali możliwość wartościowania i oceniania etycznego według racji rozumowych. Dlatego te procesy są determinowane przez ludzkie emocje. Frenkel wytknął tu Schopenhauerowi niekonsekwencję w jego poglądach, bo jego droga do doskonałości moralnej zakłada wygaszenie emocji.

To, że istnieje moralność, obaj analizowani filozofowie wiązali z naturą ludzką, choć dochodzili do tego przekonania z zupełnie innych pozycji. Natura ludzka zaś jest wspólna wszystkim ludziom i przez nią może istnieć moralność. Wszyscy zatem ludzie mają naturalną skłonność do działań moralnych. Hume wskazywał jako źródło takiego nastawienia cechy ludzkich charakterów dzięki dążeniu do pożytku dla siebie lub dla innych, względnie dla społeczeństwa oraz zdolność do wzbudzania uczucia przyjemności własnej lub u innych⁴⁹. Właśnie takie nastawienia pozwalają oceniać i wartościować przedmioty etyczne. Jest to zatem zbiór przedmiotów zdolnych wzbudzać ludzkie uczucia. Związek wartościowania i oceniania z emocjami jest zatem oczywisty, bo gdyby instancją taką był rozum, nie byłoby mowy o bezinteresowności, co zgodnie podkreślają i Hume, i Schopenhauer jako warunek etyczności. Frenkel zapewne niezamierzenie przedstawił przy tej okazji konflikt pomiędzy bezinteresownością a związkiem przyczynowo-skutkowym łączącym w procesie poznania czynności z wytworami. Wybrnął z tego problemu, uznając, że uczucia nie podlegają pełnej kontroli rozumu. Problem ten nie występuje jednak w przypadku filozofii Schopenhauera, który zakłada, że podstawą wartościowań i ocen moralnych jest „intuicyjne, uczuciowe poznanie tożsamości bytu”⁵⁰. W ten sposób niejako automatycznie rozwiązany byłby problem zróżnicowania ocen etycznych wydanych przez jednostki, bo oceny i wartościowania oddawałyby stopień ich identyfikacji z wszechbytem, co w zasadzie umożliwia ich nieskończoną wielość. Stanowi to konsekwencję tego, że wszyscy ludzie są zdolni do odczuwania współczucia w obliczu cudzego cierpienia. Hume także starał się sprowadzić ludzkie wartościowania i procesy oceniania do wspólnej podstawy, uznając, że ich „równomierność i powszechność” wykazuje, że są dyspozycjami naturalnymi, co jednak nie przesądza o tym, że każdy postępuje tak samo, gdyż zależy to od wrażliwości, czyli dyspozycji do sympatyzowania z innymi. To wszystko jednak nie zmienia faktu, że źródła ludzkiego oceniania i wartościowania są co najmniej w znacznej mierze niezależne od rozumu, co sferę emocjonalną u każdego człowieka automatycznie czyni autonomiczną instancją.

⁴⁹ Tamże, s. 48.

⁵⁰ Tamże, s. 52.

W dalszej kolejności Frenkel zajął się problemem uchwycenia źródeł moralnego postępowania w systemach etycznych obu analizowanych filozofów. Stwierdził wówczas istotne różnice dzielące ich poglądy, gdyż:

Moralnymi bowiem są według Hume'a działania będące wyrazem pewnej stałej właściwości charakteru o tendencji pozytywnej lub bezpośrednio przyjemnej dla działającego lub innych, a nieszkodliwe społecznie oraz działania pozytywne społecznie; według Schopenhauera zaś tylko te z nich, które są motywowane względem na dobro innych⁵¹.

Konsekwencją takiego ujęcia jest sprowadzenie ich stanowisk w tej kwestii do wspólnego mianownika:

Źródłem postanowień, a pośrednio działań mogą być według obu autorów dyspozycje uczuciowe (sprawiające, że dany motyw może się stać przyczyną) i popędy. Wnoszą stąd obaj, że jeśli działania moralne mają być możliwe muszą istnieć w naturze ludzkiej dyspozycje sprawiające, że działania moralne lub ich cele, mogą być odczute jako zadawalające, że muszą istnieć dyspozycje skłaniające do moralnego działania⁵².

Dyspozycja taka ma charakter ogólny, co znaczy, że charakteryzuje każdego człowieka. W przypadku systemu Hume'a rodzi to jednak pytanie o przyczyny zachowań altruistycznych, gdyż nie wydaje się, aby celem postępowania człowieka miało być sprawianie przyjemności innym. Angielski filozof założył więc, że dyspozycje do zachowań altruistycznych są pierwotne, czyli pojawiły się razem z egoizmem, a ich źródłem jest egoizm, co znaczy, że sprawiając przyjemność innym, pragnie się odwzajemnienia, czyli swoistej nagrody. Taką nagrodę się otrzymuje, bo zdaniem angielskiego filozofa jest nią zadowolenie z dokonania czynu altruistycznego. Podobnie jest w przypadku powstrzymania się od dokonania czynu krzywdzącego innych. Natomiast Schopenhauer rozwiązuje ten problem, wprowadzając jako źródło motywu podstawę dostateczną, stanowiącą przyczynę motywu, który rodzi się jako wypadkowa samoświadomości i rozsądku. Ponieważ jest to łańcuch przyczynowo-skutkowy, to następstwo jest jakby wpisane w porządek świata, byłoby zatem konieczne, gdyż jest nieusuwalną właściwością każdej osoby zdolnej do odczuwania cudzego cierpienia. W takim rozumowaniu ujawnia się jednak problem wolności jednostki, która w każdym działaniu moralnym powinna być wolna. Schopenhauer, aby uniknąć takiego dysonansu, wprowadził rozróżnienie wolności moralnej od intelektualnej⁵³. Tylko rozum jest całkiem wolny, a nie ludzkie działania moralne.

Problem istnienia obowiązków moralnych obaj filozofowie analizowani przez Frenkla rozwiązyali za to w odmienny sposób. „Uczucie powinności sprowadza się według Hume'a zatem do uczucia egoistycznego powstającego wskutek udzielenia się uczuć pragnienia uniknięcia pewnych skutków wynikających z nieposiadania pewnych

⁵¹ Tamże, s. 56.

⁵² Tamże, s. 56-57.

⁵³ Tamże, s. 69.

właściwości”⁵⁴. Dla odmiany Schopenhauer rozdzielał obowiązek od powinności, zakładając, że powinność jest „uczuciem powstającym z obawy kary lub nadziei nagrody i jako takie może skłonić do działania, działanie takie jednak będąc motywowane egoistycznie nie jest moralne”⁵⁵.

W podsumowaniu trzeciego rozdziału Frenkel zauważa, że zasadnicza różnica pomiędzy etyką Schopenhauera polega na tym, że Hume nie potrzebuje metafizyki do uzasadnienia swej etyki, a Schopenhauer ją z niej właśnie wyprowadza. W szczegółach zaś różnice pomiędzy nimi nie wydają się rażące. Schopenhauer, aby uniknąć sprzeczności pomiędzy wolnością woli a zdeterminowaniem przez nią postępowania moralnego, co skutkuje ograniczeniem odpowiedzialności, wprowadził założenie, że „wola stwarza charaktery w wolnym akcie w ten sposób, że w nie wchodzi, staje się nimi”⁵⁶. Frenkel skwitował takie rozwiązanie krótko – jako nieporozumienie, gdyż w rezultacie powstaje indywidualność zbiorowa, co jest absurdem. W efekcie źródłem działań moralnych dla Hume’a jest uczucie, a dla Schopenhauera wola, która stanowi źródło uczuć, co skutkuje podobieństwem obu koncepcji.

Czwarty rozdział to „Znaczenie sympatii i współczucia z cierpieniem dla fundamentu etyki i moralności według Hume’a i Schopenhauera”. Frenkel rozpoczął od wyjaśnienia, czym się różni źródło od fundamentu moralności. Problem zaś wynikł z tego, że obaj filozofowie wprowadzili do swych koncepcji termin „fundament moralności”. Frenkel zauważył, że obaj rozróżniają fundament wartości etycznych od fundamentu moralności. Dla jasności prowadzonego wywodu sam zdefiniował to, czym jest fundament wartości etycznych: „przez fundament wartości etycznych rozumiem ostateczną podstawę uzasadniającą prawdziwość wartościowań etycznych w ten sposób, że upodstawia walor etyczny jego przedmiotów, używa im go na podstawie ich stosunku do niej”⁵⁷. Oznacza to, że bez tego fundamentu przedmiot nie może posiadać wartości. Fundamentem tego rodzaju nie mogą być inne wartości etyczne. Wyrażnie ukazuje się w tym wywodzie zbieżność z systemem etycznym opracowywanym przez Henryka Elzenberga, który wyróżnił wartości perfekcyjne, mające wartość same przez się, co znaczy, że nie potrzebują żadnego uzasadnienia, oraz wartości użyteczne, służące czemuś, a stąd mają swoje uzasadnienie. Wartości perfekcyjne są niestopniowalne, a więc maksymalne i stanowią źródło wszystkich obowiązków moralnych⁵⁸. Frenkel założył istnienie analogicznego podziału, z tym że uzasadniał to istnieniem dwóch rodzajów fundamentów wartości moralnych: wewnętrznego, co znaczyło, że wartości tego rodzaju są nimi same przez się, czyli uzasadniają się same, i zewnętrznego, stanowiącego owo coś nadające przedmiotom wartość moralną.

⁵⁴ Tamże, s. 71.

⁵⁵ Tamże, s. 73.

⁵⁶ Tamże, s. 74.

⁵⁷ Tamże, s. 80.

⁵⁸ Zob. np. H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 253-254.

Przy tej okazji Frenkel spróbował zdefiniować, czym jest wartość moralna oraz wartość etyczna. Podjęcie takiej próby w pierwszej pracy naukowej pisanej przez młodego adepta nauki zasługuje nie tylko na uznanie, ale jest przede wszystkim dowodem ponadprzeciętnych jego możliwości intelektualnych. I tak:

pojęciem wartości moralnej proponuję oznaczać te tylko te wartości, które pomyślane jako coś konkretnego mogą być przedmiotami dodatniej oceny etycznej, wyrażeniem wartości etycznej te wartości, które same nie mogą stać się przedmiotami oceny etycznej, lecz ze względu na swój stosunek, do których coś innego jest oceniane etycznie dodatnio lub ujemnie⁵⁹.

Choć w tych definicjach zauważalny jest błąd logiczny *idem per idem*, to jednak w całej pracy łatwo zauważyć konsekwentne kształtowanie się własnych poglądów Frenkla na moralność i przedmiot etyki naukowej. O ile początkowo koncentrował się na wiernym przedstawianiu poglądów Hume'a i Schopenhauera, o tyle w miarę tych studiów zaczął oceniać ich systemy, nie szczędząc krytyki, a niekiedy także precyzując ich wywody o treści, które jego zdaniem powinny w nich się znaleźć. Frenkel przeprowadził także zgodnie ze swoimi definicjami podział systemów w etyce na heteronomiczne, które mają za podstawę wartości etyczne, oraz autonomiczne mające za podstawę wartości moralne. Był to jego własny podział, który zachowuje aktualność do dzisiaj.

Frenkel w dość skomplikowany sposób starał się także przedstawić różnice pomiędzy źródłem, fundamentem i kryterium etycznym. W jego mniemaniu:

podczas gdy źródło jest czemś, z czego wartościowania pochodzą jest przyczyną powstawania wartościowań, tem, co ma tłumaczyć fakt ich istnienia, fundament jest tem, co stwarza i uzasadnia ich prawdziwość przez upodstawienie waloru etycznego ich przedmiotów, który one o nich orzekają (a więc od którego istnienia lub nieistnienia zależy lub prawdziwość lub fałszywość). Od kryterium różni się zaś fundament tem, że podczas gdy kryterium jest tylko podstawą orzeczenia, że coś jest wartością, to coś, jest nią dzięki niemu, kryterium uzasadnia trafność wartościowań tem, że poświadcza wartościowość ich przedmiotów, fundament tem, że ją stwarza. Można też różnicę ich wyrazić stosunkiem do wartości jeszcze tak: wartości są zależne od swego fundamentu nie będąc zależne od kryterium, może coś bowiem być wartością nie mając kryterium swego waloru, nie może nią jednak być nie mając fundamentu⁶⁰.

Według Hume'a jest pięć wartości etycznych: „1. pożytek posiadającego dane własności, 2. innych, 3. bezpośrednia przyjemność posiadającego lub 4. innych, 5. dobro powszechne”⁶¹ i to one zdaniem Frenkla stanowią wewnętrzny fundament jego etyki. Przy tej okazji krytykuje Hume'a za to, że upierał się przy tym, że jego system etyczny jest autonomiczny, gdy tymczasem same wartości wskazane przez niego jako podstawowe wskazują, że jednak jest heteronomiczny. Specjalnie po to, aby uratować autonomiczność swej etyki, Hume wprowadził kategorię bezstronnego obserwatora (w tłumacze-

⁵⁹ K. Frenkel, *Sympatya i współczucie u Hume'a i Schopenhauera*, s. 80.

⁶⁰ Tamże, s. 81.

⁶¹ Tamże, s. 81-82.

niu Frenkla – widza), który odczuwa zadowolenie z cudzych działań pozytywnych moralnie. O takim zaklasyfikowaniu tego systemu etycznego decyduje jednak to, że wszystkie wartości etyczne dadzą się wywieść z wartości powszechnego dobra, a więc są pochodne, a przez to nie mogą być wartościami moralnymi. Również Humeowska definicja oceny etycznej nie pozwala na inne jej zaklasyfikowanie, gdyż przyjął on definicję traktującą ocenę etyczną „jako równomiernego i bezinteresownego uczucia, które gdyby oceniano się etycznie ze względu na dobro własne nie byłoby bezinteresownym”⁶². Z tej racji Frenkel uznał, że fundamentem wewnętrznym etyki Hume’a jest dobro ogólne, a stąd sympatia ekstensywna ma w niej znaczenie podstawowe, gdyż to ona stwarza wartość etyczną dobra społecznego. Frenkel słusznie zarzuca w tym miejscu Hume’owi, że w ten sposób gubi wartościotwórczą rolę uczuć.

Natomiast dla Schopenhauera wartością podstawową jest zaprzeczenie woli. Z tej racji fundamentem wartości etycznych nie jest u niego dobro innych, ale współczucie z cierpieniem. Wartościami etycznymi są bowiem dla niego uczucia sprawiedliwości i miłości ze względu na swój stosunek do współczucia i cierpienia. Mogą one stać się też wartościami moralnymi, ale tylko wówczas, jeśli są wytworami współczucia z cierpieniem, gdyż wtedy nie potrzebują żadnego uzasadnienia. Ogólnie rzecz ujmując, problem fundamentów, źródeł i kryterium u Schopenhauera był znacznie prostszy do wyłożenia niż w przypadku Hume’a. Frenkel opisał to lapidarnie:

Współczucie z cierpieniem jest dlatego wartością moralną, że wyraża identyczności istoty wszechrzeczy, fakt zatem tej identyczności jest podstawą, fundamentem etycznego waloru współczucia z cierpieniem, jako swego wyrazu, a przez to jest fundamentem całego opartego na wartości współczucia systemu etycznego Schopenhauera⁶³.

W tym wszystkim ujawnia się jednak problem, bo jeśli współczucie jest wartością, to musi istnieć jakieś uczucie jako jej podstawa. Frenkel dla uniknięcia tego dylematu ujawniającego się w tym, że raz jest fundamentem wartości, a raz samą wartością, wprowadza do swej interpretacji właśnie takie dwa sposoby jego rozumienia. Rozważania nad fundamentami wartości etycznych i moralnych doprowadziły Frenkla do wniosku, że system etyczny Schopenhauera jest zbudowany na dwóch fundamentach:

Identyczność istoty bytu jest podstawą tylko etyki współczucia, podstawą waloru tylko cnót sprawiedliwości i miłości, nie jest jednak fundamentem moralności zaprzeczenia woli. Zaprzeczenie woli jest wartością moralną nie dlatego, że wola jest istotą wszechrzeczy, lecz dlatego, że zaprzeczenie woli jest jedynym środkiem do usunięcia cierpienia, koniecznego przy trwaniu woli, cierpienie bowiem jest ugruntowane w istocie woli; jest związane nierozłącznie z stanowiącym jej istotę, wiecznym pragieniem, niemożliwym do zaspokojenia⁶⁴.

⁶² Tamże, s. 84.

⁶³ Tamże, s. 91.

⁶⁴ Tamże, s. 97.

Inaczej mówiąc, Frenkel ze względu na różne fundamenty wyodrębnił w systemie Schopenhauera etykę zaprzeczenia oraz etykę współczucia. Ta pierwsza jest egoistyczna, gdyż dotyczy tylko podmiotu zaprzeczającego, a druga altruistyczna i powszechna. Dlatego Frenkel zarzucił Schopenhauerowi, że te etyki są niezgodne ze sobą, gdyż celem etyki współczucia nie jest zaprzeczenie, ono pojawia się z zupełnie innych powodów. Dlatego Frenkel stwierdził:

Przez zmniejszanie bowiem cierpienia innych utwierdza się w nich wola do życia, a przez to zwiększa się ich cierpienie, działa się więc niemoralnie zarówno ze stanowiska etyki zaprzeczenia, jak i współczucia (ze stanowiska tej ostatniej tylko obiektywnie, przez dobranie złych środków). To jest główna niezgodność między etyką zaprzeczenia, a współczucia⁶⁵.

Frenkel zauważył też koincydencję pomiędzy etyką Spinozy i Schopenhauera co do znaczenia uczuć w sferze moralnej, która jednak kończy się w momencie, w którym Schopenhauer przyjmuje za wartość moralną współczucie z cierpieniem, bo dla Spinozy litość jest uczuciem niegodnym człowieka. Współczucie z cierpieniem innych niczego w jego mniemaniu bowiem nie zmienia, dopiero działanie na rzecz jego zniesienia jest moralne. Sama litość natomiast jest określana jako uczucie nieludzkie, bo pozwala być obojętnym na przyczynę cudzego cierpienia. Frenkel znalazł też wyjaśnienie sprzeczności obu etyk wyodrębnionych przez niego w systemie Schopenhauera:

Pesymizm nie pozwolił Schopenhauerowi na uczynienie dyspozycji do bezinteresownego i równomiernego współczucia skłonnością wspólną wszystkim ludziom; nie wydawało mu się też wystarczającym uzasadnienie słuszności uczucia, w którym i dzięki któremu daną jest wartość pomagania innym i nie krzywdzenie innych z współczucia z ich cierpieniem – faktem jego powszechności⁶⁶.

Na zakończenie czwartego rozdziału Frenkel dokonał analizy porównawczej systemów etyki Hume'a i Schopenhauera, biorąc pod uwagę ich komponent aksjologiczny. Za podobieństwo uznał to, że wartości etyczne u obu filozofów są „upodstawione” na uczuciach. Ale najważniejszym podobieństwem jest fundament ich etyk, który ma charakter teleologiczny, bo moralność służy u nich jako droga do osiągnięcia szczęścia. Natomiast różnice w pozostałych zagadnieniach dotyczących moralności są nieprzezwyciężalne.

Piąty rozdział swej rozprawy doktorskiej Frenkel zatytułował „Fundament moralnego postanawiania i działania”. Już na wstępie wyjaśnił:

Przez wyrażenie „fundament moralnego postanawiania i działania” rozumiem motyw lub zespół motywów, pozostający w takim stosunku do moralnych postanowień, iż jest wykluczoną tym stosunkiem możliwość motywowania przez nie innych, niż moralnych postanowień, t.j. motyw lub zespół motywów wystarczający zawsze do uczynienia postanowienia nim omotywa-

⁶⁵ Tamże, s. 102.

⁶⁶ Tamże, s. 104.

nego moralnem, przyczem warunkiem bycia danych możliwych motywów fundamentem jest niemożliwość rzeczywistego powodowania przez nie postanowień⁶⁷.

Tak rozumiany fundament jest motywem wystarczającym, ale nie koniecznym. Przy tej okazji Frenkel przeprowadził prawdziwą żonglerkę terminologiczną, niepotrzebnie gmatwając problem, gdyż dałoby się go wyjaśnić na znacznie prostszej drodze bez potrzeby przeprowadzania zawiłego i długiego wywodu. Co istotne, wywód ten był prawdziwym pokazem erudycji Frenkla, bo nie miał w zasadzie nic wspólnego z poglądami Hume'a lub Schopenhauera. Istotnym zastrzeżeniem ważnym dla wyjaśnienia tytułowego terminu była uwaga Frenkla: „Stosunek moralnych postanowień do ich fundamentu musi być stosunkiem jednoznacznego przyporządkowania tylko w kierunku od fundamentu do postanowień nie zaś też w odwrotnym”⁶⁸. Przechodząc do analizy systemów Hume'a i Schopenhauera w kwestiach podjętych w tym rozdziale, Frenkel przyjmuje, że współczucie i sympatia mogą być traktowane analogicznie, ale wpierw trzeba zbadać ich stosunek do zjawisk moralnych. Formuluje w tym celu trzy problemy, a w zasadzie warunki takiego ich potraktowania:

1. czy motywowanie przez te uczucie jest według porównywanych autorów niezbędnym warunkiem moralności postanowień, t.j. czy według nich tylko postanowienia przez te uczucia motywowane mogą być moralnemi;
2. czy uczucia te motywują według nich wystarczająco moralność powodowanych przez siebie postanowień, t.j. czy są takimi, iż nie mogą spowodować innych niż moralnych postanowień i działań, że możliwość powodowania innych, niż takich jot ich istotą wykluczona;
3. po trzecie wreszcie, czy uczucia te mogą same bez pomocy innych czynników być przyczynami działań moralnych, t.j. czy nie jest wykluczoną prawem ludzkiej woli i działania możliwość wywoływania przez to uczucia postanowień i działań⁶⁹.

Stąd tylko działania wynikające z fundamentu moralnego mogą być moralne. Rozpatrując oba systemy etyczne sformułowane przez tych filozofów, uznał, że ich podobieństwa wynikają z ich egoistyczno-eudajmonistycznych fundamentów. Ostatecznie też w tym rozdziale Frenkel uznał, że etyka Schopenhauera w kwestiach uzasadniania stabilności fundamentów etycznych jest mniej skomplikowana od systemu Hume'a.

Dalszy ciąg podjętych rozważań stanowi kolejny rozdział dysertacji zatytułowany „Znaczenie sympatii i współczucia dla kryterium oceny etycznej u Hume'a i Schopenhauera”. Po pierwszych rozdziałach poświęconych głównie prezentacji w kontekście historycznym oraz warstwy merytorycznej systemów etyki Hume'a i Schopenhauera rozprawa Frenkla przybrała charakter analityczny. Jest to wyraźnie zaznaczone od momentu, gdy Frenkel zaczął snuć rozważania o źródłach,

⁶⁷ Tamże, s. 106.

⁶⁸ Tamże, s. 110.

⁶⁹ Tamże, s. 111.

fundamencie oraz o kryterium wartości i ocen etycznych. Nic zatem dziwnego, że rozdział ten otwiera definicja kryterium oceny etycznej:

Kryterium oceny etycznej może być albo stosunek ocenianych przedmiotów do przedmiotów wartościowań etycznych, które zależnie od tego, co jest przedmiotem ostatnich, jest stosunkiem zgodności lub niezgodności, odpowiedniości lub nieodpowiedniości (środka do celu), posiadania lub nieposiadania cech oznaczonych jako etyczne, albo bezpośrednie uczucie moralności albo niemoralności (intuicyjne kryterium oceny etycznej)⁷⁰.

W tym punkcie, co do istoty samego kryterium istnieje zgodność pomiędzy oboma filozofami. Różnią się jednak w kwestii umiejscowienia instancji rozstrzygającej ocenę. Wedle Schopenhauera ma ona charakter obiektywny, a według Hume'a subiektywny, gdyż wydający sąd występuje zarazem jako przedmiot i podmiot oceny. Stało się to możliwe poprzez wprowadzenie kategorii bezstronnego obserwatora, który może odgrywać naraz obie te role.

Frenkel przeprowadzał dogłębną analizę pojęć wykorzystywanych przez obu filozofów dla uzasadnienia spójności ich systemów etycznych. Dla przykładu, w przypadku Schopenhauera powtarzał niejako jego rozumowanie dotyczące powodów, dla których wprowadzone przez niego pojęcia miałyby być uznawane za podstawę moralności:

Widzieliśmy bowiem, że kryterium moralności działań jest dla Schopenhauera bądź pochodzenie a współczucia, bądź zaprzeczanie przez nie woli moralności charakterów posiadanie skłonności do współczucia z cierpieniem. To zaś nie wystarcza, powstaje naturalnie pytanie; dlaczego coś, co pochodzi z współczucia jest czymś moralnym, pytanie o walor kryterium oceny. Schopenhauer odpowiada, że dlatego, iż współczucie z cierpieniem jest czymś moralnym⁷¹.

Aby ten problem wyjaśnić, Frenkel odwołuje się do teleologii, co powoduje, że oba porównywane systemy etyczne zostają ponownie sprowadzone do wspólnego mianownika. Ostatecznie bowiem celem działania człowieka jest osiągnięcie szczęścia, gdyż ono jest niestopniowalne, jest wartością samą przez się. Różnica pomiędzy Hume'em a Schopenhauerem w tej kwestii sprowadza się do skali, bo pierwszy mówi o szczęściu w skali społecznej, podczas gdy drugi mówi tylko o indywidualnym.

Przedostatni rozdział rozprawy Frenkla jest obszerny treściowo, a dotyczy problemu wzajemności, co w pracy nazwano „odpłatą etyczną”. Tytuł rozdziału to „Znaczenie sympatii i współczucia dla odpłaty etycznej według Hume'a i Schopenhauera”. Frenkel już na wstępie przedstawił problem w nieco zawiły sposób:

Rezultat porównania poglądów Hume'a i Schopenhauera na odpłatę etyczną przedstawia się po zabstrahowaniu od różności wynikającej z przyjęcia przez Schopenhauera pozazjawiskowej, w której rozwiązanie Hume się nie udaje następująco: ani Hume, ani Schopenhauer nie uznają istnienia odpłaty w znaczeniu ścisłej odpowiedniości moralności i szczęśliwości (scil. w świecie zjawiskowym). Na tem jednak kończy się podobieństwo między nimi. Hume bowiem sądzi, że

⁷⁰ Tamże, s. 122-123.

⁷¹ Tamże, s. 129.

przy równych warunkach moralny jest szczęśliwszy, niż pozbawiony uczuć moralnych, działanie moralne powoduje więc więcej szczęścia niż niemoralne, w każdym razie, że posiadania moralnych uczuć, jak i działanie moralne przynosi przyjemność, posiadanie niemoralnych skłonności i niemoralne działanie – przykreść. Schopenhauer jakkolwiek chciałby tak sądzić, nie może tak sądzić, jemu pozostaje możliwość twierdzenia tylko, że człowiek posiadający dyspozycję do współczucia działał niemoralnie cierpiałby więcej, niż jeśli działał moralnie, t.j. jak mu współczucie nakazuje. Człowiek jednak pozbawiony tej dyspozycji nie musi być dzięki temu mniej szczęśliwy, niżby był gdyby je posiadał. Być może, aż takie tylko znaczenie ma i odpłata etyczna u Hume'a, że twierdzenie o związku moralności z szczęśliwością dotyczy się tylko działania takich ludzi, którzy przykreść niemoralności mogą odczuć, t.j. ludzi posiadających stosunkowo silne dyspozycje etyczne⁷².

Dalej jednak Frenkel zastrzega, że jego analiza dotyczy tylko uczuć wynikających z sympatii bezinteresownych, które wyzwalają współodczuwanie przyjemności i zadowolenia z podjętych działań moralnych dla innego. Czynnikiem zakłócającym takie proste odczuwanie jest to, że dzięki uczuciu sympatii odtwarza się cudze uczucia, które wcale nie muszą dostarczać poczucia zadowolenia z podejmowanego działania. W takim przypadku cudze zadowolenie może nawet być odczuwane jako coś przykrego dla własnej osoby. Frenkel zauważył też, że nie można zakładać istnienia trwałego związku pomiędzy charakterami moralnymi i niemoralnymi a odczuwaniem przyjemności lub przykreści. Związek taki bowiem ujawnia się dopiero w działaniu. Nie znaczy to jednak, że działania się podejmuje, oczekując odpłaty, bo obaj analizowani filozofowie zakładają przecież jako moralne działania bezinteresowne.

Frenkel zauważył też, że w etyce Hume'a działania podejmowane z uwagi na przyszłą odpłatę też są moralne, ale ich wartość jest niższa niż tych całkowicie altruistycznych. Poglądy obu filozofów w tej kwestii są zbieżne, bo u Schopenhauera oczekiwanie odpłaty jest motywem egoistycznym, a więc też jest niżej oceniane. Frenkel odrzucił też możliwość istnienia odpłaty ze względu na istnienie „sprawiedliwości światowej”, bo taka możliwość może się nasuwać zarówno z analiz systemu Schopenhauera, jak i Hume'a. Istnienie takiej instancji przeczyłoby w ogóle możliwości formułowania ocen moralnych, bo są one moralne właśnie przez to, że są autonomiczne, altruistyczne i bezinteresowne. Była to dla niego również okazja do skrytykowania etyki Kanta, gdyż jego system etyczny zawierał takie założenie. Krytyka systemu Kantowskiego w wykonaniu Frenkla była subtelna, bo wynikała z jego analiz pojęć i zasad etycznych stanowiących jego fundament, gdyż

celem moralnej woli jest wszystko to, do czego można dążyć zgodnie z powszechnością prawa etycznego. Z tego zaś wynika, że choćby najwyższe dobro było czemś, do czego dążyć nakazuje prawo etyczne możliwość jego nie jest warunkiem uprawnienia prawa etycznego, najwyższe dobro nie jest bowiem jego jedynym przedmiotem⁷³.

⁷² Tamże, s. 138-139.

⁷³ Tamże, s. 145.

W tym miejscu pojawia się wątek Boga, którego obecność w systemie Kanta jest koniecznością dla powiązania postanowień etycznych ze szczęśliwością. Tym samym jego etyka staje się heteronomiczna, niejako wbrew przyjętym założeniom.

Dla wykazania słuszności swego stanowiska względem odpłaty etycznej Frenkel przeanalizował system etyki Spencera, który nazwał społeczno-ekonomicznym, podkreślając zarazem jego empiryczny, jak i utylitarny charakter. Odpłata staje się tu jakby zapłatą za korzyść osiągniętą na skutek czyjegoś sympatycznego działania, co przecież wyklucza jej moralny komponent. Wedle Frenkla wszystkie etyki eudajmonistyczne muszą zmierzyć się z problemem teleologicznym, czyli z wykazaniem, iż moralność jest niezbędnym warunkiem osiągnięcia szczęśliwości. W świetle przeprowadzonych analiz różnych systemów etycznych taki związek nie ma jednak charakteru bezwzględnie obowiązującego w istniejących systemach etycznych, a wykazuje to właśnie problem istnienia odpłaty etycznej. Skłoniło to Frenkla do sformułowania daleko idącego wniosku, że już w jego czasach systemy etyczne odwołujące się do egoistycznych uzasadnień etycznych nie mają racji bytu i ich analizowanie ma w zasadzie tylko historyczne znaczenie. Niemniej jednak nie wskazał, jak powinien wyglądać prawidłowo, jego zdaniem, zbudowany system etyczny. Trudno zresztą byłoby oczekiwać takiego rozwiązania w rozprawie napisanej przez zaledwie dwudziestodwuletniego adepta nauki.

Ostatni, ósmy rozdział swej rozprawy Frenkel zatytułował „Etyka Hume’a a etyka Schopenhauera”, wyraźnie wskazując, że jest to rozdział kluczowy dla całej rozprawy, bo w nim zgodnie z przyjętym tytułem zostanie przeprowadzona swoista konfrontacja założeń obu systemów etycznych. Zgodnie z zamierzeniem takie porównanie zostało przeprowadzone już na wstępie:

Tak etyka Hume’a, jak i Schopenhauera miała być według intencji autorów nauką opisową i wyjaśniającą przedmiotem jej rzeczywiste fakty etyczne i moralne, t.j. rzeczywiste wartościowania i oceny etyczne i rzeczywiste przedmioty oceny etycznej. Tworzenie i uzasadnienie wartości i zasad etycznych nie jest rzeczą ich nauki. A jednak Hume i Schopenhauer stworzyli system wartości etycznych, twierdzili i dowodzili, że coś jest wartością etyczną a coś innego nią nie jest, że pewne przedmioty są moralne, inne niemoralne⁷⁴.

W punkcie wyjścia oba systemy są zbieżne, gdyż zarówno zaprzeczenie woli, jak i sympatia odwzajemniona sprowadzają się do tego samego – prowadzą do szczęścia, a zatem zmniejszają istniejące cierpienie. Istota tych etyk sprowadza się zatem do tego, że wartości etyczne są wartościami eudajmonistycznymi. Różnice zaś są subtelne i wynikają z różnych dróg dochodzenia do szczęścia.

Schopenhauer stwierdziwszy, że istotą bytu jest wola, a w istocie woli leży nieprzerwane i bezustanne pożądanie, z pożądaniem zaś jest w sposób konieczny związane cierpieniem doszedł do przekonania, że świat jest rozżarzoną kołębą cierpienia, że uniknąć cierpienia można tylko przez wystąpienie z tego koła, przestania być wolą czyli zaprzeczenie jej w sobie. Zaprzeczenie woli jest

⁷⁴ Tamże, s. 149.

więc dlatego według niego moralnem, że jest jedynie możliwym środkiem do osiągnięcia stanu bez cierpień. Hume'a natomiast etyka jakkolwiek nie opiera się na optymistycznym poglądzie na świat przypuszcza, że życie może mieć wartość, że jest możliwym bez wyrzeczenia się woli do życia, a przez postępowanie zgodne z pewnymi naturalnymi skłonnościami osiągnąć dobrobyt społeczny. I ze względu na ten właśnie dobrobyt, którego wartość poświadcza powszechne jego cenie w uczuciu bezinteresownej ekstensywnej sympatii określa Hume wartości moralne⁷⁵.

Rozdział ten stanowi rekapitulację całej rozprawy, a Frenkel zwrócił uwagę na to, że koncepcja Hume'a jest łagodniejszą wersją systemu etycznego, gdyż odwołuje się do uczuć nieagresywnych i każdy człowiek, stosując się do jej wskazań, może stać się moralnym. Takiej sytuacji nie ma w przypadku etyki Schopenhauera, która zakłada przecież wewnętrzną walkę z samym sobą, co może skutkować wywoływaniem gwałtownych uczuć. Ostatecznie dla Hume'a moralne jest każde postępowanie pożyteczne społecznie, a dla Schopenhauera tylko te, które są podejmowane pod wpływem współczucia. Skutkuje to odmiennością fundamentów ich etyk, bo sama bezinteresowność w przypadku Schopenhauera nie gwarantuje, że postępowanie może być oceniane jako moralne. W etyce Hume'a oceniane są charaktery ludzkie, które mogą skłaniać do podejmowania działań motywowanych egoistycznie, ale jeśli prowadzą do społecznego pożytku, są oceniane jako moralne. W przypadku etyki Schopenhauera deklaratywne nie jest to możliwe, ale przecież zaprzeczanie woli jest motywowane egoistycznie, więc jest to sprzeczność wewnętrzna tego systemu. Niemiecki filozof zakładał jednak, że „postanowienie jest tem moralniejsze im więcej własnego dobra na rzecz mniejszego dobra się wyrzeka”⁷⁶. W tym też Frenkel upatrywał się zbieżności pomiędzy oboma filozofami, gdyż u Schopenhauera etyka w sumie też zmierza w kierunku pomnożenia szczęśliwości jak największej liczby ludzi. Ostatecznie Frenkel wypunktował zasadnicze zbieżności i różnice pomiędzy oboma filozofami:

1. Uczucia sympatii i współczucia są według obu autorów uczuciami równymi pod względem treści uczuciom, których się dotyczą, są ich odbiciami. Hume odróżnia uczucia sympatyczne odtwarzające tylko obecne uczucia innego od uczuć odtwarzających tendencję uczuć innego, pierwsze nazywa zjawiskami sympatii prostej, drugie rozszerzonej. Według Schopenhauera każde zjawisko współczucia z cierpieniem jest rozszerzone, pragnienie niecierpienia innych jest już zawarte w samym odtworzeniu ich cierpień obecnych, nie powstaje zaś skutek odtworzenia tendencji uczuć innego, jak sądzi Hume. [...].
2. I tak Schopenhauer dlatego tylko mógł przypisać współczuciu z cierpieniem zdolność do wytworzenia sprawiedliwości, że go pozbawił cechy zależności od specjalnych stosunków ludzi do siebie, Hume zaś stwierdziwszy, że ono te cechy posiada musiał je uznać za niezdolne do wytworzenia porządku prawnego i sprawiedliwości, polegających właśnie na podporządkowaniu wszelkich uczuć specjalnych ogólnym regułom. Źródłem powstania sprawiedliwości jest według niego utemperowany życiem rodzinnym i rozważny w doborze środków (nie popędowy) egoizm. Według Schopenhauera egoizm i to nie wyłącznie bo też

⁷⁵ Tamże, s. 150.

⁷⁶ Tamże, s. 157.

i wyrzuty sumienia, jest tylko źródłem sprawiedliwości legalnej moralnej zaś współczucie z cierpieniem. [...]. Na genezę zaś uczuć pozytywnie altruistycznych form działania i źródło takich działań poglądy ich pod tym tylko względem się różnią, że Schopenhauer uważa za ich możliwe przyczyny tylko uczucie egoistyczne i współczucie z cierpieniem, Hume zaś prócz tych i rozszerzone współczucie z radością nie mogące według Schopenhauera skłaniać do działania i uczucia altruistyczne j. np. życzliwość raz utożsamiane przez Schopenhauera z współczuciem z cierpieniem, raz pojmowane jako jego wytwory. Źródłem etycznych wartościowań i ocen jest według Schopenhauera współczucie z cierpieniem, jako uczuciowe poznanie tożsamości istoty bytu, sympatya ekstenzywna według Hume'a.

3. Różność fundamentów etyk Schopenhauera i Hume'a większa niżby było możliwem gdyby współczucie z cierpieniem zajmowało w pierwszym takie stanowisko, co sympatya w drugim tłumaczy się. właśnie różnością ich stanowisk wynikłą częściowo z różności zasad fundamentu częściowo z różnego pojęcia znaczenia współczucia. [...]
4. Schopenhauer uznaje istnienie tylko sankcyi pozazjawiskowej, nieindywidualnej odpłaty etycznej, lecz ta jest według niego absolutna, niemoralność jest cierpieniem, zaprzeczeniem woli, brakiem cierpień. Schopenhauer pojmuje zatem odpłatę etyczną pozaempiryczną identycznościowo. Hume nad nadzmysłową się nie zastanawia przecząc jednocześnie istnieniu zjawiskowej w tej formie, w której ma być ścisłą proporcjonalność między moralnością a szczęśliwością, w ogóle niemoralnością, a niepowodzeniem, potwierdza zaś istnienie związku sankcyjnego o tyle, że przyjmuje, iż moralność jest zawsze złączona z specjalną przyjemnością, niemoralność z przykrością i że pierwsze powoduje nadto przyjemność, drugie przykre uczucie wynika z świadomości budzenia u innych zadowolenia z siebie lub litości, wzgl. niezadowolenia i nienawiści. W kwestyi czy ta przyjemność wzgl. przykreść równoważy czy nie inne przyjemności, wzgl. przykrości, których się pozbawia wzgl., które się bierze na siebie przez moralne, wzgl. niemoralne. Hume nie wchodzi także właściwie nie może przyjąć istnienia odpłaty etycznej. W tym surogacie odpłaty etycznej rolę najważniejszą odgrywają uczucia sympatyczne. U Schopenhauera współczucie z cierpieniem tylko poznaje istnienie odpłaty (scil. pozaempirycznej), nie ma zaś udziału w jej wytwarzaniu⁷⁷.

Na tym kończy się pierwsza, historyczna część dysertacji doktorskiej. Frenkel w swoim doktoracie podjął zatem kwestię źródeł sądów i postanowień etycznych, których konsekwencją są ludzkie działania moralne oraz znaczenie uczuć sympatii i współczucia z cierpieniem dla formułowania ocen moralnych. Cała rozprawa nie ma jednak charakteru podręcznikowego, tylko osobistego rozrachunku i konfrontacji z tradycją moralną, w której autor został ukształtowany. W tej części rozprawy tylko raz pojawia się słowo religia, ale bez odniesienia do moralności. Nie jest to praca łatwa w odbiorze, gdyż bliżej jej do *Rozmyślań* Marka Aureliusza czy św. Augustyna niż do *Badań dotyczących zasad moralności* Hume'a. Frenkel zauważa w swej rozprawie, że dokonanie porównań tak odległych od siebie koncepcji etycznych jest możliwe, gdyż zarówno dla Hume'a, jak i Schopenhauera uczucia moralne dotyczą relacji międzyludzkich, bo dla obu etyka była nauką eksplikatywną, a więc jej podstawą nie są badania moralności jako takiej, ale „faktycznie wyznawane, tj. potoczne wartościowania i oceny etyczne oraz działania moralne, zadaniem jej wyjaśnianie tych faktów tj. sprowadza-

⁷⁷ Tamże, s. 159-165.

nie ocen etycznych do podstawowych ogólnych zasad oceny, wykrycie źródła oceny oraz wskazanie przyczyn moralnego postępowania⁷⁸. Zasadnicza różnica pomiędzy poglądami obu filozofów polega zaś na tym, że dla Hume'a etyka pozostaje dyscypliną praktyczną, czyli ma zastosowanie praktyczne, kierując ludzkim postępowaniem. Schopenhauer zaś odrzuca taki pogląd, gdyż dla niego etyka, jak i cała filozofia pozostają dyscyplinami teoretycznymi, gdyż mówią tylko o tym, co jest, a nie o tym, jak być powinno. Tradycja etyczna, w której został ukształtowany, sugerowała przyjęcie stanowiska Schopenhauera, podczas gdy współczesna nauka, do wzbogacania której zamierzał się włączyć, nakazywałaby aprobatę rozwiązania Hume'a.

Tym samym było to jedno z pierwszych w Polsce opracowań prezentujących dokonaną na sposób analityczny wykładnię systemów etycznych, bo autor w swoich analizach nie stronił od własnych ocen i spostrzeżeń, co zresztą spowodowało przedstawienie rezultatów swych dociekań w wyodrębnionej części rozprawy doktorskiej. Pojawia się w rozprawie także sprawa sporu teorii idiogenicznej i allogenicznej, jako źródeł uczuć sympatii i współczucia. Chodziło zatem o to, czy pojawiają się one samoistnie w relacjach z drugim, czy też są tylko odwzajemnieniem uczucia, które ten drugi już żywi wobec nas. Frenkel nie zgadzał się z nimi, twierdząc: „Powodem tego ich poglądu było niesłuszne ich przekonanie, że brać uczuciowy udział w uczuciach innego można tylko przez uczynienie ich swojemi, sympatyczne ich w sobie odtworzenie (odczuwać bowiem uczuć innego nie można)”⁷⁹. Teoria o idiogeniczności stanów psychicznych była dla niego tak oczywista, że czuł się nawet zwolnionym od jej uzasadniania.

Warto też zauważyć, że dla Frenkla zasadniczy problem etyki wyrażał się w postanowieniach i dlatego starał się konfrontować myśl omawianych przez siebie filozofów z poglądami samego Twardowskiego zawartymi w rozprawie *O wytworach i czynnościach*. Wedle Frenkla u Hume'a pojęcie „sympatii” oznacza zarazem czynność sympatyzowania, jak i wytwór tej czynności⁸⁰. Nie przeszkodziło to, zdaniem Frenkla, żadnemu z porównywanych filozofów w potraktowaniu etyki zarazem jako dyscypliny opisowej i wyjaśniającej, co właśnie miało się uwidaczniać przy dokonywaniu ocen etycznych.

Analityczny charakter rozprawy Frenkla spowodował, że jej lektura nie jest łatwa. Dodatkowo utrudnia ją budowanie bardzo długich zdań zajmujących niekiedy nawet dziesięć linijek tekstu. Drobiazgowo roztrząsania wszystkich pojęć i założeń przyjętych przez obu analizowanych autorów prowadzą do nieoczywistych na pierwszy rzut oka wniosków, ale dzięki temu Frenkel wychwycił wiele ich niekonsekwencji, pominięcia i niespójności w tezach przez nich głoszonych. Cała część historyczna jest dowodem jego wielkiej erudycji i jego niepospolitych możliwości intelektualnych.

⁷⁸ Tamże, s. 25.

⁷⁹ Tamże, s. 169.

⁸⁰ Tamże, s. 7.

2.2.2. Część analityczna dysertacji doktorskiej Karola Frenkla

Przejęciem z pierwszej części rozprawy do następnej jest stwierdzenie samego Frenkla, że w pierwszej wyczerpał temat rozprawy, co znaczy, że dokonał porównania i zinterpretował podstawowe założenia obu systemów etycznych. Ograniczył przy tym krytykę obu filozofów do niezbędnego minimum. Pozostało mu jeszcze dokonanie krytyki naukowej dotyczącej trafności i słuszności wysuniętych tez. Wymagało to jednak uporządkowania treści podstawowych pojęć stosowanych przez tych filozofów i prześledzenia poprawności zastosowanych przez nich metod badawczych. Jak sam stwierdził: „Drugie zaś zadanie krytyczne t.j. zbadanie słuszności samych założeń i twierdzeń autorów może być spełnione albo przez ich bezpośrednią krytyką albo przez niezależne od nich rozpatrzenie problemów, których one mają być rozwinięciem”⁸¹. Interesujące jest tutaj zwłaszcza to, że sam Frenkel ograniczył zakres swoich rozważań do zagadnień, których jego zdaniem ani Hume, ani Schopenhauer nie wyjaśnili wystarczająco. Zaliczył do nich kwestie fundamentu „wartości etycznych i moralnego postanowienia oraz zagadnienie kryterium”⁸². Jego wątpliwości budziła również możliwość równoważnego odwzorowania uczuć innej osoby we własnej psychice, co ma przecież fundamentalne znaczenie dla zrozumienia istoty moralności. Wyjaśnienia tych kwestii nie znajdzie się ani w systemie etycznym Hume’a, ani Schopenhauera i dlatego Frenkel postanowił sam rozstrzygnąć nasuwające się wątpliwości. Takie stanowisko świadczy zarazem o dogłębnej orientacji w problematyce i o przekonaniu, że zastosowanie naukowych metod pozwala kwestionować wszelkie autorytety i utarte przekonania. Wiara Frenkla w potęgę nauki i w ludzką racjonalność wydaje się tu niezachwiana.

Przyjmuje on jednak pewne założenia wyjściowe, które porządkują jego autorski wykład podjętych zagadnień. Chodziło mu o to, że poza naukowym rozumieniem terminów dotyczących ludzkiej moralności istnieje także ich rozumienie stosowane w języku potocznym, co wymaga ich rozróżnienia. Po pierwsze przyjął, że wyraz „moralny” będzie przez niego stosowany dla oznaczenia przedmiotów dodatniej oceny etycznej. Stwierdził także, że określenie treści wyrazu „moralność” ma znaczenie fundamentalne dla wszelkich wywodów jej dotyczących. Odrzucił od razu wszystkie wyjaśnienia odwołujące się do ludzkich intuicji, bo w jego przekonaniu takie podejście do sprawy jest zabójcze dla każdej etyki. Tylko precyzyjne, a więc naukowe definiowanie pojęć pozwala odgraniczyć zjawiska etyczne od wszelkich pozostałych, co ma decydujące znaczenie dla rozważań natury etycznej. Założył zatem, że sama istota moralności nie zmienia się z upływem czasu ani nie jest zróżnicowana kulturowo.

Nie można atoli przypuścić, żeby wyraz moralność był używany w różnych czasach w zgoła odmiennych znaczeniach czyli żeby zmienność oceny etycznej oznaczała nie tylko, że w różnych

⁸¹ Tamże, s. 166-167.

⁸² Tamże, s. 167.

czasach i miejscach różne przedmioty są uważane za moralne, a uważane w jednych za moralne bywają ukazane w innych za niemoralne lub etycznie obojętne, lecz żeby znaczyła także, że przedmioty moralne nie posiadają żadnej wspólnej cechy różniącej je od innych przedmiotów. Z tego zaś, że w różnych czasach i miejscach różne przedmioty uznawano za moralne i że coś, co było wartością etyczną przestało nią być nie wynika, że przedmioty moralne żadnych wspólnych cech nie posiadają⁸³.

Oznacza to przyjęcie stanowiska, że przedmioty etyczne nie zmieniają się, a stąd istnieje możliwość wypracowania jednej naukowej definicji moralności w ramach danej kultury moralnej. Nie zmienia tego, że pewne przekonania i wartości etyczne rzeczywiście ewoluowały w czasie, bo zawsze trwa w nich to, co powoduje, że nadal nimi pozostały. Zarazem Frenkel odrzucił wszelkie próby sprowadzenia istoty moralności do uczuć indywidualnych, bo to prowadziłoby do tego, że wszystko miałoby znaczenie moralne, co z samego założenia jest absurdalne. Ludzie mogą się oczywiście różnić co do wartości przypisywanej poszczególnym przedmiotom, ale coś, co jest moralne, nie staje się przez to neutralne etycznie. Konsekwencją tego wyводу jest powiązanie ludzkich wartościowań z naturą ludzką, a nie z indywidualnymi charakterami.

Warto tu zauważyć, że przyjmując takie założenia, Frenkel uniknął potrzeby wyjaśniania różnic pomiędzy potocznym a naukowym ocenianiem moralnym, bo grupa przedmiotów, która podlega ocenianiu, zawsze pozostaje taka sama. Dlatego sprecyzował problemy, które zamierza rozwiązać w drugiej części swej rozprawy doktorskiej.

Pytanie, które należy rozwiązać w celu określenia przedmiotów oceny etycznej rozpada się na dwie części na:

1. pytanie jaka grupa przedmiotów może podlegać ocenie etycznej i
2. pytanie jakie warunki musi spełniać, wzgl. jakie cechy muszą posiadać przedmioty do tej grupy należące, żeby rzeczywiście ocenie etycznej podlegały⁸⁴.

Wątpliwości budzi natomiast próba przełożenia tego na język logiki. Otóż Frenkel mówi o zbiorach zawierających przedmioty podlegające ocenie moralnej, przyjmując zarazem, że mogą mieścić się w niej przedmioty obojętne moralnie, czego przecież nie da się uzasadnić. Ale jeszcze większe wątpliwości wzbudza postulat oddzielenia zbiorów zawierających przedmioty dodatniej oceny moralnej od niemoralnych. Nie można sądzić, aby było to w ogóle możliwe. Sam zresztą Frenkel to przyznaje, snując dalej rozważania o oddzielaniu działań moralnych od niemoralnych, gdy mówił o działaniach niezamierzonych, przypadkowych. Wywód ten prowadzi go do odrzucenia utylitarystycznego sposobu wartościowania ludzkich działań na podstawie spowodowanych skutków. Wartościotwórcze znaczenie dla Frenkla mają zatem postanowienia, czyli współczesnym językiem mówiąc – intencje. Nie determinują one jednak całkowicie oceny ludzkich działań, bo w trakcie ich realizacji mogą wystąpić obiektywne prze-

⁸³ Tamże, s. 173.

⁸⁴ Tamże, s. 177.

szkody uniemożliwiające ich dokonanie. Rozwagał też wszelkie wątpliwości dotyczące tego, czy inne akty psychiczne mogą być przedmiotami oceny moralnej. Chodziło mu tu zwłaszcza o wyobraźnię, która potocznie jest oceniana jako moralna lub niemoralna. Rozstrzygnął ten problem w prosty sposób, uznając, że może tak być oceniana tylko razem ze wzbudzonym postanowieniem. Odnosi się to także do ewentualnego oceniania w kategoriach moralnych ludzkich uczuć i przekonań, nie są one same przez się moralne, gdyż taki walor mają wyłącznie ludzkie postanowienia. Nawiązując do pierwszej części swego doktoratu, zauważył także, że samo współczucie nie może być oceniane moralnie, dopóki nie zostanie przekute w postanowienie. To samo odnosi się do uczuć „życzliwości ogólnej” oraz smutku z cierpienia bliźnich. Dodatkowym argumentem na rzecz takiego stanowiska było dla Frenkla to, że przekonania mogą zakładać, iż dany przedmiot jest bezwartościowy, gdy tymczasem może posiadać określoną wartość. Dla uniknięcia wszelkich niejednoznaczności przy wyłożeniu własnego stanowiska Frenkel przyjął założenie:

Dla uniknięcia możliwych przy tej dwuznaczności nieporozumień i chropowatości językowej tkwiącej w używaniu wyrazu moralny dla oznaczenia czegoś, co się tyczy tylko moralności a samo moralnem nie jest, jest wskazaniem używać wyrazu moralny tylko w znaczeniu „etycznie dodatni”, dla oznaczenia zaś czegoś tyającego się moralności, jako swego przedmiotu wyrazu etyczny⁸⁵.

Dla Frenkla istniało ponadto sprzężenie zwrotne pomiędzy przekonaniami i uczuciami a procesem oceniania etycznego, gdyż im luźniej dany przedmiot jest związany z moralnością, tym są one słabsze. Nie da się też wytworzyć przekonań, jeśli się wie, że działanie podjęte w takim kierunku jest niemożliwe. Dlatego Frenkel przyjął, że uczucia i przekonania są tylko środkiem do moralnych lub niemoralnych postanowień.

Jeśli więc wyrazy moralny i niemoralny rezerwuje się do oznaczanie właściwych przedmiotów oceny etycznej, a nie chce się nimi też oznaczać przedmiotów posiadających tylko skutkową wartość etyczną jest wskazaniem nie oznaczać nimi przedmiotów, które wprawdzie ze względu na swój stosunek do postanowień są etycznie wartościowymi lub szkodliwymi. lecz nie są nimi same przez się, i nie stają się moralnymi lub niemoralnymi, choćby im jako czemuś pięknemu i brzydkiemu należało przypisać wartość niezależną od ich stosunku do postanowień, nie będzie to bowiem wartość moralna, lecz inna⁸⁶.

Rozważania swe na ten temat Frenkel zakończył próbą określenia warunków, które pozwalają na odróżnianie tego, co moralne, od tego, co niemoralne.

Warunki, które postanowienia muszą spełniać, żeby uznane za moralne przez ocenę potoczną są w prowizorycznym, ogólnikowym sformułowaniu następujące:

1. Pozostawanie w nieokreślonym tymczasowo bliżej związku z pracą,
2. Bezinteresowność motywów,

⁸⁵ Tamże, s. 185.

⁸⁶ Tamże, s. 192.

3. Zgodność z mającym być później na podstawie analizy oceny etycznej określonym ideałem etycznym⁸⁷.

O tym, że dane postanowienie jest oceniane jako moralne, decyduje zatem wysiłek, z jakim zostało podjęte, a nawet jeśli takiego wysiłku nie ma w danej chwili, to określona tendencja ukształtowana w przeszłości jego wymagała. Wysiłek jest niezbędny także przy działaniach niemoralnych, gdyż zarówno krzywdzenie innych, jak i pospolita kradzież go wymaga. To tym bardziej udowadnia, że w tym przypadku najważniejsze jest uczuciowe ukierunkowanie postanowień. Dobitym przykładem działania moralnego podjętego pod wpływem postanowienia jest uratowanie tonącego. Wysiłek jest także niezbędny przy podejmowaniu postanowień, których realizacja może narazić na realne niebezpieczeństwo, tak jak przy ratowaniu tonącego. Tam, gdzie nie ma wysiłku ani niebezpieczeństwa, tam warunek pierwszy dla uznania postanowienia moralnym nie może być uznany za spełniony. Podobnie jest z powstrzymywaniem się od działań popędowych z trudnością poddających się kontroli rozumu. Frenkel zaliczył do tego zapanowanie np. nad popędem płciowym. Podobnie ma się sprawa z poświęceniem czegoś dla zrealizowania postanowienia. Frenkel starał się też wyjaśnić, dlaczego nawiązkowe działania wymagające wysiłku, a moralnie oceniane pozytywnie muszą być tak samo oceniane jak te podejmowane po raz pierwszy:

Idąc za wskazówką tych faktów okazujących, że postanowienia wytwarzane bez trudu przez dyspozycję wytworzoną i ugruntowaną dzięki pracy są tylko dlatego oceniane etycznie dodatnio, że albo przenosi się na nie ocenę z postanowień powodujących wytworzenie się tej dyspozycji albo się nie wie, że one zaistniały bez wysiłku można odróżniwszy od siebie te postanowienia wyrazić warunek pracy w pierwszej tylko formie⁸⁸.

W efekcie Frenkel doszedł do wniosku, że powzięcie moralnego postanowienia nie wymaga znajomości teorii etycznej, gdyż stanowi wypadkową potocznej oceny i własnych intencji, co oznacza, że muszą one zostać uzgodnione ze sobą. Postanowienie powzięte z trudem jest zawsze wartościowsze od tego, które podjęto bez wysiłku, ale wysiłek związany z pracą nie jest koniecznym warunkiem moralności każdego postanowienia. Ponadto człowiek, który przezwycięża trudności, bardziej zbliża się do ideału moralnego od tego, który żadnego wysiłku nie włożył. W zasadzie Frenklowi chodziło tu o wysiłek związany z pokonaniem pokusy powzięcia postanowienia przeciwnego, zwłaszcza jeśli nie wymagałoby ono żadnego wysiłku. Wysiłek jest moralnym obowiązkiem wówczas, gdy postanowienie wiąże się z realizacją obowiązku (powinności), dlatego „moralne postanowienie jest obowiązkiem”⁸⁹. Przy tej okazji Frenkel sformułował postulat:

⁸⁷ Tamże, s. 193.

⁸⁸ Tamże, s. 206.

⁸⁹ Tamże, s. 213.

Jest bowiem obowiązkiem nie ustawać w pracy etycznej, nie zadowalać się zdobytymi etycznymi tendencjami woli, lecz je używać za podstawę pracy około dalszego zgodnego z ideałem moralnym postanowienia, ku któremu skłonności nie są jeszcze tak szarmonizowane, ażeby je bez wysiłku powodować⁹⁰.

Obowiązek pracy ma jeszcze uzasadnienie w tym, że ludzkie przekonania, pragnienia, uczucia i nastawienia nie są nigdy ze sobą całkowicie zgodne i sprzeczności pomiędzy nimi muszą zostać przed podjęciem postanowienia zażegane. Wsparł się w tym stwierdzeniem Schopenhauera, że człowiek, który ma słabą wolę, czyli nie ma żadnych pragnień, nie może działać moralnie.

Interesujące są w tym wywodzie rozważania Frenkla dotyczące popularnego w jego czasach podziału postanowień moralnych na poprawne i chlubne. Nie akceptował takiego podziału z przyczyn, o których pisał wcześniej. Po pierwsze wszystkie podjęte postanowienia moralne są obowiązkiem moralnym, a zatem nie można ich stopniować, a stąd obowiązek tak samo jak brak obowiązku jego przedsięwzięcia niczego nie zmienia. Każde postanowienie moralne wiąże się z wewnętrznym przymusem jego realizacji, przez co traci na znaczeniu ewentualność ich rozróżniania jako dopuszczalne i niedopuszczalne. W kwestii oceniania moralnego Frenkel podkreślał kwestię bezinteresowności, gdyż własny interes usuwa dodatkowo wartościowanie.

Nie uzna też nikt za moralne postanowienia uratowania komuś życia przy możliwości postradania go samemu mimo potrzeby wysiłku do przewyciężenia obawy przed możliwą śmiercią i przedśmiertnym cierpieniem, jeśli motywem jego chęć sławy, nadzieja uchodzenia za bohatera i pysznienie się tem na wypadek niezginienia⁹¹.

Oznacza to, że bezinteresowność jego zdaniem wymaga poświęcenia czegoś dla podjęcia samego postanowienia, a stąd ewentualny zysk z jego zrealizowania nie może wynikać z motywu egoistycznego. Dlatego jeśli nie ma konfliktu motywów, to trudno o postanowienia moralne. Frenkel jednak przewidział także sytuację, że nawet przy braku takiego konfliktu postanowienie będzie uznane za moralne. Chodziło mu o sytuacje namysłu moralnego, gdy człowiek rozważa wiele wariantów działania i kierując się racjami rozumowymi, wybiera najtrafniejsze. W takiej sytuacji powstrzymuje się zarazem od decyzji narzucanych przez emocje lub przez otoczenie. Frenkel tłumaczy to w zawiły sposób, gdy tymczasem sprawa wydaje się oczywista:

Lecz choćby się nawet przyjęło, że tylko postanowienie poprzedzone pracą polegającą na przewyciężaniu motywów pozostających w konflikcie z motywami ich powzięcia mogą być moralnymi, a nie mogą nimi być postanowienia powzięte dzięki pracy intelektualnej nie możnaby wytłumaczyć nieuznawania za moralne postanowień, których powzięcia i niepowzięcia moty-

⁹⁰ Tamże, s. 215.

⁹¹ Tamże, s. 222.

wem jest wzgląd postanawiającego na siebie samego tem, że nie trzeba pracy do przezwyciężenia jednego z motywów w celu ich powzięcia⁹².

Rzecz wydaje się dość prosta do wyjaśnienia, gdyż rozważając wszelkie możliwe warianty działania, wykonujemy oczywiście pracę intelektualną, ale i nawet w przypadku jej niepowodzenia nie możemy sobie nic zarzucić, gdyż rozważyliśmy każdą z możliwych opcji. Unika się w ten sposób wyrzutów sumienia, że nie dołożyliśmy starań, aby podjąć postanowienie najlepsze z możliwych.

Zapewne pod wpływem wcześniejszych analiz systemów Hume'a i Schopenhauera, Frenkel uznał, że dobro własne jest nie mniej ważne od dobra innych i w zasadzie trudno mówić o moralności postanowień, jeśli prowadzą one do uszczerbku własnego interesu. Wyjaśniał to następująco:

Fakt jednak, że postanowienia moralne nie mogą być motywowane względem na własne dobro pomawiającego nasuwa podejrzenia co do moralności postanowień motywowanych względem na dobro innych, o tyle przynajmniej, że tem, co użycza im moralności nie może być powodowana przez nie dobru innych lub społeczne. Suponowałoby to bowiem, że takie same dobro innych przedstawia wartość etyczną, podczas gdy dobro postanawiającego jej nie zawiera, postanowienia bowiem będące środkami do pierwszego byłyby etycznie wartościowymi, będące zaś środkami do drugiego nie byłyby niemi. Jest to niedorzeczne już samo przez się⁹³.

W efekcie Frenkel przeprowadza interesujący wywód podważający zarazem eudajmonizm, jak i utylitaryzm. Suma własnych przyjemności nie może decydować o moralnej ocenie postanowienia, gdyż wówczas własny wysiłek musiałby zostać uznany za przeszkodę w maksymalizacji szczęścia, nie mówiąc już o tym, że byłaby to motywacja czysto egoistyczna, co wykluczałoby jej dodatnią ocenę moralną. Zaproponował zatem rozwiązanie, w którym moralne postanowienie łączyć musi w sobie interes własny, jak i interes społeczny, przy czym własny interes nie może przekraczać pożytku innych. Rozprawiał się też z utylitarystycznym wartościowaniem:

Nie można by też wtedy twierdzić nie tylko, że praca jest warunkiem moralności, lecz nawet, że postanowienie jest tem moralniejsze, im więcej wysiłku wymaga, albowiem ze stanowiska użyteczności społecznej jest lepiej, im mniejszym wysiłkiem wyniki pożyteczne bywają osiąganę. Jeśliby więc pożyteczność była miarą moralności postanowienie byłoby tem moralniejsze, im mniej trudu, mniej wyrzeczenia ze strony postanawiającego wymaga. A jednak ani postanowienia mające twa celu dobro postanawiającego, ani te nawet z nich, które są dobre dla innych, o ile nie są bezinteresownie umotywowane i powzięte z wysiłkiem nie są uznawane za moralne, są zaś za nie uznawane postanowienia bez znaczenia eudajmonistycznego i postanowienia o ujemnym eudajmonistycznym rezultacie⁹⁴.

Frenkel dalej się odwołał do moralności potocznej, w której coś jest uznawane za moralne niezależnie od wartości utylitarystycznych i eudajmonistycznych, a więc jest war-

⁹² Tamże, s. 223.

⁹³ Tamże, s. 225.

⁹⁴ Tamże, s. 227.

tością samą przez się, a nie jako środek prowadzący do jakiegoś celu. Doprowadziło go to do konkluzji, że „ideałem moralnym nie może być nic innego, niż idealne postanowienie. Gdyby było coś innego, to ponieważ moralnie wartościowymi czyli moralnymi mogą być tylko postanowienia, ideał etyczny nie byłby wartością moralną”⁹⁵. Ideał etyczny staje się w ten sposób wzorem moralnych postanowień, a walor moralności jest mu przypisywany niezależnie od przedmiotów, które w taki sposób wytwarza, a tylko przez sposób ich powzięcia. Dlatego wartościowe są postanowienia powzięte pod wpływem uczuć altruistycznych. Frenkel zauważył także, że im bardziej ogólnymi motywami ktoś się kieruje, tym postanowienie jego ocenia się jako bardziej moralne, co znaczy, że jeśli postanowienie dotyczy się osoby, do której wspierania jest ktoś moralnie zobowiązany, to jego postanowienia w jakiś sposób tracą na wartości. Motywem całkowicie bezinteresownym jest np. dążenie do prawdy, co by oznaczało zarazem, że ludzie nauki są z tej racji bardziej moralni od pozostałych. Dla Frenkla był to motyw ogólny (uniwersalny). Stwierdził zatem, że: „Moralnymi są więc postanowienia powzięte dzięki pracy pod wpływem ogólnie bezinteresownych motywów”⁹⁶. Istotne jest tu także stwierdzenie, że dzięki dobrym postanowieniom nawiązują się pozytywne relacje emocjonalne między ludźmi. To stwierdzenie nabiera znaczenia przy wyjaśnianiu, dlaczego jednych ludzi darzymy uczuciami głębszymi niż innych, również znajdujących się we własnym środowisku społecznym, choć ideał etyczny dla wszystkich jest taki sam. Jest to bowiem wynikiem specjalnych uczuć łączących np. rodziców z ich dziećmi, jak też z bliskimi, bo takie relacje sprzyjają pojawianiu się takich uczuć. Niemniej jednak ideał etyczny zdaniem Frenkla musi spełniać dwa warunki, po pierwsze odwołuje się do powszechnie stosowanego rozumienia moralności, co znaczy, że każdy potrafi oceniać cudze postanowienia pod względem etycznym, a po drugie – musi ono być bezinteresowne⁹⁷.

Analityczna część doktoratu Frenkla zawiera drobiazgowo roztrząsania nad tym, dlaczego coś staje się moralne, doszukując się źródeł tego procesu nie tylko w procesach natury psychicznej, ale także we wpływie otoczenia społecznego. Można zauważyć, że w jego doktoracie pojawiają się wątki, które ostatecznie spowodowały wyodrębnienie się psychologii moralności, a następnie socjologii moralności. Poza naturą ludzką ujmowana na sposób biologiczno-psychologiczny istnieje także społeczna natura, której nie da się zbadać metodami psychologii. Frenkel zresztą nawet nie ukrywał tego, że zastosował w swym doktoracie metodologię od dawna stosowaną w humanistyce, tyle że wzbogacił ją o analizę filozoficzną.

Metoda, którą się w celu określenia wyrazu moralność posługiwałem, t.j. dochodzenie do pewnych twierdzeń etycznych lub sprawdzanie ich przez analizę wypowiedzi oceny potocznej jest w etyce stosowaną od dawna. Wynalazł ją Sokrates, posługiwał się nią następnie w pew-

⁹⁵ Tamże, s. 227-228.

⁹⁶ Tamże, s. 240.

⁹⁷ Tamże, s. 242.

nej mierze Arystoteles. Z autorów nowożytnych stosował ją w sposób względnie zadowolający dopiero Hume. Stwierdzał zgodność swego pojęcia moralności z jej potocznym pojęciem też Kant i niewątpliwie jego określenie moralności jest prawie zupełnie trafnym ujęciem intencji potocznej oceny etycznej⁹⁸.

W tej części znalazło się także wyjaśnienie tego, dlaczego Frenkel tak wielką wagę przykładał do analizy pojęcia moralności.

Aby zaś mózdz stwierdzić, że moralność jest wartością, musi się wiedzieć czym jest moralność, o jakich cechach przedmioty są moralnemi określenie więc wyrazu moralność jest warunkiem możliwości uzasadnienia wartości moralnych, a nie jest jeszcze określeniem ich waloru, określenie wyrazu moralność musi poprzedzać twierdzenie o wartości moralności⁹⁹.

Podobnie też postąpił z pojęciem wartości, którą zdefiniował jako coś, co przez wszystkich ludzi zdolnych do oceniania za wartość jest uznawane. Pojawia się tu rozumienie, które wykorzystał później Kazimierz Ajdukiewicz w swoich wykładach z etyki, określając to jako „uzus”, czyli stosowany powszechnie zwyczaj językowy¹⁰⁰. W ten sposób wartości moralne są niezależne od jednostkowych uczuć, a dana osoba czuje się „zniewolona” do ich uznania. Z racji tego, że jest to niezbędne dla procesów oceniania, Frenkel założył ich stabilność i względną stałość, uznając, że „Istnienie obiektywnych wartości moralnych, t.j. takich, które są wartościami niezależnymi od tego, czy je ktoś uznaje czy nie, które powinny być uznane jest niezbędnym warunkiem uprawienia ocen etycznych w tej formie, w jakiej są wyrażane”¹⁰¹.

Przy takich kolejnych założeniach definicja moralności musiała zostać dodatkowo sprecyzowana: „Moralność określiliśmy [...] jako cechę postanowień podjętych z wysiłkiem pod wpływem bezinteresownych motywów z tym, że bezinteresowność motywów oznacza podporządkowanie specjalnych uczuć idei równoważności wszystkich ludzi, jako postanawiających moralnie”¹⁰². Takie wielokrotne precyzowanie podstawowego pojęcia zdaje się świadczyć o długotrwałym, a więc rozłożonym w czasie, procesie dojrzewania intelektualnego Frenkla, który nie tyle zmieniał poglądy, ile je doskonalił w miarę przeczytanych lektur i zbieranych doświadczeń. Stąd także wniosek Frenkla, że jeśli postanowienia mogą być oceniane moralnie, to każde postanowienie musi być wartością. Dalszy ciąg tego rozumowania doprowadził młodego filozofa do bliższego określenia tego, czym jest ideał moralny. Najwyraźniej pod wpływem Twardowskiego stwierdził:

Ponieważ zaś moralność musi mózdz być cechą postanowień każdego względem każdego przeto twierdzenie, że postanowienie dzięki pracy pod wpływem przekonań i uczuć opartej na świadomo-

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże, s. 244.

¹⁰⁰ Zob. S. Konstańczak, *Kazimierza Ajdukiewicza lwowskie wykłady z etyki*, „Galicja” 2019, t. V, s. 281.

¹⁰¹ K. Frenkel, *Sympatya i współczucie u Hume’a i Schopenhauera*, s. 246.

¹⁰² Tamże, s. 250.

mości ogólnoludzkiej wspólności jest wartością moralną musi znaczyć, że jest nią powszechne takie postanowienie. To powszechne postanowienie możemy pojąć, jako ideał etyczny. Wartość jego jest zatem koniecznym, lecz też wystarczającym warunkiem wartości moralnych postanowień i to bez względu na to, czy te określimy jako powzięte zgodnie z tym ideałem i w jego duchu czy też jako środki go urzeczywistniające¹⁰³.

Tak pojęty ideał moralny jest wewnętrznym fundamentem wartości moralnych, przez co postanowienia zyskują nie tylko wartość, ale stają się także powinnością. W przekonaniu Frenkla o istnieniu wspólnotowej jedności wszystkich ludzi pobrzmiewają echa etyki Schopenhauera, a przy równoważności moralnie ocenianych relacji międzyludzkich każdego z każdym, ujawnia się wpływ nie tylko etyki Hume'a, ale także Kanta. Cały ten wywód wymaga jednak założenia, że sama moralność nie jest wartością, bo gdyby nią była, przedstawiałaby dotyczyć wszystkich i działać w sposób bezwzględnie obowiązujący, gdyż jej sens zależałby od ludzkich ocen. Sama zaś ocena etyczna, przy założeniu istnienia wspólnoty moralnej wszystkich ludzi staje się słuszna i nie można jej nie dokonywać. To zaś dla odmiany jest rezultatem wpływu etyki Franza Brentana na Frenkla.

Na sam koniec swoich rozważań Frenkel zajął się problemem postępu moralnego. Odwołał się przy tym do etyki Kanta, który ustanawiając imperatyw kategoryczny, zarazem założył, że ma on zastosowanie uniwersalne, a zatem nie istnieje jakiś ustalony kanon moralności, bo każde kolejne postanowienie doskonali nie tylko jednostkę, ale i wszystkich, którzy je oceniają dodatnio. Postęp moralny byłby zatem wpisany w logikę postępowania ludzi, którzy aktywnie uczestniczą w życiu społecznym. Spełnienie obowiązku staje się tym samym kolejnym ogniwem w postępie moralnym. Takie postawienie sprawy oznacza, że ideał etyczny nie może być uważany za cel, ku któremu ludzkość zmierza, a tylko jak wskazanie busoli określa kierunek drogi, którą ludzie powinni podążać. Gdyby bowiem było inaczej, to musiałyby istnieć obowiązki, którego spełnienie oznaczałoby uwieńczenie postępu moralnego. Człowiek zatem jest jakby skazany na wieczne niezadowolenie z osiągniętego poziomu moralnego, a stąd istnieje obowiązek stałej pracy nad sobą. Frenkel zajął się wówczas także naukowymi podstawami etyki. Odwołał się w tym celu do pracy Twardowskiego *O czynnościach i wytworach*, w której został przeprowadzony podział nauk o przedmiotach psychicznych na nauki o wytworach oraz o czynnościach i wytworach. Zajął wtedy stanowisko, że etyka nie może być nauką wyłącznie o wytworach, a więc tylko kontemplacyjną, bo musi uwzględniać również ludzkie czynności. Etyka w ten sposób przestaje być tylko nauką teoretyczną, gdyż musi być osadzona także w empirii. Frenkel to tłumaczył tym, że dopóki czynność nie zostanie wykonana, nie można mówić o motywach i postanowieniach, a więc w ogóle o moralności. Motyw nie jest bowiem czynnością, dopiero można o tym mówić w przypadku postanowień. Etyka z tej racji musi uwzględniać istnienie moralności, co zakłada konieczność prowadzenia badań dotyczących jej zmian i ten-

¹⁰³ Tamże.

dencji w niej się ujawniających. Ostatecznie bowiem to, co ludzie uważają za moralne, stanowi o istocie etyki, a nie nawet najbardziej wyrafinowana konstrukcja teoretyczna.

Reasumując treść rozprawy doktorskiej Frenkla, nie można nie tylko nie docenić ogromnej pracy, jaką włożył w napisanie swego doktoratu, ale także wielkiej odwagi intelektualnej. Otóż w swej dysertacji rozprawiał się z systemami etycznymi opracowanymi przez najwybitniejszych filozofów, a analizując je, wytykał ich twórcom wszelkie niekonsekwencje i niedopowiedzenia. Wielkim niedopowiedzeniem u analizowanych filozofów była problematyka aksjologiczna. Prawdopodobnie Frenkel był pierwszym polskim filozofem, który na poważnie zajął się tymi zagadnieniami. W kwestii statusu wartości moralnych Frenkel odrzucił potoczne ich ujęcie, że wartością jest to wszystko, co przez ludzi zdolnych do oceniania za nią jest uważane. Prowadząc rozważania na ten temat, analizował też możliwość uznania moralności za wartość, ale też taki pogląd odrzucił, bo wówczas rozbieżności w ocenianiu powodowałyby, że nie byłoby niczego, co za wartość mogłoby być uznawane. Odrzucił więc zdecydowanie wszystkie postacie subiektywizmu aksjologicznego, opowiadając się za istnieniem obiektywnych wartości moralnych. „Istnienie obiektywnych wartości moralnych, takich, które są wartościami niezależnie od tego, czy je ktoś uznaje czy nie, które powinny być uznane jest niezbędnym warunkiem uprawnienia ocen etycznych w tej formie, w jakiej te są wyrażane”¹⁰⁴. Ponieważ ocenie etycznej podlegają dopiero postanowienia jednostek, to z tej racji muszą istnieć wspólne motywy, które do ich przyjęcia skłaniają. Wedle Frenkla są to takie postanowienia, które są powzięte pod wpływem pragnień i uczuć opartych przynajmniej na jednym z trzech stosunków łączących jednostkę z innym:

1. że ona sam i każdy inny są odrębną, zamkniętą w sobie całością i że odpowiednio do tego przekonanie każdy ma tak postanawiać, jakby inny zgoła nie istniał, albo
2. że on i każdy inny są elementami jednej i tej samej całości i że należy podporządkowując swe uczucia i afekty temu przekonaniu i uczuciu wspólności te jedność w postanowieniu wytwarzać albo wreszcie
3. że każdy inny jest możliwym narzędziem dla jego osobistych celów i że tem przekonaniem należy się każdemu względem każdego w postanawianiu kierować¹⁰⁵.

Wersja etyki zdroworoządkowej zaproponowana przez Frenkla ma jednak wymiar całkowicie świecki. Przy postanowieniach istotną rolę odgrywa ideał rozumiany jako cel wspólnych ludzkich dążeń. Związek owego ideału z wartościami moralnymi Frenkel zaś ustanawiał na sposób znany dziś z imperatywu sformułowanego wspólnie przez Hansa Jonasa w *Zasadzie odpowiedzialności*¹⁰⁶. Wedle polskiego filozofa:

¹⁰⁴ Tamże, s. 246.

¹⁰⁵ Tamże, s. 251.

¹⁰⁶ Imperatyw ten wynikał z nadrzędnego założenia, że ludzkość musi przetrwać – „łańcuch pokoleń powinien istnieć, bez względu na rozłożenie proporcji szczęścia i nieszczęścia, nawet przy uporczywej przewadze tego ostatniego” – H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996, s. 38.

Warunkiem zaś wartości moralnych postanowień jest to, żeby było czemś wartościowym etycznie powszechne postanowienie pod wpływem świadomości, że ludzkość, która nie jest niczym innym, niż związkiem ludzi kierujących się w postanawianiu przeświadczeniem o swej wspólności istnieć powinna¹⁰⁷.

Takiemu postawieniu sprawy towarzyszy konstatacja autora, że zarówno ideał etyczny, jak i wartości mają taki sam status ontologiczny, są przedmiotami stanowiącymi wyłączny produkt ludzkiej świadomości. Ale nie są jakimiś fikcjami, gdyż stanowią je przedmioty mające zostać urzeczywistnione. Taki ideał etyczny realnie istnieje, gdyż nie może nie istnieć. Nie wyczerpuje to jednak problemu, gdyż pojawia się wątpliwość dotycząca tego, czy ideał jest statyczny, a zatem raz na zawsze ustanowiony, co skutkuje tym, że kiedyś w przyszłości zostanie osiągnięty, a zatem ludzkość przestanie się rozwijać pod względem moralnym. Przyjęcie stanowiska, że ideał jest dynamiczny, a więc ciągle na nowo wzbogacany, oznaczać zatem musi także, że stanowi on tylko drogowskaz na drodze do nieustannego postępu moralnego.

Praca doktorska Frenkla jest bardzo obszerna, bo liczy sobie 265 stron maszynopisu, ale nigdy nie została opublikowana. Byłaby to typowa rozprawa z historii moralności, w której autor, nie odwołując się do żadnych badań empirycznych, zrealizował najpierw studium porównawcze, aby następnie, wykorzystując wnioski płynące z tego porównania, spróbować odpowiedzieć na pytania o fundamentalnym znaczeniu dla etyki. Skromne są również odwołania do tradycji etycznej, bo w ogóle nie przywołano w pracy Arystotelesa czy Platona, ograniczając się w zasadzie tylko do stosunkowo nieodległej przeszłości (Hume, Schopenhauer) oraz do współczesnych autorowi myślicieli. Frenkel niewątpliwie posiadał dobre przygotowanie z psychologii i logiki, gdyż swoje wywody uzasadniał najczęściej pewnymi prawidłowościami ludzkiego myślenia i działania wypracowanymi wówczas w tej nauce. Można nawet zauważyć manierę autora, który uważał, że każdy zdrowo myślący człowiek musi dojść do takich samych wniosków jak on sam. Miał jednak odwagę wskazać na aporie, jakie napotkał, próbując odpowiedzieć na pytania, które postawił przed swoją pracą. Chodziło tu zwłaszcza o status wartości oraz o fundament moralności. Zauważył bowiem, że etyka w rozumieniu zarówno Hume'a, jak i Schopenhauera jest nauką, która opisuje i wyjaśnia tylko fakty moralne. Nie zajmuje się natomiast tworzeniem ani uzasadnianiem wartości moralnych oraz zasad moralnych¹⁰⁸. Niemniej jednak w obu koncepcjach Frenkel doszukał się zrębów teorii wartości moralnych, a było nim eudajmonistyczne kryterium wartościowania. Zarówno dla Hume'a, jak i Schopenhauera ukierunkowanie na szczęście stawało się probierzem tego, czy dane postępowanie jest moralne, czy też nie. Dostrzegał także podobieństwo obu filozofów przy pojmowaniu oceny etycznej, która

¹⁰⁷ K. Frenkel, *Sympatya i współczucie u Hume'a i Schopenhauera*, k. 255.

¹⁰⁸ Tamże, s. 149.

według nich jest bezinteresowna. Interesowność bowiem wyklucza podjęcie postanowienia, które może być uważane za moralne.

Osobną kwestią podjętą przez Frenkla był społeczny kontekst powziętych postanowień moralnych. Zauważył, że nie podlega to dyskusji w przypadku Hume'a, natomiast etyka Schopenhauera słusznie może być uważana za indywidualistyczną. Niemniej jednak rozbieżność taka jest pozorna, gdyż postanowienia nieuwzględniające interesów innych, np. przysparzające im cierpienia, również nie mogą uchodzić za dodatnie, czyli za moralne, gdyż nieobecne w nich musiałyby być zarówno współczucie, jak i sympatia. Nie można także nie zauważyć, że rozważania Frenkla nie kończy konkluzja wskazująca na aprobatę którejś z analizowanych propozycji, a zatem zakłada, że obie mogą być uznane za konsekwentne systemy etyczne. Co istotne, etyka w takich ujęciach nie wskazuje na to, co człowiek powinien robić, ale tylko wyjaśnia, dlaczego ktoś postępuje tak a nie inaczej. Zainspirowało go to do podjęcia poszukiwań na własną rękę, a więc próby stworzenia własnego systemu etycznego, ale nie opartego na tradycji filozoficznej. Można więc zauważyć, że rozprawa doktorska Frenkla spełniła aż dwa zadania – po pierwsze pozwoliła mu wyzwolić się od wpływu tradycji, w których został wychowany, a po drugie – przydała mu wiary w to, że sam jest w stanie znaleźć odpowiedzi na wszystkie dręczące go pytania.

W jego rozważaniach nie pojawiają się bowiem żadne propozycje rozwiązań na skróty lub powtarzające to, co w przeszłości proponowali inni. Zważywszy na fakt, że autor wywodził się z kręgu kulturowego, który tworzyła wspólnota wyznaniowa, poniekąd zaskakujący jest fakt, że w całej rozprawie w ogóle nic się nie mówi o Bogu i religii. Cała rozprawa Frenkla jest jakby wyprana z religijnych uzasadnień. Do perfekcji jej autor doprowadził umiejętność przeprowadzenia wywodu, który w żadnym miejscu nie potrzebuje szukać uzasadnień leżących poza rozumem człowieka. Wydaje się, że przez to wywarł niemały wpływ również na poglądy samego Twardowskiego, który zaaprobował przekonanie, że etykę każdy musi sobie wypracować samodzielnie.

Metodę, jaką posługiwał się przy próbie określenia znaczenia wyrazu moralność, sam Frenkel nazwał dochodzeniem „do pewnych twierdzeń etycznych lub sprawdzenie ich przez analizę oceny potocznej”¹⁰⁹. Podobną konstatację zawarł później także Kazimierz Ajdukiewicz w swoich wykładach z etyki realizowanych na lwowskim uniwersytecie na początku lat 30. Frenkel podkreślał też, że taka metoda jest od dawna stosowana w etyce, a przykładem tego były już dialogi Sokratesa. Niemniej jednak można tu zauważyć, że paradoksalnie to koncepcja Hume'a okazuje się więc zbieżna z tradycją etyczną. Całkiem możliwe, że takie właśnie przekonanie spowodowało, że w tym momencie Frenkel ostatecznie rozstał się także z tradycyjną moralnością, w której został

¹⁰⁹ Tamże, k. 122.

wychowany, dostrzegając, że podobne rozwiązania, ale też prowadzące do takiego samego celu, oferuje etyka naukowa.

Nic zatem dziwnego, że druga część rozprawy doktorskiej już niewiele przypomina pierwszą, bo stanowi ona próbę autorskiego spojrzenia na problematykę zaliczaną tradycyjnie do obszaru etyki. Zasadnicze znaczenie tej części jednak polega na tym, że uzasadnienia mające swe źródło w religii okazywały się mu już do niczego niepotrzebne. Centralne miejsce w tej części rozprawy zajęły rozważania dotyczące wyjaśnienia podstawowego problemu każdej etyki, czyli rozumienia pojęcia moralności. Łatwo jest dziś krytykować wyjaśnienie zaproponowane przez Frenkla, ale ma ono charakter fundamentalny, gdyż jest nie tyle świadectwem odwagi intelektualnej młodego filozofa, ile jego determinacji w poszukiwaniu zadowalającego rozwiązania. Jak trudnego podjął się zadania, możemy się zorientować, przywołując znaną pracę Marii Ossowskiej *Podstawy nauki o moralności*, w której uchyliła się ona od próby sformułowania takiej definicji, a przecież posiadała wówczas nieporównywalnie bogatszy warsztat naukowy w porównaniu z zaledwie 22-letnim Frenklem w trakcie pisania swojej rozprawy doktorskiej. Nie można też zapominać o tym, że praca Frenkla powstała kilka lat przed polską publikacją głośnej pracy George'a Moore'a *Principia Ethica*, a stąd jego rozważania mogą być także zasadnie uznawane za prekursorskie w zakresie etyki analitycznej. Frenkel bowiem nie ograniczył się tylko do sformułowania własnej definicji moralności, ale także podjął rozważania na temat fundamentu i kryterium wartości moralnych. Doszukiwał się ich w ideale moralnym, co mogłoby wskazywać na nawiązanie do tradycji etycznej, ale Frenklowi chodziło raczej o ideał w platońskim rozumieniu, czyli coś co nigdy się nie zmienia, dzięki czemu takim ideałem zostaje zawsze i wszędzie. Mogłoby się to wydawać jakąś formą odejścia od analitycznych standardów, ale wystarczy przypomnieć, że rozważania Moore'a też kończą rozdziały dotyczące tego samego zagadnienia. Świadczy to o tym, że metoda analityczna konsekwentnie zastosowana w etyce prowadzi do uniwersalnych konstatacji.

Taka też była budowana przez niego koncepcja etyki. Rozprawa doktorska Frenkla miała być pierwszym krokiem w tym dążeniu. Ostatecznie jednak zamiast uporządkowania problemów przyniosła ona jeszcze więcej znaków zapytania. Nałożyły się na to jeszcze tragiczne doświadczenia z okresu zawieruchy wojennej I wojny światowej, które całkowicie pogrzebały jego przekonanie, że można zbudować racjonalną etykę, która będzie stanowić nieomylny drogowskaz dla każdego człowieka. Twardowski był również optymistą i do czasu wybuchu tej wojny wierzył, że moralna busola prowadzi ludzkość nieomylnie ku coraz doskonalszemu światu, a zadaniem etyków jest ten proces przyspieszać, budując coraz lepiej dostosowane do ludzkich możliwości systemy etyczne.

Należy sądzić, że podział rozprawy doktorskiej na dwie niezależne od siebie części, choć obie mieściły się w obrębie problematyki etycznej, nie był dziełem przypadku.

Najprawdopodobniej Frenkel przygotowywał pracę magisterską obejmującą zakres treści analitycznej części rozprawy, a w momencie, gdy jego wyniki uzyskane w trakcie studiów spowodowały, że od razu trafił na studia doktoranckie bez konieczności pisania magisterium, musiał wybrać nowy temat, bo być może treści magisterium nie wydawały się wystarczająco dobrym materiałem na doktorat. W ten sposób Frenkel niejako skonfrontował swoje przekonania z tradycją filozoficzną, mógł więc wystąpić w roli swoistego arbitra zdolnego do kompetentnego oceniania nawet wielkich systemów etycznych.

2.2.3. Obrona doktoratu

Ponieważ doktorat Frenkla nie został opublikowany, jedynymi osobami oceniającymi go byli jego recenzenci. Zwyczajem ówczesnym rolę taką odgrywali promotor oraz drugi profesor z jednostki naukowej, w której odbywała się obrona doktoratu. Funkcję kopromotora spełniał w tym przypadku Mściśław Wartenberg, którego opinia na temat rozprawy doktorskiej Frenkla sprowadzała się tylko do jednego zdania „Zgadzam się”, co znaczyło aprobatę opinii Kazimierza Twardowskiego. Recenzja promotora zaś jest wyjątkowo długa jak na lwowskie standardy, co nie znajduje żadnych analogii w przypadku recenzji o pracach jego pozostałych doktorantów. Twardowski bowiem stwierdził:

Praca składa się z dwóch części: Cz. I (str. 1-166) zawiera krytyczne porównawcze omówienie pojęć sympatii i współczucia oraz roli jaką odgrywają te pojęcia w etyce Hume'a i Schopenhauera. Cz. II (str. 166-266) zajmuje się pojęciem moralności, fundamentem i kryterium wartości moralnych oraz kryterium wartości etycznej. Tytułowi pracy odpowiada więc tylko część pierwsza, dodał zaś autor do niej część drugą rzekomo w tym celu, by dokonać krytyki dotyczących poglądów Hume'a i Schopenhauera. Faktycznie zaś pomijając jedno krótkie zdanie, część druga ani razu nie wspomina o treści części pierwszej. A nawet samo zdanie części drugiej u jej końca (str. 261) inaczej jest określone, aniżeli u jej początku. Mamy tu zarazem właściwie dwie odrębne prace, od siebie niezależne, wiąże je chyba pod względem psychologicznym fakt, że autor zagłębiając się w zagadnienia etyczne, poruszane przez Hume'a i Schopenhauera, odczuł potrzebę wyjaśnienia sobie samemu pewnych zasadniczych pojęć etyki i rozmyślenia swe na ten temat dodał do rozprawy krytyczno-porównawczej o sympatii Hume'a i współczucia Schopenhauera. Bądź co bądź, należy takie zespolenie dwóch odrębnych całości pod tytułem, dotyczącym tylko jednego z nich, uważam za wadę formalną pracy. Wad formalnych posiada praca jeszcze kilka innych. Należą tu: 1. Zawilóść wyrażania się, powodująca często wielką niejasność, połączona niekiedy nawet z niepoprawnością językową; 2. Brak należytego rozczłonkowania poszczególnych rozdziałów. Wywody autora płyną w obrębie każdego – z jednym tylko wyjątkiem rozdziału – nieprzerwanym ciągiem, brak podziału rozdziałów na mniejsze jednostki, chociaż rozdziały bywają nieraz bardzo długie. Często gęsto brak nawet alinesów dla oznaczenia miejsc, w których rozpoczyna się nowy tok myśli; 3. Wsuwanie jednych wywodów w drugie, zarówno na mniejszą, jak i większą skalę, co narusza bardzo często jednolitość argumentacji i przejrzystość rozumowań. Wady te są wspólne obu częścią pracy.

Co się tyczy pierwszej, porównawczo-krytycznej części pracy, można mieć wątpliwości czy droga przez autora jest najodpowiedniejszą. Autor bowiem podzieliwszy tę część na ósm roz-

działów (1. Istota i geneza sympatii i współczucia u Hume'a i Schopenhauera; 2. Poglądy Hume'a i Schopenhauera na przedmiot etyki; 3. Udział sympatii i współczucia w źródle moralności według Hume'a i Schopenhauera; a) sympatia i współczucie a problem powstania moralności, b) źródło ocen etycznych, c) źródło działań moralnych; 4. Znaczenie sympatii i współczucia dla fundamentów etyki według Hume'a i Schopenhauera; 5. Fundament moralnego postanowienia i działania według Hume'a i Schopenhauera; 6. Znaczenie sympatii i współczucia dla kryterium oceny etycznej według Hume'a i Schopenhauera; 7. Znaczenie sympatii i współczucia dla sankcji etycznej według Hume'a i Schopenhauera; 8. Etyka Hume'a i Schopenhauera) w każdym rozdziale omawia naprzód szczegółowo poglądy Hume'a a potem Schopenhauera, na końcu zaś rozdziału każdego porównuje w formie résumé poglądy obu autorów. Dzięki takiemu sposobowi przedstawienia czytelnik jest zarzucany mnóstwem szczegółów i nie otrzymuje plastycznego obrazu stosunku, w jakim pozostają do siebie sympatia i współczucie u obu autorów. Brak należytego uzasadnienia głównych wytycznych rysów, w których wyrażałaby się różność lub pokrywność obu systemów etycznych ze względu na stosowane w nich pojęcia sympatii i współczucia, tak że czytelnik z pewnym mozołem sam musi na podstawie dostarczonych przez autora danych wyrobić zdanie o tem, czy sympatia i współczucie odgrywają w obu systemach rolę analogiczne, czy też nie. Do takiego zaciemnienia sprawy przyczynia się w wysokim stopniu także ten fakt, że autor właściwe porównania przetyka obficie własnymi rozważaniami na temat poruszanych przez obu autorów zagadnień i analizowanych przez nich pojęć; wszystko to sprawia, że rozprawa zawiera właściwie szczegółowy, krytycznymi uwagami zaopatrzony zarys obu systemów etycznych z szczególnym uwzględnieniem pojęć współczucia i sympatii zamiast wprost zwracać się do tych punktów, w których występuje w obu systemach rola i znaczenie tych pojęć.

Trzeba jednak przyznać, że pod względem merytorycznym porównanie obu systemów etycznych zostało dokonane niezmiernie ciekawie, sumiennie i dokładnie i prawie wyczerpuje zawarty w pismach obu autorów materiał w zupełności, a wyniki do których dochodzi zestawiając etyczne wywody Hume'a i Schopenhauera zwłaszcza w kwestyi sympatii i współczucia oraz ich roli w systemach etycznych obu filozofów, to pod względem rzeczowym prawie zawsze trafne i dobrze uzasadnione. Autor wniknął głęboko w treść pism Hume'a i Schopenhauera, uwzględnił przytem dotyczącą literaturę, zajął wobec wchodzących w zakres jego pracy stanowisko samodzielne i krytyczne i dał tem sposobem cenne studjum porównawcze etyk Hume'a i Schopenhauera, które tylko zaznaczone wyżej braki formalne stoją na przeszkodzie, by było dojrzałe do ogłoszenia drukiem.

Samodzielny i krytyczny sposób myślenia autora występuję jeszcze dobitniej w części drugiej pracy wynikłej z odczutej przez autora jak najściślej logicznego opracowania pojęć, którymi operuje. Pojęcia etyczne stawiają jednak takiemu opracowaniu bardzo silny opór a łączących się wskutek tego z analizą takich pojęć trudności rzeczowych autor nie potrafił – jak to zresztą sam przyznaje – należycie opracować. Jest to jedna z przyczyn, dla których część druga pracy wypadła dość nierówno. Jedne wywody jej są bardzo obszerne i szczegółowe, inne mają charakter raczej szkieletowy. Niektórymi kwestyami zajmuje się autor bardzo obszernie, inne są traktowane wprost pobieżnie. Wiele miejsca poświęca np. autorów kwestyi o ile wyobrażenie może być przedmiotem oceny etycznej, gdy tymczasem analogiczną kwestyę, co do dyspozycji psychicznych zbywa bardzo krótko. Uderza też fakt, że autor prawie nigdy nie zaznacza stosunku swych wywodów do poglądów już wygłoszonych. Przyznać jednak trzeba, że analizy autora nacechowane starannością i ostrożnością metodyczną odznaczając się wielką bystrością w niejednym punkcie trafnie ujmują dotyczące zagadnień, przyczyniając się niewątpliwie do ich wyjaśnienia. Tylko, że na ogół ta część druga zawiera raczej materiały do przyszłej obszernej pracy, aniżeli jej wykończenie.

W całości tedy rozprawa p. Frenkla dowodzi niewątpliwie zdolności autora do samodzielnego opracowania zagadnień filozoficznych i dlatego uprawnia go do zdawania egzaminów ścisłych celem uzyskania stopnia doktora filozofii. Kazimierz Twardowski, w maju 1914 r.¹¹⁰

Twardowski zauważył więc dwutorowość rozważań Frenkla, dla którego główne treści były raczej własnym rozrachunkiem z tradycją, aniżeli analizą porównawczą dwóch pozornie rozbieżnych koncepcji etycznych. Dla Frenkla obie bowiem były częścią tradycji, którą może nie tyle zanegował, ile potraktował jako wyraz stanowiska, które straciło już rację bytu. Aprobata metodologii właściwej dla filozofii analitycznej była więc dość jednoznaczna. Niemniej jednak jego stanowisko nie tyle było pochodną rozważań podjętych przez filozofię analityczną, ile stanowiło dopiero punkt wyjścia do sformułowania własnego stanowiska na temat fundamentalnych problemów etycznych.

Frenkel swoją pracę doktorską zakończył w marcu 1914 r. i złożył ją w sekretariacie Wydziału Filozoficznego wraz z podaniem o dopuszczenie go do zdawania egzaminów końcowych. „Karol Frenkel uprasza o dopuszczenie go do zdawania egzaminów ścisłych: dwugodzinnego z filozofii i jednogodzinnego z historii powszechnej”¹¹¹. Twardowski odnotował pod datą 20 marca 1914 r., że otrzymał pracę doktorską. Podobną adnotację zamieścił także Mścisław Wartenberg. Rygorozum z filozofii Frenkel zdawał 15 maja 1914 r., a jako egzamin dodatkowy zdawał historię powszechną, co miało znaczenie, gdy podjął później prace nad kolejnym doktoratem z prawa. Wszystkie egzaminy doktorskie zdał celująco. W efekcie na uroczystej promocji, która odbyła się 21-22 lipca 1914 r., otrzymał dyplom doktorski.

2.3. Rozprawa doktorska z prawa ***Untersuchungen zu Flavius Josephus Schrift*** ***„Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ Αρχαιοτήτος”***

Kazimierz Ajdukiewicz odnotował w *Polskim Słowniku Biograficznym*, że Frenkel w 1919 r. obronił doktorat z prawa¹¹². Z różnych względów Wydział Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie nie miał tyle szczęścia, ile Wydział Humanistyczny i jego archiwalia zachowały się tylko częściowo. Największym jednak problemem dla odtworzenia drogi, którą przeszedł Frenkel, broniąc na tym wydziale swoją rozprawę doktorską, jest to, że po jego śmierci złożone na obronę doktoratu dokumenty zaginęły, stąd we lwowskich archiwach zostały tylko szczątkowe informacje na ten temat. Powoduje

¹¹⁰ K. Twardowski, *Ocena pracy dr Karola Frenkla „Sympatya i współczucie u Hume’a i Schopenhauera”*, Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 15, c. 727, k. 331.

¹¹¹ *Delo o soiskanie naučnoj stepeni doktora Frenkelem Karolem (Дело о соискании научной степени доктора Френкелем Каролом)*, Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 7, c. 1932, k. 21.

¹¹² K. Ajdukiewicz, *Karol Frenkel*, „Polski Słownik Biograficzny” 1948, t. VII/1, z. 31, s. 9.

to, że znaczna część dysertacji Frenkla nie zachowała się, podobnie jak wszystkie dokumenty związane z obroną tego doktoratu. W zasadzie jedynymi świadectwami tego niewątpliwego osiągnięcia Frenkla, poza wzmianką Ajdukiewicza w PSB, którego wiarygodności nie sposób podważać, są treści nekrologu opublikowanego w „Ruchu Filozoficznym” oraz zamieszczona w tym samym czasopiśmie informacja o pośmiertnym wydaniu książki *O pojęciu moralności*, gdzie tytułuje się Frenkla mianem doktora prawa¹¹³. Formalnym śladem po tej dysertacji jest jednak niewątpliwie zamieszczenie jej w archiwalnym wykazie doktoratów broniących na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza. Inspiracji do zmierzenia się z problematyką prawną dostarczył mu zapewne jego ojciec, adwokat lwowski Stefan Frenkel¹¹⁴, który także był doktorem prawa. Sugestia ojca szybko spotkała się z pozytywnym odzewem młodego doktora filozofii zapewne widzącego w obszarze nauk prawnych znacznie większe możliwości rozpoczęcia pracy badawczej niż w naukach humanistycznych. Jako doktor filozofii pracował bowiem w bibliotece uniwersyteckiej, co niewątpliwie nie zaspokajało jego ambicji życiowych.

Sama rozprawa Frenkla nie była oryginalna, gdyż w literaturze nie brakowało podobnych opracowań, a przykładem tego była choćby zredagowana przez Johanna G. Müllera praca *Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion* (Basel 1877). Z braku dostatecznych świadectw motyw wyzbycia się Frenkla akurat z takim tematem pozostają tylko w sferze hipotetycznej. Na okładce materiałów archiwalnych dotyczących tej rozprawy zostało w rubrykach odnotowane, że sprawę rozpoczęto w 1914 r., a zakończono w 1915 r. Jest to zapewne kopia dokumentu potwierdzającego przeprowadzenie całej procedury doktoratu na Wydziale Humanistycznym dla uproszczenia kolejnego postępowania. Rzecz jednak w tym, że w tej samej teczce znajduje się informacja wskazująca na pobranie i przekazanie do Wydziału Prawa dokumentów personalnych Frenkla, co w jego imieniu dokonała osoba podpisująca się jako Stefan Domicewicz, poświadczając to własnym podpisem 30 sierpnia 1915 r. Występujący w imieniu Frenkla pobrał wówczas metrykę, świadectwo urodzenia i index lectionum¹¹⁵. Zasadne więc jest przyjęcie, że dopiero od tej daty można mówić o rozpoczęciu procedury doktoryzowania Frenkla na Wydziale Prawa. Rozstrzygającym dowodem na to, że Frenkel uzyskał doktorat z prawa, jest fakt, że zachowany egzemplarz jego rozprawy ma sygnatury

¹¹³ *Nekrologia*, „Ruch Filozoficzny” 1920, nr 4-5, s. 30; *Wiadomości wydawnicze*, „Ruch Filozoficzny” 1926/27, nr 7-10, s. 193.

¹¹⁴ Dr Stefan Frenkel, lwowski adwokat, ojciec Karola, odegrał ważną rolę w przedsięwzięciach upamiętniających dokonania naukowe swego syna. Współfinansował zwłaszcza pośmiertne wydanie jego książki. Prawdopodobnie to on wywarł wpływ na obranie przez Karola historycznego tematu dla swej rozprawy doktorskiej z prawa. Stefan Frenkel działał bowiem aktywnie w Towarzystwie Historycznym we Lwowie (*XXVII sprawozdanie z czynności wydziału Towarzystwa Historycznego we Lwowie Tudzież Komitetu Redakcyjnego Kwartalnika Historycznego za rok 1913*, Nakładem Towarzystwa, Lwów 1914, s. 14).

¹¹⁵ *Delo o soiskani uchenoy*, k. 4.

Rektoratu Uniwersytetu we Lwowie, a zatem przeszedł całą drogę obiegu takich dokumentów. Najprawdopodobniej Frenkel nie musiał jak każdy doktorant pokonywać całej drogi weryfikującej przygotowanie adepta nauki, bo w jego dokumentach zachował się wyciąg z egzaminów zdanych na Wydziale Humanistycznym. Ponieważ były to egzaminy z historii i filozofii, mogły więc być zaliczone także na Wydziale Prawa.

Exemplarz rozprawy doktorskiej Frenkla przechowywany w Archiwum Obwodowym we Lwowie nie jest kompletny. Zachowała się jedynie trzecia i czwarta część rozprawy. Nie ma w niej w ogóle wstępu, stąd brak przedstawienia metodologii prowadzenia badań nad twórczością Józefa Flawiusza. Brakuje rozdziału podsumowującego badania oraz zakończenia rozprawy. Znaczącym utrudnieniem jest także brak bibliografii i zastosowane skróty w przypisach najwyraźniej stanowiących powtórzenie już wcześniej przywołanych. W zachowanym tekście znajdują się także numery przypisów, których nie ma pod tekstem, co wyraźnie wskazuje na to, że w oryginale musiały znajdować się także przypisy końcowe. Nie wydaje się nawet możliwe, aby jeden z najlepszych uczniów samego Kazimierza Twardowskiego nie zachowywał w swej dysertacji doktorskiej elementarnych zasad redakcyjnych obowiązujących przy pisaniu rozprawy naukowej. Z tej racji niezachowane pierwsze dwie części pracy Frenkla musiały być poświęcone prezentacji samej postaci oraz dorobku centralnej postaci jego doktoratu, Józefa Flawiusza, a następnie problemów prawnych poruszanych w jego dziełach. To wszystko niezwykle utrudnia choćby pobieżne podążanie za tokiem myśli Frenkla. Nie wydaje się zatem nawet prawdopodobne, aby na podstawie tak okrojonej pracy mógł być nadany stopień doktora prawa. Taka sytuacja wymaga przywoływania informacji, których brak w rękopisie, nie pozwala czytelnikowi podążać za tokiem myśli zarówno Józefa Flawiusza, jak i samego Frenkla. Przede wszystkim nie ma pewności co do rzeczywistych zamiarów samego Frenkla, choć sama postać Flawiusza jest intrygującym wyzwaniem dla każdego naukowca, to nie musi już takim wyzwaniem być dla prawników. Był to bowiem jeden z wielu kronikarzy starożytnych czasów, który tworzył akurat w wieku wielkich przemian w Europie, a stąd zainteresowani są jego dziełami nie tylko historycy, ale także teologowie, filozofowie, kulturoznawcy, socjologowie, a nawet historycy medycyny. Powód zajęcia się taką postacią przez prawnika może być dwójaki. Po pierwsze – Flawiusz, dokumentując wydarzenia epoki, w której żył, zapewne niezamierzenie przekazywał dane dotyczące organizacji ówczesnych instytucji prawa, a także wydawane przez nie wyroki wraz z uzasadnieniami. Z tego tylko powodu zainteresowanie jego pracami przez historyków prawa byłoby uzasadnione. W jego epoce granica pomiędzy prawem zwyczajowym a stanowionym była jeszcze płynna, a więc wydawane wyroki często musiały uwzględniać jedno i drugie. Typowym tego przykładem była wojna i ograniczenia prawne, moralne i zwyczajowe w niej stosowane. Poza tym Flawiusz wyraziście rysował portrety psychologiczne ówczesnych szafarzy prawa, jak też podejmowane próby wprowadzania ich w błąd. Drugi powód – zapewne

najważniejszy dla Frenkla, jak i jego promotorów – dotyczyłby siły argumentacji stosowanej w sporach prawnych i innych. Byłoby to ostrzegawcze wykazanie, że prawda nie zawsze musi przeważać nad fałszem w toczonych sporach, a zarazem sam Flawiusz dawał przykład, jak można podważyć i zakwestionować argumentację opartą głównie na emocjonalnym zaangażowaniu strony przeciwnej. Za tą drugą opcją przemawia rękopis rozprawy doktorskiej zawierający wyłącznie jej trzecią i czwartą część. Trzecia część została bowiem ograniczona do przedstawienia postaci Apiona, głównego oponenta Flawiusza. Czwarta zaś część przedstawia zasadnicze zarzuty Apiona kierowane w stronę Żydów oraz ich podważanie przeprowadzone przez Flawiusza.

Niemniej jednak tytuł rękopisu *Untersuchungen zu Flavii Josephi Schrift „Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ Αρχαιοτήτος”* (Studia nad dziełem Józefa Flawiusza „Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ Αρχαιοτήτος”) odnosi się do całej pracy niezależnie od tego, że tytuły zachowanych części nie wskazują jednoznacznie na odwoływanie się do problematyki prawniczej. Przyjęty tytuł wskazuje, że zachowane fragmenty pracy stanowią tylko część całej dysertacji, a zatem obejmowała ona w wersji oryginalnej zapewne analizę być może całego dorobku Józefa Flawiusza, a nie tylko jego polemiki z Apionem. Jeśli tak rzeczywiście było, to musiała ona stanowić imponujące dzieło pod względem rozmiarów, jeśli zważy się, że zachowało się z niej aż 126 kart składających się na III i IV jej część. Związek treści dysertacji z prawa z pracą z filozofii obronioną na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kazimierza jest znikomy. Podobieństwa istnieją wyłącznie na poziomie metodologicznym, gdyż w dysertacji filozoficznej analizie i porównaniu podlegały poglądy Davida Hume’a oraz Artura Schopenhauera, na doktorat z prawa zaś składają się polemiki Józefa Flawiusza z Apionem Gramatykiem oraz z greckimi zwolennikami jego poglądów. Znaczącą różnicę stanowi jedynie fakt, że w doktoracie z etyki Frenkel zachował równy dystans do obu porównywanych filozofów, podczas gdy w doktoracie z prawa jego sympatia ewidentnie była po stronie Flawiusza, co uwidoczniło się w merytorycznym wspieraniu jego argumentacji skierowanej przeciwko Apionowi.

Rekonstruując w pewnym sensie rozprawę Frenkla, nie można jednak wykraczać poza to, co zostało zachowane i jest dane w zachowanych treściach. Z racji znaczenia w środowisku filologów klasycznych wydawałoby się, że Frenkel powinien korzystać przy pisaniu swej dysertacji z monumentalnego wydania w oryginale wszystkich dzieł Flawiusza, które w siedmiu tomach ukazywały się w latach 1885-1895 w Berlinie¹¹⁶. Na rzecz tej tezy przemawiałby fakt, że jednym z głównych realizatorów tego wydania był Alfred von Gutschmid (1831-1887), który niespodziewanie zmarł w Tybindzie w trakcie redagowania dzieł Flawiusza, ale pozostawił po sobie wiele prac, z których korzystał także Frenkel. Nawiasem mówiąc, główny redaktor tego wydania dzieł Flawiusza, Benedykt Niese (1849-1910) poświęcił Gutschmidowi specjalną dziękczynną inwo-

¹¹⁶ *Flavii Josephi Opera. Edidit et apparatus critico instruxit Benedictus Niese, Apud Weidmannos, Berolini (Berlin) 1885-1895.*

kację zamieszczoną po stronie tytułowej pierwszego tomu dzieł zebranych Flawiusza, w której podkreślił jego zasługi i inspiracje pozwalające pomyślnie zakończyć podjęte dzieło. Tymczasem w swej rozprawie Frenkel korzystał ze *Starożytności żydowskich* pochodzących także z innych wydań niż opracowanie zredagowanego przez Niesego. Możliwe zatem, że skorzystał z jakiegoś wydania hebrajskiego, które zawierało także tekst oryginalny zapisany greką. Zaskakujące jest więc, że dla odmiany wszystkie cytaty z *Contra Apionem* pochodzą z dzieła Flawiusza zredagowanego przez Niesego. To wszystko powoduje, że śledzenie toku wyводу Frenkla jest utrudnione, bo przytaczane cytaty Flawiusza nie zawsze są identyczne z tymi zawartymi w wydaniu zredagowanym przez Niesego ani z innymi dostępnymi wydaniem prac Flawiusza pochodzącymi z okresu, kiedy dysertacja była redagowana.

Lekturę tej rozprawy znacznie utrudnia fakt, że żadna z jej części nigdy nie została opublikowana, a jedyny jej egzemplarz został napisany piśmem odręcznym i na dodatek niemieckim gotykiem, a wszelkie porównania i odwołania zostały zapisane odręczną klasyczną greką¹¹⁷. Atramentowy zapis słabo wytrzymał próbę czasu, a stąd w wielu miejscach rękopis jest nieczytelny, co powoduje, że prezentacja tej rozprawy ma charakter przede wszystkim orientacyjny. Bardziej chodzi o wykazanie erudycji Frenkla niż jego kompetencji w zakresie prawa. Ograniczenie się tylko do historycznych i prawnych aspektów wskazuje, że najwyraźniej Frenklowi chodziło o to, aby przeanalizować argumentację Józefa Flawiusza ze sporu historyczno-prawnego z zaciekle antysemitą Apionem Gramatykiem Pleistoneicesem (30/20 r. p.n.e. – 45/49 r.) z Aleksandrii. Frenkel nazywał go w swej rozprawie Apion Aegyptus. I tak rzeczywiście zrobił, bo w wykorzystywanych fragmentach *Starożytności żydowskich* przytaczał tylko te fragmenty, w których mowa była o prawie Żydów do rzymskiego obywatelstwa i genezie tego prawa w różnych aspektach. Rzecz bowiem była w tym, że adwersarze Żydów na ogół eksponowali fakt obowiązywania wśród nich prawa narodowego, które było niekiedy sprzeczne z tym stosowanym w Imperium Rzymskim. Druga sfera zarzutów obejmowała aspekty religijne, gdyż Żydzi nie czcili bogów rzymskich ani nie chcieli oddawać czci rzymskim imperatorom także uważającym się za osoby boskie. Z tej racji przeciwnicy domagali się najczęściej pozbawienia Żydów prawa zamieszkiwania na terytorium cesarstwa lub pozbawienia ich praw przynależnych lojalnym obywatelom imperium. Dlatego w pierwszym rzędzie Flawiuszowi szło o to, czym w ogóle jest dla Żydów prawo, bo wedle ich przekazów zostało ono dane temu narodowi przez Boga i żaden urząd, czy to kapłański, czy królewski, nie miał władzy jego zmiany¹¹⁸.

¹¹⁷ K. Frenkel, *Untersuchungen zu Flavii Josephus Schrift „Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ Αρχαιοτήτες”*, Archiwum Obwodowe we Lwowie, Φ-26-оп-11-сnp.-837.

¹¹⁸ Józef Flawiusz, *Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ Αρχαιοτήτος*, I.12. (Autor przyjął formę odwołań do oryginałów dzieł Flawiusza stosowaną przez Frenkla. Cyfra rzymska oznacza numer rozdziału, a cyfra arabska numer wersu. Pozwala to odnaleźć właściwy fragment w dowolnym wydaniu dzieł Flawiusza.

Dwa wersy dalej Flawiusz pisał czym jest dobre prawo – co dla niego znaczyło, że dopóki uwzględni wolę boską, to zawsze gwarantuje zwrot niesłusznie utraconych rzeczy, a jego rolą jest zmieniać czyjeś niezасłużone nieszczęście, przywracając stan, kiedy nie miało ono jeszcze miejsca. Nie zmienia to jednak istoty rzeczy, że Flawiusz był dogłębnie przekonany o tym, iż zwyczajowe (uzasadnione racjami religijnymi) prawo żydowskie jest najdoskonalszą jego postacią.

Żeby zrozumieć wagę sporu przedstawionego w rozprawie Frenkla, trzeba ukazać sytuację społeczności żydowskiej w Imperium Romanum, w którym w miarę pokojowo współegzystowało wiele narodowości i wspólnot religijnych. Żydzi nie stanowili tam jakiegś znaczącej zbiorowości, niemniej jednak w wielkich ośrodkach miejskich byli dość liczną społecznością.

Żydzi stanowili w Rzymie ważną wspólnotę, od początku I w. n.e. zamieszkiwali rozległą dzielnicę położoną na prawym brzegu Tybru. Cezar, a następnie Oktawian August potwierdził im pewną liczbę przywilejów, które pozwalały Żydom na swobodne wypełnianie nakazów religijnych. Niewątpliwie nie wszyscy Żydzi byli biedakami, a niektórzy mogli nawet pozyskiwać współwyznawców w wyższych sferach rzymskiej społeczności. Rzymska diaspora miała więc swoje znakomitości, a jej liczebność oceniana jest na prawie 40 tys. osób. Była to liczba znacząca jak na ówczesne czasy¹¹⁹.

Inne mniej dynamiczne narodowości na pewno z zazdrością patrzyły na takie społeczne usytuowanie tej grupy, co sprzyjało potęgowaniu niesnasek mających podłoże głównie ekonomiczne i religijne. Żydzi mieli więc czego i przed kim bronić.

Próby ograniczania posiadanych przywilejów do swobodnego wyznawania i propagowania swojej religii, jak też możliwości nieskrępowanego bogacenia się, były uzasadniane różnymi racjami, w tym także religijnymi, aspekt ekonomiczny nie był w nich zazwyczaj eksponowany.

Józef Flawiusz

Samo obranie Józefa Flawiusza (37 – ok. 100) na bohatera rozprawy doktorskiej jest zastanawiające. Ponieważ nie zachowały się żadne dokumenty na temat deklaracji wyznaniowej Karola Frenkla, pewne jest tylko to, że wywodził się z rodziny o żydowskich korzeniach, która starała się zasymilować z polskim społeczeństwem, a świadectwem tego był sam wybór imienia dla syna, które było bardzo odległe od tradycyjnych imion żydowskich. Nie ma jednak powodów, aby sądzić, że młody Karol był wychowywany jako ateista i wolnomyśliciel. Zapewne rozbrat z tradycją wydatnie przyspieszyły studia filozoficzne odbywane pod kierunkiem Twardowskiego. Zarazem jednak sam temat

W samej książce praca ta będzie przywoływana skrótem JA – *Ἰουδαϊκοῦ Ἀρχαιότητος* – ujętym w nawiasach wraz z numeracją stosownego wersetu i numeru rozdziału.

¹¹⁹ B. Zakrzewski, *Wizerunek Żydów, religii żydowskiej i powstania żydowskiego w piątej księdze Dziejów Tacyta*, „Officina Historiae” 2019, nr 2, s. 19.

rozprawy wskazuje, że ta niezgoda z tradycją religijną nigdy u Frenkla nie był pełna. Świadczy o tym analityczna część jego rozprawy doktorskiej, w której zajął się oceną argumentacji przeciwników społeczności żydowskiej skierowanej w zasadzie głównie przeciwko wyznawanej przez nich religii. Całkiem prawdopodobne jest, że Frenkel doświadczał jakichś form antysemityzmu we Lwowie, a zatem musiał odczuwać różne formy dyskomfortu związanego ze swoim pochodzeniem. W takim kontekście wybór Józefa Flawiusza był racjonalny, gdyż przez swoją twórczość stanowi on w pewnym sensie wspólny obiekt zainteresowania judaizmu i chrześcijaństwa. To jemu przypisywana jest bowiem pierwsza historyczna wzmianka o Chrystusie w słynnym fragmencie jego dzieła *Dawne dzieje Izraela* (Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ), od jego imienia zwanym Testimonium Flavianum. Drugim powodem, dla którego Frenkel mógł zainteresować się osobą Flawiusza, było to, że był on jednym z pierwszych, o ile nie pierwszym, który uporządkował wskazania Mojżesza do postaci Dekalogu. W tym sensie był on kodyfikatorem prawa zwyczajowego, co jak najbardziej uzasadniało motyw wyboru jego postaci na bohatera rozprawy doktorskiej.

Sam Flawiusz pozostawił po sobie kilka prac, które weszły do kanonu źródeł w historii starożytnej, gdyż pomimo ewidentnego ubarwiania dziejów zarówno swej osoby, jak i swego narodu przekazał potomności wiedzę, z której do dziś czerpią naukowcy, teologowie i literaci. Bez wątpienia najważniejszą jego pracą pozostają *Starożytności żydowskie*. Swoje dzieła pisał zarówno po łacinie, jak i w języku greckim. Wart przypomnienia jest tutaj fakt, że Józef Flawiusz był przywódcą powstania żydowskiego przeciwko Rzymowi w Galilei (był nim w latach 66-67) i wówczas dostał się do niewoli, z której wyzwolił go Wespazjan, nadając mu obywatelstwo Rzymu i nazwisko Flawiusz. To wyzwolenie wprowadziło go od razu w krąg rzymskich elit, ale miało ono swoją cenę, którą było uznanie Wespazjana za przepowiadanego Żydom Mesjasza¹²⁰. W taki sposób dla współwyznawców Flawiusz stał się symbolem oportunistu i później musiał wiele wysiłku włożyć w to, aby taką opinię zmienić. Udało mu się to częściowo właśnie dzięki talentom literackim, a zwłaszcza dzięki sławnej pracy przydającej tytuł doktorowi Frenkla *Dawne dzieje Izraela* (Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία) znanej również z wersji łacińskiej (*Starożytności żydowskie* – *Antiquitates Iudaicae*). Równie znana jest jego praca *Contra Apionem*, której analizie poświęcona jest większość zachowanych części rozprawy. Poza tym głównie na podstawie własnych doświadczeń napisał kronikę powstania żydowskiego przeciwko Rzymowi – *Wojna żydowska* (Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου). Pozostawił po sobie także *Autobiografię* (Ἰωσηφου Βίος), dzięki której znane są kolejne jego losy.

Flawiusz wedle tego przekazu pochodził z rodziny arcykapłańskiej o wysokim statusie społecznym, spokrewnionej z rodem królewskim. Otrzymał staranne wykształce-

¹²⁰ T. Skwara, *Józef Flawiusz – pośrednik między kulturami? O roli postaci historyka w trylogii „Wojna żydowska” Liona Feuchtwangera*, „Rocznik Komparatystyczny” 2014, vol. 5, s. 154.

nie, czego wyrazem było wyznaczenie go do składu delegacji żydowskiej na negocjacje w Rzymie. Zadecydowała o tym jego znajomość łaciny i greki. Wizyta w Rzymie całkowicie odmieniła jego życie, dzięki czemu stał się postacią znaczącą w swoim narodzie. Jego wybór na przywódcę powstania żydowskiego nie było więc dziełem przypadku. Najprawdopodobniej Frenkel przedstawił bliżej bohatera swego doktoratu w pierwszej lub drugiej, ale niezachowanej niestety części swej rozprawy. W zachowanej części rękopisu bliższych informacji na temat Flawiusza nie ma.

War Apion Aegyptus?

Zachowana część rozprawy doktorskiej nosi taki właśnie tytuł i zaczyna się od prozaicznego wyjaśnienia, kim właściwie był Apion, którego poglądy zwalczał Flawiusz. W dziele Flawiusza *Przeciwko Apionowi* niejako wbrew tytułowi nie tylko Apion jest przedmiotem polemiki, ale także greccy inspiratorzy jego poglądów, jak również zwolennicy. Polemika ta miała nie tylko wymiar kulturowy i religijny, ale stała się także zdarzeniem światopoglądów. Wyraźnie zresztą Frenkel podkreśla, przywołując Flawiusza, że żadne pomówienia i fałszywe oskarżenia nie mogą zmieniać litery prawa, nawet jeśli pochodzą z ust oświeconego Aleksandryczyka (JA – I 12). Laicy w sprawach historii nie mogą rościć pretensji do zmiany, a nawet interpretacji prawa, bo stanowi ono pewną całość i jest ściśle związane z historią, chodziło mu rzecz jasna o historię narodu żydowskiego. Flawiusz też wskazywał, że możliwość egzekwowania prawa nie jest przypadkowo nadawana, ale przysługuje tylko osobom, które swą siłą charakteru i odwagą osobistą okazywały się godne takiego wyróżnienia (JA – II 22). Taki szafarz prawa jest swego rodzaju pomazańcem bożym, kimś przeznaczonym do przewodzenia innym. Zdaniem Flawiusza zatem Apion uzurpował sobie prawo do ferowania wyroków, do czego nie miał przygotowania ani w posiadanych kwalifikacjach, ani w swej naturze. Był to mocny argument uznający oponenta za swego rodzaju uzurpatora i prawnego dyletanta. Prawo bowiem wymaga chłodnego rozważania racji, a w argumentacji oponenta Flawiusza zarzuty stawiane przez Apiona zawierały na ogół bezzasadne inwektywy i były artykułacją jego uprzedzeń niepopartych żadnymi racjami¹²¹.

Apion był jednak wszechstronnie wykształcony, a edukację pobierał w szkole gramatycznej w Aleksandrii, której później objął kierownictwo. Jak podają źródła historyczne, „został dyrektorem szkoły homeryckiej w Aleksandrii, prowadząc tam wykłady a także często w odwiedzanych w tym celu miastach w Grecji”¹²². Edukację swoją kontynuował później jeszcze w Rzymie. Próbuąc oceniać na podstawie jego prac, można

¹²¹ K. Frenkel, *Untersuchungen zu Flavius Josephus Schrift*, k. 10.

¹²² A. Schalit, *Apion*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, eds. F. Skoilenik et al., Thomson – Gale, Detroit 2007, s. 256.

go uznać zarówno za historyka literatury greckiej, historyka, jak i za filozofa. Wbrew epitetom kierowanym w jego stronę przez Flawiusza był znaczącą postacią ówczesnego świata naukowego. „Napisał min. Historię Egiptu w pięciu księgach, z których dwie (tj. III i IV ks.) zawierały ataki na Żydów. Jego prace stały się źródłem informacji dla innych pisarzy, min. Tacyta, Pliniusza Starszego i Plutarcha”¹²³. Apion był w tym czasie wyrazicielem rosnących nie tylko w Aleksandrii, ale również w Rzymie nastrojów antyżydowskich. Jego zarzuty kierowane w stronę Żydów zazwyczaj były absurdalne, co jednak nie znaczyło, że nie były społecznie nośne. Niektóre z tych zarzutów okazały się nadzwyczaj trwałe, są wciąż aktualne. W swoich dziełach korzystał jednak niemal wyłącznie z prac historyków, którzy przedstawiali w krytycznym świetle Żydów. Od piszącego greką egipskiego historyka Manetona (III w. p.n.e.), autora *Aegyptiaca* (Αἰγυπτιακά) zapożyczył tezę, że Żydzi zostali wypędzeni z Egiptu jako roznosiciele zarazy, dzięki czemu pozbyto się chorej części populacji. Żydzi byliby więc Egipcjanami wypędzonymi ze swego kraju. Drugim głównym źródłem negatywnych informacji o Żydach był dla Apiona grecki kronikarz Lizymach. Stronniczą argumentację stosowaną przez Apiona potwierdzał Józef Flawiusz, a Frenkel w swej rozprawie poszerzył jeszcze tę listę przeciwników judaizmu. Nie powinno jednak dziwić, że Frenkel zauważył, iż podjęcie polemiki z Apionem przez Flawiusza było nie tylko aktem odwagi intelektualnej, ale również zapewne inspiracją środowisk żydowskich przerażonych pogarszającą się gwałtownie wokół nich atmosferą społeczną.

Frenkel dość osobliwie dobrał literaturę, z której korzystał przy charakterystyce postaci Apiona. Były to bowiem przede wszystkim publikacje wydane staraniem niemieckich wydawnictw, choć nie można zarzucić żadnemu z przywoływanych autorów niekompetencji w temacie¹²⁴. Zaskakuje zarazem nieobecność prac autorów żydowskich, choć przecież Frenkel musiał znać także język hebrajski. Dla przedstawie-

¹²³ B. Zakrzewski, dz. cyt., s. 12.

¹²⁴ Frenkel korzystał z *Apion der Grammatiker und sein Verhältnis zum Judentum: ein Beitrag zu einer Einleitung in die Schriften des Josephus* autorstwa Arthura Gottharda Sperlinga (Programm des Gymnasiums zum heiligen Kreuz in Dresden, Lehman 1886); *Quaestiones ad Flavii Iosephi libros pertinentes, qui vulgo kat' Apionos nominantur*, autorstwa Friedricha Frankla (Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums in Nikolsburg 1913) oraz *Schriften zur aegyptologie und zur geschichte der griechischen chronographie* autorstwa Alfreda von Gutschmida (tenże, *Kleine schriften*, B.G. Teubner, Leipzig 1889). Korzystał także z prac publikowanych w rozmaitych czasopismach, jak np. Hugo Willrich, *Caligula: Dritter Teil*, „Klio – Beiträge zur Alten Geschichte” 1903, vol. 3, z. 3 oraz Moritz Friedlaender, *Geschichte der jüdischen Apologetik: als Vorgeschichte des Christentums; eine historisch-kritische Darstellung der Propaganda und Apologie im alten Testament und in der hellenistischen Diaspora; mit Anmerkungen, Nachweisen und zahlreichen Textauszügen*, „Theologische Literaturzeitung” 1904, vol. 29, nr 5. Cennym źródłem były także artykuły zamieszczane w redagowanym przez Zachariasę Frankla czasopiśmie „Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums”. Frenkel korzystał także z dwóch prac francuskiego znawcy starożytności Théodore Reinacha – *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Ernest Leroux, Paris 1895 oraz *L'Empereur Claude et les antisémites alexandrins, d'après un nouveau papyrus*, A. Durlacher, Paris 1896. Reinach był także redaktorem francusko-greckiego wydania dzieł zebranych Flawiusza (Paris 1900-1911).

nia pełniejszego obrazu postaci Apiona przytaczał też uwagi na jego temat, a raczej odnośnie do poglądów, jakie Józef Flawiusz zamieszczał w różnych częściach swych *Starożytności żydowskich*¹²⁵. Apion został więc uznany przez Frenkla za godnego przeciwnika Flawiusza. I nie chodziło tu tylko o talenty literackie, ale także o umiejętność doboru argumentów. Można się domyślać, że Apion nie tyle dbał o to, aby jego dyskurs spełniał wymagania naukowe, ile żeby jego argumenty trafiały do adresata. Spór więc wielce przypominał starcie obrońcy i oskarżyciela przed sądem z tym dodatkiem jednak, że zakres wolności wypowiedzi przysługującej obronie był jakby mniejszy.

Spór pomiędzy nimi miał więc charakter cywilizacyjno-religijny, gdyż Flawiusz był Żydem, a Apion zhellenizowanym Egipcjaninem. Niemniej jednak obaj posługiwali się greką, wykazując przy tym niemałe zdolności literackie. Wyjaśnia to dwujęzyczność całej rozprawy doktorskiej Frenkla. Układ treści doktoratu otwiera przedstawienie postaci i osiągnięć Apiona, a nie Józefa Flawiusza. W zachowanej części rozprawy Frenkel wpięty przedstawił miłośność argumentacji Apiona, a dopiero potem przechodził do uzasadnionej racjami historycznymi i geograficznymi narracji Józefa Flawiusza. W pewnym sensie był to pojedynek adwokata z prokuratorem, gdzie obrońca wykazuje się swadą literacką, podczas gdy prokurator może posługiwać się tylko argumentami. Stronami sporu nie byli tylko sami adwersarze, ale cała kultura, którą reprezentowali. Na wsparcie swojej tezy Flawiusz przypominał, że Apion został w swej rodzinnej Aleksandrii uznany za winnego bezzasadnego „wzbogacania historii” greckiej o wydarzenia, których w ogóle nie było¹²⁶. Miał w tym wsparcie samego Seneki, który także pisał o Apionie: „Gramatyk Apion, który za Gajusa Cezara objechał całą Grecję i przez wszystkie miasta nazwany został drugim Homerem, twierdził, że Homer po ukończeniu obydwu swych poematów, to jest Iliady i Odysei, dodał wstęp do tego swojego dzieła, w którym zawarł opis wojny trojańskiej”¹²⁷. Z tego wynikało, że wojna trojańska była wymysłem samego Homera. Flawiusz pisał dalej, że także w przypadku Żydów w Egipcie Apion powoływał się na rzekome świadectwa faraona Sezostriś (Senuseret II) sprzed 2000 lat, w rzeczywistości posługując się swoimi uprzedzeniami, a nie prawdą historyczną. Flawiusz powoływał się też na prace samego Apiona, który oceniał Macedończyków za to, że składali bogom aż sto tysięcy ofiar, pustosząc swój kraj, jednak wbrew temu świadectwu to nie ofiary bogom pustoszą krainy, ale migracje ludzkie, bo gdyby wszyscy Egipcjanie opuścili swój kraj, to zamieniłby się on w pustynię. Pisał o tym w kontekście exodusu Żydów z Egiptu, gdyż nie było to wcale dobre dla tego kraju, bo odeszli wówczas najbardziej bogobojni, a nie najgorsi ludzie (CA II, 140-143)¹²⁸. Frenkel najwyraźniej odniósł się tu do możliwości stosowania żonglerki

¹²⁵ K. Frenkel, *Untersuchungen zu Flavius Josephus Schrift*, k. 5, 10-11, 15-18, 24, 31.

¹²⁶ Tamże, k. 11.

¹²⁷ Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kurnatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 407.

¹²⁸ K. Frenkel, *Untersuchungen zu Flavius Josephus Schrift*, k. 10. Dla potrzeb niniejszego opracowania wprowadzono skrót odsyłający do dzieła Flawiusza *Contra Apionem* w opracowaniu B. Niesego

słownej w sporze racji, gdyż rzeczywisty fakt może być wypaczony dzięki naciąganej interpretacji. W tym fragmencie Flawiusz pisał o „zaćmieniu umysłu” Apiona obrzucającego obelgami Żydów za wszystkie ich zwyczaje, gdy tymczasem sam Apion zmarł w wielkich cierpieniach z powodu nieumiejętnego obrzezania wymuszonego względami medycznymi. Inaczej mówiąc, gdyby skorzystał z doświadczeń ludzi, których obrażał, żyłby dalej. Tradycja dla Żydów była tak ważna, że dla jej zachowania gotowi byli tracić życie, a stąd o ich bogobojności nie można wątpić. Zachowanie tradycji jest niejako gwarantowane systemem wychowania w rodzinach żydowskich, w którym kształtowanie moralne dzieci jest najważniejsze.

Dopiero po takich prezentacjach Frenkel przeszedł do przedstawienia osoby samego Apiona. Przede wszystkim wykazał, że nawet jego deklaracje o pochodzeniu są nieprawdziwe, gdyż nie urodził się on w Aleksandrii, ale w jednej z oaz egipskich. Z tego punktu widzenia jego samodeklaracja o przynależności do greckiej cywilizacji jest co najmniej wątpliwa¹²⁹. Flawiusz, dokonując prezentacji Apiona, wiąże jego zaciekły antysemityzm z frustracją, że w zasadzie nie ma on żadnej kulturowej tożsamości. Odmawia mu przy okazji prawa do miana krzewiciela wiedzy, gdyż wedle niego Apion jest notorycznym kłamcą.

Dalej Flawiusz podważa przekonanie Apiona, że Grecy stanowią najstarszą kulturę (rasę), bo starsi są z pewnością Egipcjanie i Fenicjanie, a także ludy, z których wywodzi się naród żydowski (CA I 69-78). To Żydzi mogą pouczać Apiona i tych, z którymi się on utożsamia, a nie na odwrót. Także postulat, aby Żydów pozbawić praw obywatelskich z racji tego, że w prostej linii nie byli przodkami zamieszkujących tereny podległe jurysdykcji aleksandryjskiej, został sprowadzony do absurdu, bo w sensie prawnym postulujący pozbawiał się sam także tego prawa (CA II, 41). Flawiusz umiejętnie korzystał też z cytatów z zachowanych fragmentów prac samego Apiona, aby wykazać, że jego stanowisko zajmowane w sprawie Żydów nie było konsekwentne, czyli sam sobie przeczył. W efekcie w jednym miejscu Frenkel zgromadził cytaty z *Contra Apionem* podważające zarówno wiarygodność oskarżyciela Żydów, jak też wykazujące jego niekompetencję w sprawach, w których się wypowiadał¹³⁰. Chodziło tu zarówno o naciągane datowania w pracach poświęconych Homerowi, jak i o wiarygodne źródła, do których dostęp miał także Apion, ale z których z powodu swych uprzedzeń i niekompetencji nie korzystał. Wskazywał też wyraźnie, że Apion nie robił tego bezinteresownie, ale zapewne został wynajęty do takiego zadania. Nie działał więc dla dobra publicznego,

wraz ze wskazaniem księgi i kolejnego wersu. Wyjątkową bogobojność Żydów Flawiusz potwierdza w swej *Wojnie żydowskiej*, w której wskazuje, że nawet ciężkie walki nie wstrzymywały obrzędów religijnych, a kapłani świątyni jerozolimskiej woleli zginąć od miecza, niż przerwać swe posługi (*De iudaeorum vetvstate* VII).

¹²⁹ Frenkel rozpoczyna prezentację osoby Apiona dopiero na szesnastej stronie rozdziału, który tytułem to zapowiada. Odwołuje się tutaj do informacji Józefa Flawiusza zawartych w jego dziele *Contra Apionem* (CA II, 28).

¹³⁰ K. Frenkel, *Untersuchungen zu Flavius Josephus Schrift*, k. 24.

ale na rzecz cudzego interesu (CA II, 12, 17, 20, 22, 114, 125, 138). Spór przez taki zabieg przypominał sądowe naprzemienne wystąpienia oskarżyciela i adwokata. Frenkel, przywołując zarzuty Apiona, koncentrował się jednak głównie na ich zbijaniu przez Flawiusza. Tym samym spór historyczny nieraz przybierał formę pouczającej lekcji przeznaczonej dla młodych adeptów prawa. Flawiusz powiązał także zgodnie z tradycją biblijną pochodzenie nazwy Jerozolima, jak i nazwy swego narodu, odwołując się zarazem do innych źródeł historycznych (CA I, 311-313)¹³¹. Zbijał przy tym obraźliwe dla Żydów pseudohistoryczne wywody Apiona dotyczące genezy tych nazw. Frenkel wykazywał jednocześnie erudycję Flawiusza i opierając się na autorytecie niemieckich znawców historii biblijnej i antycznej, potwierdzał siłę jego argumentów. W rezultacie Apion zarówno w narracji Flawiusza, jak i Frenkla wychodził na niedouczonego pyśzałka, który nie potrafił korzystać z powszechnie dostępnych źródeł historycznych.

Frenkel dużą wagę przykładął do uzasadniania praw przysługującym przedstawicielom narodu żydowskiego, ale z pewnością było to związane z antycznymi zabiegami o równy status Żydów w sporach prawnych toczonych przed sądami. Wnioski z tego typu rozważań miały też z pewnością zastosowanie w czasach współczesnych Frenklowi, wszak obowiązujący system prawa został nadbudowany na fundamentach prawa rzymskiego.

Apion o Żydach

Piątą część swojego doktoratu Frenkel zatytułował „Die Fragmente aus Apion Schriften über die Juden” (Fragmenty pism Apiona o Żydach). W sumie sprowadzało się to do przeanalizowania zarzutów Apiona próbującego dyskredytować Żydów i przedstawienia ich jako wyrazu jego uprzedzeń i zwykłej złośliwości. Niemniej jednak zauważalna jest w tej części rozprawy koncentracja na religijno-prawnych aspektach sporu Flawiusza z Apionem. Nie można jednak zapominać, że dla Żydów prawo znaczy coś więcej niż tylko prawo stanowione, bo jego podstawą są prawa usytuowane w tradycji i w świętych księgach. W pewnym sensie ułatwiło to zadanie Apionowi, który starał się wykazać, że prawo żydowskie nie ma charakteru uniwersalnego, a zatem można nawet uznać, że podważa fundamenty ustrojowe Imperium Romanum. Z tej racji Frenkel bronił nie tyle Flawiusza, ile całą tradycję żydowską. Bez wątpienia było to niemiłe zaskoczenie dla Kazimierza Twardowskiego, który przecież uważał, że nauki traktowanej jako służba prawdzie nie da się uprawiać, ceniąc wyżej uwarunkowania światopoglądowe od racji naukowych.

Frenkel podzielił tę część swojej dysertacji na siedemnaście podrozdziałów, które tytułował w formie paragrafów. Każdy z paragrafów analizuje konkretny zarzut Apiona skierowany w stronę Żydów. Istotne jest tu to, że każdy z nich jest przedmiotem pole-

¹³¹ Tamże, k. 30.

miki Flawiusza, który podważa jego wiarygodność bądź stara się wykazać, że Apion argumentuje swoje zarzuty stosownie do z góry przyjętej tezy. Poszczególne paragrafy mają swoje odzwierciedlenie w kolejnych rozdziałach drugiego tomu *Contra Apionem*, a zatem analizie poddano tylko 17 pierwszych rozdziałów spośród 41. Tylko niektóre z nich mają bezpośredni związek z prawem. Może zastanawiać wielką dbałość Frenkla o przytoczenie wszelkich argumentów dla potwierdzenia wiarygodności przekazu Flawiusza. Zapewne chodziło mu zwłaszcza o moralne prawo Żydów do przebywania w dowolnym miejscu na świecie. Flawiusz cierpliwie też wyjaśniał, na czym polega nietrafność zarzutów Apiona dotyczących narodu żydowskiego i jego historii. Dlatego większość tytułów rozdziałów Flawiusza Frenkel zachował w dosłownym tłumaczeniu. Warto tu przypomnieć, że ostatni rozdział jest apologią prawa żydowskiego i gdyby miał jakiś związek z Apionem, to zapewne Frenkel musiałby go także poddać analizie.

Wyrazem wielkiej erudycji i świetnej orientacji Karola Frenkla w tym temacie było przedstawienie skomplikowanych zagadnień prawno-teologicznych przede wszystkim na podstawie zachowanych fragmentów prac samego Apiona, zapisów historycznych z jego epoki oraz analizy świętych ksiąg judaizmu. Jest to zarazem najdłuższa część rozprawy zajmująca w rękopisie 91 kart. W znaczącej części na treść tego rozdziału składają się rozważania dotyczące autentyczności świadectw Starego Testamentu i w zasadzie mają znaczenie jako świadectwo pewnej przemiany duchowej, jaka być może dokonała się u Frenkla, który niestety wkrótce po obronie doktoratu zmarł. Rozprawa za jego życia nie została przez niego wykorzystana do celów naukowych, co tym bardziej wykazuje, iż jest to świadectwo wewnętrznych rozterek Frenkla, a nie wywód przeznaczony do obiegu naukowego¹³².

Cała praca Flawiusza *Contra Apionem* składa się bowiem z dwóch tomów odmiennych pod względem swego przesłania. W pierwszym tomie Flawiusz krytykuje greckich antagonistów i podważa ich argumentację. W sensie metodologicznym jest to krytyka negatywna, podważająca prawdziwość podnoszonych przez nich zarzutów. Natomiast drugi tom jest w zasadzie nie tylko pochwałą, ale wręcz apologią religii żydowskiej i prawa wywodzącego się z niej¹³³. Czwarta część doktoratu Frenkla jest zatem w całości poświęcona właśnie temu przesłaniu. Nie można jednak nie uwzględnić, że podstawę takiej apologii stanowią zakwestionowane zarzuty starożytnych antysemitów.

¹³² Zastanawiające jest zwłaszcza to, że Wydział Prawa UJK był uważany za najlepszy w Polsce, gdyż pracowało w nim wielu wybitnych prawników, którzy po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. tworzyli podstawy prawa państwowego II Rzeczypospolitej włącznie z jej konstytucjami, a praca Frenkla miała dość luźny związek z prawem i można ją uznać co najwyżej za doktorat z historii prawa. Wydział ten wydawał bardzo cenione w Polsce przedwojennej specjalistyczne czasopismo „Przegląd Prawa i Administracji”, ale próżno szukać w nim jakiegokolwiek tekstu Frenkla, a nawet jakiegось o nim wzmianki.

¹³³ *Josephus Flavius*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, eds. F. Skośnik et al., Thomson – Gale, Detroit 2007, s. 440.

tów z Apionem na czele. Jak już wspomniano, niejako wbrew tytułowi Apion nie jest jedynym i nie zawsze najważniejszym bohaterem tego tomu.

Pierwszą złośliwość Apiona, której podważenie dało Flawiuszowi okazję do wyeksponowania starożytności i etnicznej wyjątkowości narodu żydowskiego, Frenkel przedstawił w wersji dosłownej: „Die Juden stammen von aussätzigen Egypten ab” (Żydzi wywodzą się od Egipcjan)¹³⁴. Sformułowanie tego zarzutu na pozór nie jest czymś uwłaczającym dla Żydów, ale niesie niebagatelne konsekwencje teologiczne i polityczne, bo przekonanie o narodzie wybranym przez Boga jest automatycznie podważane. Tym samym Żydzi staliby się niewyróżniającym elementem w światowej mozaice narodowej i kulturowej. Być może właśnie dlatego Frenkel zdecydował się na rozpoczęcie czwartego rozdziału od analizy właśnie tego zarzutu. W zasadzie Frenklowi chodziło tu o określenie statusu prawnego narodu żydowskiego pozbawionego własnego państwa. Jeszcze w Egipcie stanowili oni jednolitą zbiorowość społeczną, ale od czasu opuszczenia tego kraju zaczęli rozpraszać się po świecie, bo nawet chwilowe posiadanie własnej państwowości nie zatrzymało tego procesu. Apion zatem mógł wysunąć argument trudny do podważenia, że Żydzi wszędzie byli niepożądanymi gośćmi i nie stanowili zorganizowanego społeczeństwa. Może zastanawiać wielką dbałość Frenkla o przytoczenie wszelkich argumentów dla potwierdzenia wiarygodności przekazu Flawiusza. Apion bowiem z historii Żydów wybierał w zasadzie te momenty, które pozwalały mu ich dyskredytować. Tym samym exodus Żydów z Egiptu nie był ich wykluczeniem z cywilizacji, a ich dalsze koleje były po prostu związane z koniecznością zapewnienia sobie miejsca na ziemi, a zatem chodziło mu zwłaszcza o moralne prawo Żydów do przebywania w dowolnym miejscu na świecie¹³⁵. Sam Flawiusz wyjaśniał, na czym polega nietrafność zarzutów Apiona dotyczących narodu żydowskiego i jego historii. Frenkel dla odparcia tego zarzutu przytoczył wiele zapisów starożytnego prawa, w tym nawet kodeks Justyniana, gdzie Żydzi byli traktowani jako jedna zbiorowość, której poświęca się odrębne regulacje prawne. W kwestii samego pochodzenia Żydów, Apion wedle Frenkla nie był oryginalny, bo po prostu pisał w nieco zmienionej wersji to co Lizymach oraz później Tacyt¹³⁶.

Kolejna polemika z Apionem została przedstawiona przez Frenkla w rozprawie w podrozdziale zatytułowanym „Wo tempel zu Jerusalem” (Gdzie znajdowały się świątynie jerozolimskie). Apion głosił, że ani religia, ani świątynie nie są dziełem Żydów, ale Egipcjan, co oznaczałoby, że przejęli oni gotowe podstawy swojej kultury materialnej. Z dzisiejszej perspektywy zarzut taki jest bezpodstawny, ale w tamtej epoce miał zupełnie inny wymiar, bo także prawo żydowskie musiałyby być dziełem Egipcjan. W rezultacie w tym rozdziale polemikę z Apionem prowadzi w pewnym sensie nie sam

¹³⁴ K. Frenkel, *Untersuchungen zu Flavius Josephus Schrift*, k. 35.

¹³⁵ Tamże, k. 31.

¹³⁶ Tamże, k. 54-55.

Flawiusz, ale Frenkel odwołujący się do bardzo bogatej literatury z czasów Flawiusza oraz współczesnej literatury niemieckiej, Atak Apiona był więc skierowany na fundamenty kultury żydowskiej, której prawo przestawało mieć charakter nadprzyrodzony, a stawało się w zasadzie piętnem nieomal niewolniczego uzależnienia od Egiptu. Flawiusz w *Contra Apionem*, powołując się na świadectwa biblijne, wykazywał, że pierwsza świątynia żydowska powstała dzięki Mojżeszowi, już po exodusie z Egiptu (CA II, 12-13)¹³⁷. Tymczasem Lizymach twierdził, że Żydzi zawłaszczyli świątynie egipskie, tak jakby nie mieli własnych. Miało to pewne uzasadnienie, gdyż Żydzi rozproszeni po ziemi egipskiej niekiedy swoje świątynie wzorowali na innych wyznaniach¹³⁸, a nawet zdarzały się sytuacje, że z braku własnych gościnnie korzystali z egipskich. Niemniej jednak koncentracja Frenkla na tym aspekcie polemiki wykazuje jego emocjonalne zaangażowanie w postępujący proces odrodzenia religijnego. To już nie było relacjonowanie sporu Flawiusza z Apionem, ale osobiste potwierdzanie tradycji, z którą coraz bardziej się utożsamiał. Ze względów kulturowych wątek o rodzimych (niezewewnętrznych) źródłach własnej religii ma dla Żydów fundamentalnie znaczenie i dlatego zarówno Józef Flawiusz, jak i Frenkel przytaczali rozmaite świadectwa historyczne, że to Jerozolima była miejscem centralnym kultu dla Żydów, próbując wykazać, że tak rzeczywiście było. Z drugiej zaś strony Apion dobrze wybrał kierunek swego ataku, co oczywiście musiało spotkać się ze zdecydowaną ripostą ze strony samych Żydów. Nic zatem dziwnego, że *Contra Apionem* zostało napisane po grecku, bo w takim języku były formułowane wszelkie zarzuty i najwyraźniej przedstawicielom kultury żydowskiej bardzo zależało na tym, aby te same osoby, które wcześniej spotkały się z pismami Apiona, mogły przeczytać także ich krytykę.

Kolejny podrozdział swej rozprawy Frenkel zatytułował „Die Zeit des Austuges” (Czas Exodusu), bo w nim przedstawił polemikę Flawiusza z Apionem dotyczącą momentu wyjścia Żydów z Egiptu. Być może najważniejszą sprawą było jednak ustalenie przyczyny tego Exodusu. Zarówno Maneton, jak i Apion twierdzili, że Żydów po prostu wygnano z Egiptu jako trędowatych. Ich wyjście z Egiptu miałoby zatem wymiar sanitarny, a nie religijny. Frenkel rozpoczął swoje rozważania właśnie od przytoczenia tej tezy Apiona¹³⁹. Wydawałoby się, że sprawa powinna być dość oczywista, bo świadectwa biblijne pozwalają dość precyzyjnie określić ten moment, wiążąc go z panowaniem faraona Totmesa, gdy tymczasem Apion lokuje to na okres zbudowania Kartaginy przez Fenicjan (CA II, 17). Tego typu zarzut stosunkowo łatwo było obalić, gdyż Żydzi w czasach budowy Kartaginy mieli już swoje własne państwo. Wiązało się to z innym zarzutem Apiona, że świątynie uznane za żydowskie były już zbudowane, zanim na-

¹³⁷ Tamże, k. 62-63.

¹³⁸ J. Bosowski, *Diaspora żydowska w Egipcie w czasach biblijnych*, „Scriptura Sacra” 2015, s. 67-68.

¹³⁹ Tamże, k. 71.

stąpił exodus Żydów z Egiptu, a zatem przybyliby do Jerozolimy na już gotowe miejsca kultu, które po prostu zawłaszczyli.

Czwarty zarzut Apiona Frenkel przedstawił w króciutkim podrozdziale „Die Zahl der Vertriebenen” (Liczba wygnanych), a chodziło tu o liczbę Żydów, którą kronikarze starożytności potrafili ewidentnie przeszacować. Flawiusz w *Contra Apionem* prostuje niedorzeczną wręcz liczbę Żydów szacowaną przez greckiego autora książki *O Egipcie* Lizymacha na 110 tysięcy¹⁴⁰. Niemniej jednak rozbieżności dotyczyły tylko skali, a nie tego, że z Egiptu wyruszyła znacząca liczba Żydów. Następnym podrozdział „Der Zug der Juden durch die Wüste” (Wędrówka Żydów przez pustynię) dotyczył zapoczątkowania procesu rozpraszania się Żydów po całym świecie. Wedle słów Apiona wędrówka Żydów z Egiptu do Judei trwała sześć dni, a nie czterdzieści, jak mówi tradycja żydowska. Wspomniany już Lizymach twierdził też, że wędrowcy niszczyli i plądrowali wszystkie napotkane świątynie, a po przejściu przez pustynię założyli miasto, późniejszą Jerozolimę. W tym podrozdziale problemem dla Frenkla było zapewne to, że Flawiusz w *Contra Apionem* prawie w ogóle nie odnosi się do tego wydarzenia, a stąd musiał swoje rozważania oprzeć na innych świadectwach historycznych i literackich. Dopiero w zakończeniu przywołał Flawiusza, który odrzuca oskarżenia o to, że Żydzi są jakby wiecznymi włóczęgami, bo rozprzestrzenili się po całym świecie i wszędzie są obywatelami obcych państw, a nie mają swojej ojczyzny. Apion zaś zdawał się twierdzić, że obywatelem staje się ktoś, kto mieszka od pokoleń w jednym mieście, stąd jedni są Rzymianami, a drudzy Aleksandryjczykami. Żydzi zaś w tym sensie nie mają swojej ojczyzny, bo mieszkają w każdym mieście, niejako zawłaszczając przywileje rodowitych mieszkańców. Obrona Flawiusza polegała tu na odwołaniu się do stanu rzeczywistego panującego także w Aleksandrii, w której mieszkają też Egipcjanie oraz przedstawiciele innych narodów i nikt im należnych praw nie ogranicza¹⁴¹.

Zastanawiający jest natomiast kolejny, szósty podrozdział zatytułowany przez Frenkla „Die unsprünghliche Ansiedlung der alexandrinischen Juden” (Pierwotna osada Żydów aleksandryjskich). Jego przydatność w rozprawie z prawa jest co najmniej wątpliwa. Zapewne chodziło to bardziej o erystykę, czyli umiejętność doboru argumentów stosownie do bieżących potrzeb toczzonego sporu. Pozornie najprostsze rozwiązanie, że Żydzi się tam znaleźli w sposób naturalny jako uczestnicy wypraw Aleksandra Macedońskiego, zostało odrzucone przez Flawiusza, który uznał je za nieprawdę (CA I, 200). Cały wywód Flawiusza sprowadzał się jednak do tego, że Żydzi byli

¹⁴⁰ Lizymach z Aleksandrii wedle Theodore Reinacha żył w latach 115-15 p.n.e. i specjalizował się w pismach na tematy historyczne i mitologiczne. Przypisuje się mu także dzieło na temat historii Egiptu (T. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Ernest Leroux, Paris 1895, s. 117). W nim przytoczona jest także liczba Żydów uczestniczących w ich exodusie z Egiptu. Jego prace się nie zachowały i znane są głównie z odwołań do ich treści w dziełach Tacyty, Apiona oraz Józefa Flawiusza.

¹⁴¹ K. Frenkel, *Untersuchungen zu Flavius Josephus Schrift*, k. 90.

w Aleksandrii od samego jej początku, czyli od momentu powstania miasta i przynależne są im wszelkie prawa jak stałym mieszkańcom. Stało to w oczywistej sprzeczności z inną tezą Apiona, że są ciałem obcym w tym mieście i wpływają tylko destrukcyjnie na całe miejscowe społeczeństwo. Była to obrona przed pogłębiającym się antysemityzmem greckim, bo w czasach Flawiusza „Żydzi zasiadali w radach miejskich, pełnili też niższe funkcje w administracji prowincji, chodzili do teatrów na spektakle (w niektórych miastach mamy poświęcone specjalne sektory dla Żydów, np. w Milecie)”¹⁴². Niemniej jednak już w tej epoce zarysowały się próby wypchnięcia Żydów z lokalnych społeczności, co inspirowało Flawiusza do walki o należne im prawa.

Kolejny podrozdział „Die Juden mit nicht alexandrinische Bürger, weil sie nicht am offiziellen gestellte dienste teilnehmens” (Żydzi nie są obywatelami Aleksandrii, ponieważ nie biorą udziału w oficjalnych, zorganizowanych nabożeństwach) stanowi konsekwencję wcześniejszych zarzutów Apiona i innych historyków greckich. Flawiusz w *Contra Apionem* rozszerza ten zarzut o kolejne kwestie z nim związane, a mianowicie o oskarżenia o to, że Żydzi w swoich świątyniach nie kultywują pobożności, ale głoszą bluźnierstwa (CA II, 79). Właściwym jedynie pozostawia zarzut, że Żydzi nie czczą w swoich świątyniach tych samych bogów, co Grecy. Flawiusz stwierdza, że nawet zwycięzcy Rzymianie nie narzucali podbitym narodom swojej religii i nie kazali oddawać czci swoim bogom. Wiedzą bowiem, że pobożności nie da się ustanowić pod przymusem. Zarzut zaś, że w synagogach nie ma posągów cesarza, nie oznacza, że nie oddaje mu się czci. Flawiusz stwierdza, że to wyjątkowej osobie cesarza Żydzi składają ofiary, a nie jego posągowi, a nie oznacza to braku szacunku, ale wyjątkowe jego wyróżnienie. Flawiusz poświęcił obronie przed tym zarzutem cały VI rozdział pierwszego tomu w swoim dziele *Contra Apionem*. Frenkel zaś powtarza za nim te argumenty, wzbogacając je o świadectwa innych historyków i filologów.

Dalszy ciąg analizy zarzutów kierowanych w czasach Flawiusza przeciwko Żydom został przedstawiony w podrozdziale zatytułowanym „Die Juden sind revolutionas gesinut” (Żydzi są buntownikami ze swej natury)¹⁴³. Apion zarzucał im to, że zawsze występują przeciwko władzy i burzą istniejący porządek społeczny. Flawiusz w swej odpowiedzi skoncentrował się głównie na Aleksandrii i wykazał, że to właśnie buntownikami i anarchistami są miejscowi Grecy, co ilustruje przykładem Ptolemeusza Filometora, który panował w Egipcie w latach 180-145 p.n.e., a jego rządy naznaczone pasmem nieustannych walk wewnętrznych o władzę z własnymi krewniakami (CA II, 48-50). Dla przeciwieństwa przywołał wodzów żydowskich w służbie królewskiej, którzy pomagali władcom zaprowadzać porządek w mieście i w państwie. Innym przykładem były burzliwe rządy Kleopatry, ostatniej królowej aleksandryjskiej, która zasłynęła

¹⁴² K. Stebnicka, *Żydzi jako mniejszość w państwie rzymskim*, „Przegląd Historyczny” 2020, nr 4, s. 1066.

¹⁴³ K. Frenkel, *Untersuchungen zu Flavius Josephus Schrift*, k. 97.

głównie z cynizmu i wiarołomstwa. Teza ta miała wiele wspólnego z innym zarzutem Apiona, że Żydzi nie są twórczy i nic nie wnoszą do kultury krajów, w których żyją. Z tym argumentem zmierzył się Flawiusz w *Contra Apionem*, ale Frenkel pominął go w swojej rozprawie.

W dziewiątym podrozdziale „Der alexandrinischen Juden erhielten Reis Getreide” (Żydów aleksandryjskich wspomagano ryżem) Frenkel zajął się przedstawieniem samej sprawy oraz jej znaczeniem dla atmosfery roztaczanej wokół Żydów. Chodziło o to, że Apion zarzucał, iż Żydom w czasie klęski głodu rozdawano ryż, podczas gdy pozostali mieszkańcy miasta głodowali (CA II, 60). Mogliby tak rzeczywiście zrobić, gdyż mieli nadzór nad rozdziałem żywności w Aleksandrii i w ich gestii były także spichlerze. Niemniej jednak dyskryminacyjne usytuowanie społeczne Żydów nie pozwalałoby im na takie działania.

Kolejny podrozdział „Die Juden sind die alexandrinischen Urheber Wissen” (Żydzi to sprawcy aleksandryjskich zamieszek) analizuje mniej oczywisty zarzut Apiona o to, że bez Żydów miasto byłoby oazą spokoju i dobrobytu.

W paragrafie jedenastym „Die Eselsverhnung” Frenkel zmierzył się z prześmiewczym zarzutem Apiona, że Żydzi praktykują kult osła. Analiza takiego zarzutu w pracy z zakresu prawa służyć może tylko doskonaleniu retoryki adwokatów i prokuratorów. Pomijając bezpodstawność zarzutu, to nie istnieje i nie istniało bowiem żadne prawo zabraniające kultu zwierzęcego, więc zastanawiające jest skoncentrowanie się na nim uwagi Frenkla, który poświęcił jego analizie aż jedenaście stron swego rękopisu¹⁴⁴. Z pewnością przyczyniło się do tego jego emocjonalne zaangażowanie, jako że zarzut ten bywa powielany do dzisiaj.

Kolejny paragraf „Die Juden sind den Gollem verhasst” jest kontynuacją zarzutów kierowanych w stronę Żydów w sferze obrzędowej, został poświęcony zakazowi umieszczania posągów i wizerunków w ich świątyniach. Mityczny Golem jest tylko demonstracją litery tego zarzutu. Pojawił się tutaj ponownie wątek wolności oddawania czci swoim bogom.

Enigmatyczny jest za to paragraf 13, który zamiast tytułem rozpoczyna się przytoczeniem właśnie trzynastego rozdziału drugiego tomu *Contra Apionem*, gdzie jest mowa o składaniu ofiar ze zwierząt oraz o obrzędzie obrzezania. Rzec dotyczyła przeszłości, gdy wedle Manetona Żydzi w czasie exodusu plądrowali świątynie egipskie, zabijając i zmuszając Egipcjan do zabijania świętych dla nich zwierząt.

Pracę kończy podrozdział, w którym razem zostały przeanalizowane cztery ostatnie paragrafy *Contra Apionem*, w których Apion starał się podważyć podstawy żydowskiego systemu prawa. Flawiusz umieścił je specjalnie na koniec swojej rozprawy, gdyż jego adwersarz wykazał się najsłabszą inwencją. Apion, atakując Żydów, nazwał

¹⁴⁴ Tamże, k. 110-120.

Mojżesza oszustem i czarownikiem, ustanawiającym fałszywe i niesprawiedliwe prawa (CA II, 145-146). Zapowiadał też, że będzie bronić podstaw żydowskiego systemu prawa, wykazując bezpodstawność tych zarzutów, a tylko dla ich odparcia przywołał dla porównania prawa obowiązujące w innych nacjach. Wykazać zamierzał nie tylko oryginalność tych praw, ale i wyjątkowe przywiązanie do nich swego narodu. W tym samym paragrafie Frenkel powtarza za Flawiuszem, że Mojżesz był prekursorem prawa, pierwszym prawodawcą i jego prawa przetrwały wszelkie próby czasu. Ważne też było uzasadnione oparcie tego prawa na niewzruszonym autorytecie Boga, co czyniło je fundamentalnym. Rodzi tu się wątpliwość, czy w tym momencie Frenkel nie odszedł od idei niezależności filozofii i wszelkiej nauki od jakichkolwiek zewnętrznych wpływów. Być może dokonał się w nim zwrot światopoglądowy, którego świadectwa już nie zdążył przekazać potomnym.

Nie ulega jednak wątpliwości, że położenie Żydów w Cesarstwie Rzymskim nieustannie się pogarszało za sprawą nieustannych ataków ze strony Apiona i zwolenników jego poglądów. Potwierdzają to także współcześni badacze kultury antyku:

Ogólna sytuacja Żydów w ówczesnym Cesarstwie Rzymskim nie była dobra. Niechęć a nawet wrogość wobec nich były dość szeroko rozpowszechnione. Obywatele rzymscy czuli do nich głęboką pogardę podsycaną z biegiem czasu piórem pisarzy. W społeczeństwie rzymskim tej epoki Żydzi wyróżniali się obcością zakorzenioną w niezrozumiałych i odpychających dla pogan cechach religii i sposobu życia. Ściągało to na Żydów zarzuty bezbożności, a równocześnie stanowiło przeszkodę w uczestniczeniu w życiu społeczno-politycznym¹⁴⁵.

Nic zatem dziwnego, że elita żydowska za wszelką cenę starała się utrzymać choćby stan istniejący, w którym Żydzi, choć dyskryminowani, mogli uczestniczyć w życiu publicznym i mogli bez większych przeszkód pielęgnować swoją kulturę i religię.

W krótkim podsumowaniu czwartej części doktoratu Frenkel napisał, że celem tej części jego pracy było znalezienie odpowiedzi na to, czy Apion w ogóle był kompetentnym przeciwnikiem w sporze z Flawiuszem oraz na ile był oryginalny w swoich zarzutach. Opierając się na autorytecie Manetona, o którego naukowym podejściu do opisywanych kwestii raczej nie można wątpić, oraz mniej lub bardziej na podpartych przeczytaną literaturą tezach Lizymacha, Apion tak naprawdę w zasadzie nic nowego nie wniósł do sporów polityczno-religijnych toczonych pomiędzy aleksandryjskimi Grekami a Żydami. Niemniej jednak takie zakończenie stawia pod znakiem zapytania naukowy charakter całej rozprawy. Ostatecznie wygląda ona bardziej na rozrachunek z samym sobą, niż rzeczywiście wnosi coś nowego do systemu prawa. Wygląda na swoiste ćwiczenie w erystyce prawniczej i być może taki cel przyświecał całej rozprawie. Niewątpliwie jednak dysertacja Frenkla może uchodzić za pracę z zakresu historii prawa.

¹⁴⁵ B. Zakrzewski, dz. cyt., s. 10.

W całej rozprawie uwidacznia się też rozpoczęcie procesu odchodzenia Frenkla od zasad uprawiania nauki wypracowanych przez Kazimierza Twardowskiego. Krytycyzm to wedle niego obowiązek spoczywający na każdym przedstawicielu nauki. Twardowski wyraźnie sugerował, że człowiek dający pierwszeństwo racjom zewnętrznym nad potęgą swego intelektu nie może stać się prawdziwym naukowcem. Nie chodziło tu bynajmniej o samą kwestię wiary, ale o samorzutne podporządkowanie się racjom, które wyłącza się z poddania rygorom naukowego krytycyzmu. Przykład tego stanowiła zwłaszcza kwestia potencjalnego mianowania Stefana Świeżawskiego na katedrę filozofii lwowskiego uniwersytetu, opinia Twardowskiego była jednoznaczna: „Kandydaturę Świeżawskiego do katedry uważam także dlatego za niedopuszczalną, że Świeżawski jest praktykującym katolikiem”¹⁴⁶. Nie miał nic przeciwko temu, że Świeżawski chodził do kościoła, ale przeciwko samorzutnemu ograniczaniu problematyki badawczej, aby nie doprowadzać do konfliktu nauki i wiary. Uznawał go przez to za człowieka inteligentnego, ale pozbawionego daru naukowca, który nazywał „ostrzem umysłowym”, gdyż zdaniem Twardowskiego ludzie nauki muszą być całkowicie niezależni w myśleniu. Mogą wierzyć, ale nie może to mieć wpływu na prowadzone badania. Bo naukowcy stanowią elitę, która podtrzymuje istnienie kultury, spina przeszłość z teraźniejszością, zawsze wykraczając poza to, co było i właśnie jest. Nie służą żadnemu wyznaniu ani interesom jakiegokolwiek grupy czy instytucji.

Z dzisiejszej perspektywy trudno jest jednak zrozumieć, dlaczego rozprawa doktorska z prawa Karola Frenkla przeminęła w zasadzie bez echa w polskiej nauce i kulturze. Z pewnością przyczyniła się do tego sytuacja polityczna w kraju, gdyż państwo dopiero się konsolidowało i nie miało środków na wydawanie czasopism, jak też książek naukowych. Z pewnością wpływ miały wysiłki na rzecz zachowania narodowego charakteru państwa, czemu tematyka rozprawy ewidentnie nie służyła. Z pewnością jednak cała praca musiała być dziełem rozmiarowo imponującym, daleko wykraczającym poza standardowe w tym czasie dysertacje doktorskie. Nie można też nie dostrzec dość oczywistego faktu, że ewentualna rekonstrukcja tej rozprawy dziś już niewiele wnosi do historii polskiej nauki oraz historii prawa.

¹⁴⁶ K. Twardowski, *Dzienniki*, cz. II, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 73.

EWOLUCJA STANOWISKA ETYCZNEGO KAROLA FRENKLA

3.1. W stronę etyki naukowej

Jeszcze w okresie schyłku pozytywizmu Adam Mahrburg (1855-1913) zastanawiał się nad tym, czy w etyce jak w każdej nauce da się wypracować bezwzględnie obowiązujące reguły. Pozytywizm bowiem chciał wszystkie dyscypliny naukowe upodobnić do nauk przyrodniczych, gdzie wszystko jest wyjaśnialne i możliwe do przewidzenia. W etyce wiązać się to musiało z determinizmem, co przysparzało projektom pozytywistów wielu przeciwników starających się wykazać błędność takiego założenia. Prowadzi to bowiem do odrzucenia tradycji filozoficznej opartej na metafizyce. Rozwiązanie przeciwne, czyli amoralizm odrzucający potrzebę istnienia wartości i norm moralnych, jest jeszcze trudniejsze do zaakceptowania. W takiej sytuacji etyka oparta na wierze w to, że istnieje najwyższe dobro, do którego na zasadzie inercji wszystko zmierza, też nie wydaje się możliwa do zaakceptowania. Założenie zakładające, że wszystkie normy i reguły moralne są po to, aby ludzie podążali w jedynym godnym człowieka kierunku, czyli w kierunku urzeczywistniania dobra najwyższego utożsamianego z Bogiem, wydaje się bowiem naruszać wolność jednostek, które nie muszą w ogóle korzystać z najdoskonalszego narzędzia, jakim człowiek dysponuje, czyli ze swego rozumu. Dla tych, którzy z niego korzystają, jest to trudne do zaakceptowania, a zwłaszcza to, że przy takim rozwiązaniu wolność jest człowiekowi do niczego niepotrzebna. Mahrburg, jako pozytywista, kwestionował tradycję religijną i uważał, że zwolennicy takiej celowości w przyrodzie nie są naukowcami, gdyż kierują się tylko pozorami, do których prowadzi ich konstrukcja własnego mózgu. Przekonanie o celowości nie ma innego uzasadnienia zatem, jak tylko psychiczne, a więc wiąże się z próbą rozciągnięcia prawidłowości własnego myślenia na cały świat zewnętrzny¹. W tym przekonaniu nie odbiegał daleko od swego nauczyciela Wundta, który za jego czasów był jedną z najważniejszych postaci ówczesnej psychologii naukowej.

Wątpliwości Mahrburga były zarazem próbą odpowiedzi na pytanie, na ile jest możliwe zbudowanie konsekwentnego systemu etycznego bez potrzeby odwoływania

¹ A. Mahrburg, *Teoria celowości ze stanowiska naukowego. Studium filozoficzne*, „Rozprawy historyczno-filozoficzne Akademii Umiejętności”, t. XXII, Kraków 1888, s. 285.

się do Boga. Odnosząc ten problem do doktoratu Frenkla z filozofii, to z tej perspektywy zarówno Hume, jak i Schopenhauer podjęli właśnie takie próby. Pierwszy z nich, reprezentując zdroworozsądkowy pogląd na świat, chciał problemy etyczne sprowadzić do racjonalnych i autonomicznych decyzji jednostek, podczas gdy drugi zastąpił Boga bezosobową siłą przenikającą cały świat. Etyka w takim wydaniu nie zajmowała jakiegos wyróżnionego miejsca, bo była po prostu narzędziem, dzięki któremu można zapanować nad nieukierunkowanymi dążeniami woli. Wątpliwości co do możliwości zbudowania naukowej etyki pojawiły się jednak już w punkcie wyjścia. Etyka jako nauka musi mieć bowiem wypracowaną terminologię i jasno określony przedmiot zainteresowania. Frenkel, zdając sobie sprawę z tego typu trudności, postanowił wpięrw połączyć naukę z życiem codziennym człowieka. Wszak ludzi nie trzeba uczyć tego, co jest moralne, a co nie. Muszą zatem istnieć jakieś mechanizmy, które przekonania społeczne przenoszą do świadomości jednostki. Proces taki nie jest kontrolowany rozumowo, a więc w każdym człowieku musi istnieć swego rodzaju gotowość przyjęcia i zaakceptowania potocznego rozumienia moralności. Frenkel już w swej rozprawie doktorskiej zauważał istnienie psychologicznych i socjologicznych źródeł ludzkich wartościowań i postanowień. Z dzisiejszego punktu widzenia największy kłopot sprawiało mu przejście od nauki o moralności do etyki. Pierwsze jego próby naukowe należy postrzegać właśnie pod tym kątem. Nie miał przy tym problemów w dowodzeniu, dlaczego ludzie postępują dobrze, największy kłopot sprawiało mu wyjaśnienie istnienia postanowień negatywnie ocenianych moralnie. Musiał stąd przyjąć, że przyczyna wszelkiego zła tkwi zatem w samych ludziach, gdy zaczynają działać egoistycznie, przyznając sobie bezpodstawnie wyróżnioną pozycję, traktując pozostałych tylko jako środki do osiągnięcia celu. Pojawienie się zła jest więc czymś na kształt zaćmienia słońca, gdyż człowiek zdrowy na umyśle musi kierować się ku dobru.

Karol Frenkel, szukając odpowiedzi na pytanie, czy etyka może być nauką w rozumieniu pozytywistów, z pewnością przeprowadził na ten temat wiele rozmów z Kazimierzem Twardowskim, który także poszukiwał wyjaśnienia tego typu problemów. Przebywając jeszcze jako student na stypendium w Wiedniu, musiał się jednak także zetknąć ze środowiskiem filozoficznym, w którym idee pozytywistyczne były ciągle żywe. Możliwe, że chodził wówczas na wykłady filozofów wywodzących się podobnie jak Twardowski ze szkoły Franza Brentano. W efekcie jego koncepcja etyki ukształtowała się pod wyraźnym wpływem psychologizmu.

Spiętrzenie się tego typu problemów skłoniło Frenkla do tego, aby natychmiast po obronie swojego doktoratu rozpocząć prace nad stworzeniem własnego systemu etycznego. Na podstawie analiz zawartych w pierwszej części swej dysertacji doktorskiej miał już wyobrażenie, jak taki system powinien wyglądać. Punkt wyjścia był już wówczas dla niego jasny – najważniejsze jest uporządkowanie terminologii w taki sposób, aby poszczególne tezy wynikały wprost z zastosowanych pojęć. Nie oznaczało to

bynajmniej, że tak skonstruowana etyka staje się dyscypliną stricte teoretyczną, gdyż istniał swoisty probierz w postaci ogólnospołecznego przekonania o tym, co jest moralne, a co nie. Oznaczało to zarazem przyjęcie stanowiska, że etyka musi być dyscypliną empiryczną, a pierwszym źródłem danych empirycznych jest własna świadomość badana za pomocą introspekcji. Drugim źródłem musiała zostać społeczna praktyka dotycząca oceny zjawisk uznawanych za moralne. Z lektury jego rozprawy doktorskiej wiadomo, że pierwsze źródło potrafił wykorzystywać doskonale w swych dociekaniaх dotyczących istoty moralności. Nie pozostawił jednak żadnych śladów odnośnie do sposobu badania drugiego źródła moralności. Można tylko domniemywać, że zamierzał bliżej się tym zająć w przyszłości. Przystępując do realizacji swego zamiaru, zaczął od sprecyzowania pojęć stosowanych w etyce. Już na 169. posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego 9 grudnia 1916 r. Frenkel wygłosił odczyt „O potrzebie, możliwości i sposobie określenia wyrazu »moralność«”². Prawdopodobnie podczas tego wystąpienia musiał odpowiadać na wiele pytań i rozwiewać wątpliwości słuchaczy, bo jeśli przedstawił wówczas tezy analogiczne jak w swoim doktoracie, to kluczowe znaczenie miały oceny etyczne, gdyż według jego wcześniejszych twierdzeń coś zyskuje znaczenie moralne dlatego, że podlega ocenie etycznej.

To, że Karol Frenkel zaraz po obronie swego doktoratu z filozofii przystąpił do opracowania własnego systemu etycznego, nie ulega zatem wątpliwości. Droga do tego celu okazała się bardzo wyboista, bo niemal tydzień po jego promocji doktorskiej wybuchła I wojna światowa. Pochłonęła ona nieomal wszystkie zasoby finansowe cesarstwa Austro-Węgier oraz wiązała się z mobilizacją ogromnych rzesz ludzi. Gospodarka przedstawiona na tryby wojenne nie była nawet w stanie umożliwić naukowcom normalnej pracy i stworzyć warunków do upubliczniania swych osiągnięć naukowych. Z korespondencji z Kazimierzem Twardowskim wiadomo jednak, że Frenkel w latach wojny równolegle pracował nad swoim doktoratem z prawa. Najprawdopodobniej artykuł *O przedmiocie oceny etycznej* także był gotowy już wcześniej. Opublikowany został jednak dopiero w 1919 r. w „Przeglądzie Filozoficznym” wydawanym w Warszawie. Zapewne mimo iż artykuł ten był gotowy do druku jeszcze przed zmobilizowaniem Frenkla do wojska, to czas wojny powodował, że żadne periodyki naukowe wtedy się nie ukazywały. Wojna jednak nie zatrzymała życia naukowego, które się toczyło, jakby nie uwzględniając grozy starć zbrojnych powodujących śmierć tysięcy ludzi. Po latach Henryk Elzenberg pisał, że nie był to konflikt totalny, ale okres, „kiedy to można się było czasu wojny kochać, kłócić i godzić, pisać rozprawy filozoficzne, referować je w Akademii, jeździć za stypendium do Wiednia i czas tygodniami poświęcać na zwiedzanie galerij obrazów i czytanie dzieł o Rembrandcie”³. Zatem życie naukowe toczyło

² Trzynaste sprawozdanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów 1917, s. 2 i 12.

³ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 264.

się, ale na wolniejszych obrotach, sam Lwów położony na peryferiach cesarstwa przez cały czas znajdował się w strefie przyfrontowej, gdzie o istnieniu instytucji wydawniczych w ogóle nie było mowy. Inna rzecz miała się z Krakowem, który działaniami wojennymi nie był objęty. Zrozumiałe zatem było skierowanie się przyjaciół Frenkla przygotowujących pośmiertne wydanie jego książki do instytucji naukowych i wydawniczych funkcjonujących bez przeszkód w tym mieście. Redaktorem „Kwartalnika Filozoficznego” był wówczas Władysław Heinrich i wiadomo tylko, że był recenzentem kolejnego artykułu Frenkla. Heinrich w Krakowie zajmował się głównie psychologią i filozofią przyrody, a stąd mógł kompetentnie wypowiadać się o treściach pracy Frenkla. Zanim jednak Frenkel przygotował książkę, swoje tezy przedstawił w formie odczytu na 193. posiedzeniu Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Posiedzenie to odbyło się 6 lipca 1918 r., a więc jeszcze w trakcie wojny⁴.

Wiadomo również, że Frenkel już w tym czasie pracował nad swoją książką *O pojęciu moralności*, której zasadnicze treści zostały opublikowane w „Kwartalniku Filozoficznym” po to, aby podać całą książkę pod osąd naukowej publiki. Po traumie wojennej wydawnictwa były otwarte na problematykę zawartą w pracach Frenkla. Miało to istotne znaczenie przy próbach opublikowania prac Frenkla przez grono przyjaciół już po jego śmierci.

Wpływ Frenkla na poglądy pozostałych uczniów Twardowskiego był także zauważalny. Zapewne musiał posiadać niemały autorytet w środowisku, który spowodował, że jego propozycje były traktowane jako istotny wkład w rozwój filozofii w lwowskim ośrodku akademickim. W rozprawie doktorskiej Frenkla pojawiły się bowiem rozróżnienia, które wykorzystywał później Ajdukiewicz w swych analizach pojęć etycznych. Postanowienia dotyczą bowiem działań nie tylko jednoznacznie ocenianych jako moralne, ale należą do nich także te dopuszczalne czy też tylko aprobowane. Nie mogą one zatem być oceniane jako niemoralne. Wpływ rozprawy doktorskiej Frenkla na innych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej był więc zauważalny. Pod wrażeniem logiki prowadzonego przez niego wywodu był również sam Kazimierz Twardowski uważający go za jednego ze swych najzdolniejszych uczniów. Nie była to bezpodstawna opinia, gdyż Frenkel na podstawie doświadczeń zdobytych w trakcie pisania swej pracy doktorskiej przygotował obszerne studium, swoiste preludium do ogłoszenia własnego systemu etycznego. W tej publikacji inspiracje *Etyką* Spinozy są aż nadto widoczne. Cała rozprawa została poprzedzona wstępem i podzielona na dwa rozdziały, a te zaś na paragrafy, z których niektóre miały jeszcze podpunkty. Te inspiracje Spinozą przynajmniej teoretycznie mogłyby sięgać jeszcze głębiej, efektem mogła być rozpra-

⁴ *Sprawozdania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie (1917-1926)*, rękopis – Filozoficzne Archiwum Lwowskie w Warszawie (1887-1939), RKP-P-86-29, k. 10. W przypisie do tego artykułu w „Kwartalniku Filozoficznym” znajduje się informacja, że odczyt został wygłoszony na 172. posiedzeniu PTF, co nie może być prawdą, bo w tym dniu miał tam swój odczyt Julian Kleiner.

wa, w której etyka nie zrywa z religijną tradycją filozoficzną, ale sam Bóg nie jest potrzebny dla jej uzasadnieniem. Takiego rozwiązania definitywnie wykluczyć się nie da.

Nie wydaje się także możliwe, aby Kazimierz Twardowski nie miał wpływu na treści książki przygotowywanej przez Frenkla. Skoro postrzegał jego opracowanie pozytywnie, to znaczy, że wiązał z nim nadzieje na jego przyszłą pracę naukową. Z pewnością tak było w pierwszym okresie ich współpracy. Frenkel był wówczas przekonany, iż najważniejsze pojęcia etyczne wywodzą się z faktów psychicznych i dadzą się wyjaśnić za pomocą języka naukowego. Treść drugiej części jego rozprawy doktorskiej wskazuje, że podobnie jak Brentano był przekonany, że istotą etyki są doznania psychiczne, które można badać w sposób naukowy, gdyż te przeżycia można rejestrować, a zatem i porównywać.

Wydaje się jednak, że spośród uczniów Twardowskiego istotny wpływ na Frenkla wywierał dwa lata starszy od niego Salomon Igel (1889-1942). Igel był bardzo aktywny na posiedzeniach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, a poza tym zaangażowany w działalność lwowskiej diaspory żydowskiej. Godne uwagi jest to, że obaj w tym samym roku obronili swe doktoraty z filozofii, a więc wspólnie uczestniczyli w seminarium prowadzonym przez Kazimierza Twardowskiego. Igel w 1912 r. przedstawił na posiedzeniu koła filozoficznego w Czytelni Akademickiej referat „O różnorodności faktów psychicznych”⁵. Treści tego referatu później rozbudował w finalnej postaci swego doktoratu „Stosunek uczuć do przedstawień ze względu na klasyfikację faktów psychicznych”⁶. Zasadniczym problemem było w nim wykazanie, że sam rozum nie determinuje ludzkiego postępowania, ale nie mniejszą rolę odgrywają w tym uczucia i dotychczasowe doświadczenie.

Punktem wyjścia dla Igla w jego doktoracie był jednak problem z odróżnieniem faktów psychicznych od wszelkich innych. Chodziło mu o możliwość ich wyodrębnienia spośród wielu rozmaitych faktów, które w tym samym momencie stają się przedmiotem naszego doświadczenia. Specyfika faktów psychicznych polegać ma zatem na nich związku z uczuciami, a ich uzewewnętrznienie w postaci werbalnej wymaga zastosowania czasowników oddających wewnętrzne stany duchowe⁷.

W swej pracy Igel w ślad za Twardowskim przyjął, że istnieją cztery rodzaje faktów psychicznych: „przedstawienia, sądy, uczucia i postanowienia”⁸. Ich kolejność jest uwarunkowana strukturą ludzkiego umysłu i nie istnieją postanowienia bez podłoża emocjonalnego i bez odniesienia do rzeczywistości. Postanowienie nie stanowi więc jakiejś odrębnej kategorii ludzkiego umysłu, ale jest w pewnym sensie dynamiczne, co oznacza, że ludzie mogą je zmieniać i modyfikować. Frenkel poszedł dokładnie w tym

⁵ *Organizacje*, „Ruch Filozoficzny” 1912, nr 9, s. 203.

⁶ S. Igel, *Stosunek uczuć do przedstawień ze względu na klasyfikację faktów psychicznych*, „Przegląd Filozoficzny” 1919, z. IV, s. 352-418.

⁷ S. Konstańczak, *Salomon Igel – zapomniany uczeń Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2023, nr 3, s. 12.

⁸ S. Igel, dz. cyt., s. 358.

samym kierunku. Nie sposób dziś orzec, czy wpływ był większy, czy Frenkla na Igła, czy odwrotnie. Postanowienia w rozumieniu obu młodych filozofów dotyczyły zatem nie tylko zamiarów podjęcia działań ocenianych jako dobre moralnie, ale też tych tylko dopuszczalnych czy zaledwie aprobowanych. Takie nie całkiem moralne działania nie mogą jednak być oceniane jako niemoralne, jeśli postanowienie mimo wszystko doskonali stan istniejący.

Dojrzała postać etyki Frenkla jest znana w Polsce z dwóch źródeł. Pierwszym z nich jest artykuł *O istocie oceny etycznej* opublikowany przez samego Frenkla w „Przeglądzie Filozoficznym” z 1919 r. Drugim źródłem są opublikowane staraniem przyjaciół Frenkla już po jego śmierci w „Kwartalniku Filozoficznym” z lat 1925-1927 artykuły stanowiące fragment przygotowywanej przez niego do druku książki *O pojęciu moralności*. Ze względu na dużą objętość artykułu noszącego taki sam tytuł, redakcja podzieliła go na trzy części opublikowane w trzech kolejnych numerach. Te wszystkie artykuły złożyły się na całość książki Frenkla *O pojęciu moralności* wydanej we Lwowie dopiero w siedem lat po śmierci autora. Nie znaczy to jednak, że wydanie książkowe jest kompletnym wykładem tego, co filozof zamierzał przekazać światu. Zachowały się na luźnych kartkach dopiski i korekty autora, o które miała zostać wzbogacona finalna postać tego wydawnictwa. Nie zostały one uwzględnione w wersji książki wydanej staraniem jego przyjaciół najprawdopodobniej z tego powodu, że nie wiadomo dokładnie, w którym miejscu miały one zostać dopisane. Ich wprowadzenie do książki nie zmieniłoby jednak radykalnie jej przesłania i dlatego z racji swej niekompletności zostaną przytoczone na końcu poniższej publikacji bez podejmowania próby wskazania prawdopodobnego miejsca, w którym zamierzał je zamieścić sam Frenkel. Decyduje o tym fakt, że tych kartek zachowało się zaledwie kilka, a ich treść nie stanowi ciągłości merytorycznej.

Ocena ewolucji poglądów Frenkla jest utrudniona z racji czasowego rozproszenia jego publikacji, które nie zawsze stanowią ciągłość treściową. To zapewne dzieło przypadku, że gdy kilka lat później już po śmierci Frenkla jego przyjaciele zdołali opublikować w trzech częściach jego pracę na łamach „Kwartalnika Filozoficznego”, nic prawie nie zmieniając w jej treściach, to zakończyły się też prace redakcyjne w Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Książka została wydana z adnotacją „Odbitka z »Kwartalnika Filozoficznego« T. III-V. R. 1925-1927”. Wydawcą całości był Skład Główny w księgarni Gubrynowicza i syna we Lwowie. Jeśli więc ktoś dziś chciałby na podstawie chronologicznej kolejności publikacji zrekonstruować jego koncepcję etyczną, podjąłby się zadania niewykonalnego. Dodatkowym utrudnieniem takiej rekonstrukcji jest brak w opublikowanej książce, jak i w artykułach, podsumowania całości oraz w zasadzie nieobecność przypisów i bibliografii. Ponieważ artykuł zarówno z „Przeglądu Filozoficznego” wraz z następnymi z „Kwartalnika Filozoficznego” oraz treść książki są nieomal identyczne, dalszym analizom zostanie poddana zawartość wydanej we Lwowie w 1927 r. książki Frenkla *O pojęciu moralności*.

Niewątpliwie dzieło to w założeniu miało otworzyć cały cykl publikacji, w których zostałyby wyłożone kluczowe założenia dla etyki pojmowanej jako nauka. Z pewnością byłyby one dalekie od tradycji etycznej, która nie potrafiła znaleźć zadowalającego rozwiązania problemu przejścia od moralności potocznej do etyki naukowej. Tego problemu zresztą nie udało się także pokonać nauczycielowi Frenkla, Kazimierzowi Twardowskiemu.

3.2. O przedmiocie oceny etycznej

Frenkel na podstawie doświadczeń wyniesionych ze swego doktoratu z filozofii miał świadomość tego, że budowa własnego systemu etycznego wymaga przede wszystkim wypracowania spójnego systemu pojęć. Wszelkie niedociągnięcia zauważone przez niego przy analizie systemów Hume'a i Schopenhauera brały się właśnie z niedostatecznych rozgraniczeń zakresu stosowanych przez nich pojęć. Także niekonsekwencje w ich wywodach wynikały z tego, że nie zdołali wpierw wypracować definicji moralności, która spełniałaby wymogi naukowości. Obrona przez niego droga wynikała z przyjęcia założenia, iż etyka jest nauką o moralności i sama musi uwzględniać utarte w społeczeństwie interpretowanie zjawisk moralnych, a dopiero później na podstawie wyników przeprowadzanych analiz dokonać uogólnień uwzględniających istniejącą praktykę językową oraz ludzkie przekonania. W założeniu Frenkel zamierzał wypracować system etyczny, który by uwzględniał istniejącą praktykę społeczną w kwestiach wydawania ocen o przedmiotach powszechnie uznawanych za moralne bądź nie. Przedmioty podlegające ocenie stanowią bowiem o treści moralności. Droga do zbudowania własnej definicji moralności prowadziła więc od określenia zbioru przedmiotów podlegających ocenie etycznej, a dopiero potem zdefiniowaniu moralności.

Zasadniczym problemem była nieostrość pojęć stosowanych w etyce, co utrudniało prowadzenie rozważań na poziomie naukowym. Problemem wyjściowym zaś było określenie zbioru przedmiotów, którym przysługuje prawo do bycia „moralnymi” i „niemoralnymi”, gdyż wszystkie przedmioty oceniane etycznie muszą takiej ocenie podlegać. Ograniczył też jednoznacznie rejestr przedmiotów, którym taka cecha może przysługiwać. Zarazem Frenkel odciął się od całej tradycji etycznej, która przy takim rozumieniu nie była mu do niczego przydatna. Uzasadnień do swoich wywodów z konieczności doszukiwał się w mowie potocznej, choć doskonale zdawał sobie sprawę z ułomności takiego rozpatrywania problemu, a zwłaszcza z tego, że pomiędzy intencjami a ich artykulacją w języku nie musi być korelacji choćby z racji trudności na ich werbalne przełożenie. Swoją zamiar naukowy przedstawił na 193. posiedzeniu

Polskiego Towarzystwa Filozoficznego 6 lipca 1918 r. w formie odczytu, który rok później opublikował „Przegląd Filozoficzny”⁹.

Da Frenkla zasadnicze znaczenie dla etyki miała psychologia, która dotąd jednak nie potrafiła odgraniczyć uczucia etycznej oceny od innych form zadowolenia, jakich doznawać może człowiek. To tylko oceniane przedmioty się zmieniają w sensie historycznym, ale sam sposób rejestrowania zjawisk moralnych ciągle jest ten sam. Przedmioty bywają uważane za moralne, a potem mogą stracić taki status na podstawie oceny, która może przestać być etyczną. Zmieniają się zatem tylko ludzkie przekonania, ale taka zmiana nie jest przypadkowa, gdyż musi się dokonywać w obrębie czegoś określonego, bo inaczej nie można by mówić w ogóle o zmianie. Jeśli zatem mówimy o zmianach w moralności, to zarazem musimy przyjąć, że w każdej epoce pojęcie to było rozumiane identycznie. Konsekwencją tego rozumowania było odrzucenie wszelkich koncepcji, w których moralność była uważana za coś trwałego i niezmiennego, gdyż takie stanowisko przeczyłoby doświadczeniu. Frenkel dowodził, że gdyby tak rzeczywiście było, to za moralne musiałoby uchodzić to wszystko, co przez kogoś zostało za takie uznane, a stąd zdarzałoby się, że ten sam przedmiot oceny byłby uważany przez kogoś za moralny, a przez inną osobę za niemoralny, co na mocy zasady sprzeczności niweczyłoby możliwości sensownego prowadzenia jakichkolwiek rozważań etycznych. Stąd wziął się jego wniosek, że musi istnieć wyodrębniona klasa przedmiotów, z którymi wiążą się uczucia oceny etycznej. Wszystkie przedmioty znajdujące się w tej klasie posiadają cechy warunkujące ich status jako wartościowych (słusznych), a zarym te, które tych cech nie posiadają, takiego statusu nie mogą mieć. W konsekwencji z rozumowania Frenkla wynika, że wśród przedmiotów wzbudzających uczucie oceny etycznej mogą znajdować się zarówno te wzbudzające oceny ujemne, jak i obojętne. A także to, że przedmioty z innych klas takich ocen nie wzbudzają.

Ograniczył też jednoznacznie rejestr przedmiotów, którym taka cecha może przysługiwać: „Otóż ja rozumiem przez przedmioty oceny etycznej tylko przedmioty cenione etycznie same dla siebie, nie zaś takie przedmioty cenione, jako środki wiodące do czegoś innego etycznie dobrego lub złego i tylko wyszukanie pierwszych jest zadaniem odczytu i problemem”¹⁰. Uzasadnień do swoich wywodów z konieczności doszukiwał się w mowie potocznej, choć doskonale zdawał sobie sprawę ze wszelkich ułomności

⁹ W przypisie opublikowanego artykułu na pierwszej stronie znajduje się adnotacja, że odczyt odbył się na 173. posiedzeniu PTF 12 lutego 1917 r., co nie było możliwe, bo w liście do Kazimierza Twardowskiego z maja tego roku wysłanym z Lublina Frenkel pisał, że jest już po kwalifikacji, która uznała go za zdolnego do służby frontowej i odbywa właśnie stosowne szkolenie wojskowe. Takie przygotowanie do działań frontowych wymagało wcześniejszego szkolenia unitarnego (ogólnowojskowego), które trwać musiało co najmniej dwa lub trzy miesiące, a zatem prawdopodobne jest, że Frenkel miał wystąpić na 173. posiedzeniu PTF, ale z uwagi na jego zmobilizowanie zastąpił go wówczas Franciszek Smolka [zob. *Sprawozdania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie (1917-1926)*, k. 8]. W efekcie Frenkel przedstawił swój odczyt dopiero na 193. posiedzeniu PTF.

¹⁰ K. Frenkel, *O przedmiocie oceny etycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 1919, z. 1-2, s. 27.

takiego rozpatrywania problemu, a zwłaszcza z tego, że pomiędzy intencjami a ich artykulacją w języku nie musi być korelacji choćby z racji trudności w przełożeniu ich na słowo mówione.

Zadaniem odczytu jest wyszukanie przedmiotów oceny etycznej, t. j. uchwycenie z pośród ogółu przedmiotów tej szczególnej grupy lub grup, w obrębie której lub których jedynie są przedmioty oceniane etycznie (oprócz nich zaś także i nie oceniane, poza jej obrębem natomiast niema przedmiotów mogących podlegać ocenie etycznej)¹¹.

Żeby taki cel osiągnąć, musiał podać jakąś wspólną dla tych przedmiotów kwalifikację, którą przedstawił następująco: „rozumiem przez przedmioty oceny etycznej tylko przedmioty cenione etycznie same dla siebie, nie zaś takie przedmioty cenione, jako środki wiodące do czegoś innego etycznie dobrego lub złego”¹². Taki warunek spełniają tylko przedmioty psychiczne. Natomiast ludzkie czyny i działania nie mogą być zaliczane do kategorii takich przedmiotów, choć w mowie potocznej mówi się często o czynach moralnych bądź niemoralnych. Według Frenkla nie mogą być one uważane za takie przedmioty, gdyż taka ich ocena myli przyczynę ze skutkiem, istnieją bowiem ich przyczyny, których wartość na drodze asocjacji bezpodstawnie jest przenoszona na same czyny. Dowodem na to, że jest to bezzasadne, są czyny niezamierzone, a więc przypadkowe, a zatem utylitaryzm oceniający na podstawie skutków jest błędną teorią. Przed podjęciem działania zawsze jest jego psychiczna przyczyna i tylko ona może być oceniana pod względem moralnym. Taką przyczyną są postanowienia i tylko je można oceniać. Dowodem na to są postanowienia nieprzekute w czyn, a więc niezrealizowane, a pomimo tego podlegają one ocenie.

Dalej zaś Frenkel prowadził wywód udowadniający, że nie wszystkie przedmioty psychiczne podlegają ocenom moralnym, gdyż ani wyobrażenia, ani uczucia czy przekonania im nie podlegają. Ta część odczytu została przeniesiona do przygotowywanej przez Frenkla książki *O pojęciu moralności* i będzie o tym mowa w kolejnym podrozdziale. Swój wywód zamyka on następującą konstatacją:

Lecz to, że postanowienia są jedynymi bezpośrednimi przedmiotami oceny etycznej, a żadne inne przedmioty psychiczne nimi być nie mogą, ma i swe etyczne uzasadnienie, ma je w tym, że z pośród wszystkich przedmiotów psychicznych jedne tylko postanowienia mogą posiadać cechy konstytuujące moralność przedmiotów, że one tylko mogą spełniać warunki moralności. Przez to, że tylko postanowienia, a więc tylko zjawiska w ciągłym będące ruchu i rozwoju i w trudzie stwarzane i wciąż do nowych zadań i do nowych czynów chcące i mogące dążyć, a nie takie zjawiska i stany w bezruchu zakrzepłe, zadowolone z siebie i trwające mogą być moralnymi może być moralność tym, czym jest rzeczywiście co się w niej intuicyjnie wyczuwa i czci głęboko: bezustanną pracą i bezustannym dążeniem, pełnym trudów i cierpień energicznym działaniem, nowych form i nowych dóbr wypracowywaniem, a nie w starych tkwieniem, nie w osiągniętych już stadiach rozwojowych przebywaniem, przewyciężaniem lenistwa i bezwładu twardą, cięż-

¹¹ Tamże, s. 25.

¹² Tamże, s. 27.

ką, żmudną pracę. Moralność jest wyłącznie w pracy i w dążeniu, w czynnym jedynie jest życiu, w tworzeniu dobrych rzeczy, a nie w ich stworzeniu i nie w ich istnieniu, w osiągnięciu, a nie w osiągnięciu, w łamaniu się z przeciwnościami, a nie w ich złamaniu, w zmaganiu się z złym losem i z złością natury, a nie w ich wzmożeniu, nie w bezmózolnym dobrych uczuć i dobrych skłonności posiadaniu, niema jej w uczuciach, ani w dyspozycjach, może być tylko w postanowieniach. Moralność nie jest szczęściem i spokojem spokojną, cichą radością i harmonijną jakąś błogością, harmonijnym wszystkich władz duszy zespołem i doskonałą jakąś dobrocią i szczęśliwością, lecz jest ofiarnym wyrzeczeniem się spokoju i nie może być cechą niczego, co nie jest działaniem, w czym jakaś nie tętni siła, jakaś nie prężą się energia, co nie jest wysilaniem się na coś, tworzeniem czegoś albo kuszeniem jakiegoś złego oporu, bo istotą jej jest praca, praca nad stopniowym urzeczywistnianiem ideału etycznego, bo nic, co już jest i trwa, a naprzód nie zmierza, do ideału etycznego nie zbliża¹³.

Przypisanie moralności charakteru dynamicznego pozwalało Frenklowi na potraktowanie jej jako czynnika postępu nie tylko moralnego, bo bez niej ludzkość nie mogłaby się doskonalić ani nawet trwać.

3.3. Przedmiot etyki – definiowanie pojęcia moralności

Frenkel zdawał sobie sprawę, że naukowość etyki we współczesnych mu systemach etycznych była przede wszystkim tylko deklaracją twórców systemów nieznajującą większego odzwierciedlenia w ich treściach. Zasadniczym problemem do rozwiązania było zatem określenie pola treściowego pojęć stosowanych w etyce, gdyż jego zdaniem ich niekonkretność uniemożliwiała prowadzenie rozważań w tej dziedzinie na poziomie naukowym. Problemem wyjściowym zaś było zdefiniowanie pojęcia moralności i stanowiącej jej przeciwieństwo niemoralności, gdyż wszystkie przedmioty oceniane etycznie podpadają pod takie rozróżnienia.

Nie wiadomo dokładnie, jaką kolejność rozważań przewidywał zamieścić w przygotowanej książce sam Frenkel. Rzecz jest bowiem w tym, że zachowany rękopis przechowywany w obecnej Państwowej Bibliotece im. Stefanyka we Lwowie (dawne Ossolineum) nie został napisany przez Frenkla. Charakter odręcznego pisma wskazuje, że dla potrzeb wydawnictwa całą książkę przepisał i przygotował do druku ktoś wynajęty przez rodzinę zmarłego. Centralną rolę w pośmiertnym wydaniu książki odegrał przełożony w Bibliotece Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, a zarazem przyjaciel, dr Franciszek Smolka (1883-1947). Na takie stwierdzenie pozwala porównanie charakteru pisma odręcznych zapisków Frenkla z kaligrafią w przygotowanej do druku książce. Warto tu zaznaczyć, że Smolka miał doktorat z filozofii, jak również z prawa i to on zapewne także pomagał i motywował Frenkla, aby napisał również doktorat z prawa. Przy takich jego kwalifikacjach naukowych można jednak założyć, że wersja książki oddana do druku jest stosunkowo wiernym odzwierciedleniem tego, co za-

¹³ Tamże, s. 66-67.

mierzał opublikować sam Karol Frenkel. Niecały jednak rękopis przygotowany przez Smolkę został opublikowany bez zmian, gdyż dwa fragmenty wyodrębnione w nim poza głównym układem treści, zatytułowane przez Smolkę jako „Określenie wyrazów mowy potocznej w ogóle” oraz „Zarzuty przeciw możliwości określenia wyrazu moralność”, zostały przeniesione w wersji wydrukowanej do wstępu. Z materiałów przechowywanych w Bibliotece Stefanyka można wnioskować, że Smolka nie w każdym jednak przypadku podołał zadaniu zredagowania zapisków Frenkla w sposób odpowiadający regułom dyskursu naukowego. Wynikało to głównie z dogłębności i finezji wywodów Frenkla na temat moralności. Jedno jest jednak pewne, Franciszek Smolka wykonał ogromną pracę, załatwiając wszystkie formalności wydawnicze, finansowe oraz dając wkład własnej pracy dla upamiętnienia swego przedwcześnie zmarłego przyjaciela. W zadaniu tym pomagała mu rodzina zmarłego, stąd wpierw przygotował pracę Frenkla do wydania w formie artykułów dla „Kwartalnika Filozoficznego”, a następnie do wydania książkowego. Kolejność jest logiczna, gdyż łatwiej było mu dostosować do wymagań recenzentów i wydawnictwa artykuły niż całą książkę. Niemniej jednak treść artykułu z „Przeglądu Filozoficznego” zatytułowanego *O przedmiotach oceny etycznej* została zmodyfikowana i podzielona tak, że jej poszczególne części są rozproszone po całej przygotowywanej książce. Wynikało to z autorskiego założenia Frenkla, że wyodrębnienie przedmiotów podlegających ocenie etycznej jest niezbędnym wstępem do podjęcia próby zdefiniowania pojęcia moralności.

Komitet przygotowujący pośmiertne wydanie książki Frenkla stwierdził w przygotowanym przez siebie wstępie *Zamiast przedmowy*, że „Wywody części I. były przedmiotem odczytu, wygłoszonego przez autor a 9 grudnia 1916 r. w Polskim Towarzystwie Filozoficznym we Lwowie i ogłoszonego następnie w »Przeglądzie filozoficznym«”¹⁴, co było tylko częściowo prawdą, gdyż do odczytu rzeczywiście doszło, ale jego treści w znacznej mierze nie znalazły się jednak w przygotowanej książce. Książka bowiem powtarza główne treści artykułów opublikowanych w „Kwartalniku Filozoficznym” w kilka lat po śmierci ich autora. Natomiast treści pierwszej części książki Frenkel uczynił przedmiotem swojego odczytu wygłoszonego dopiero w 1918 r., a opublikowanego rok później w „Przeglądzie Filozoficznym”. Smolka podzielił treści związane z pierwszym odczytem na dwie części, z których pierwsze siedem paragrafów złożyło się na *Wstęp* wydania książkowego. Co zaskakujące, druga część książki stanowiąca także drugą część tego samego odczytu, też została poprzedzona krótkim wstępem. W inauguracyjnym trzyczęściowym cyklu artykuły *O pojęciu moralności* redakcja „Kwartalnika Filozoficznego” zamieściła w prypis:

Niniejszą rozprawę pozostawił w rękopisie prawie ukończonym zmarły w r. 1920 autor, Karol Frenkel, doktor filozofii uniwersytetu lwowskiego i członek czynny Polskiego Towarzystwa Fi-

¹⁴ Tenże, *O pojęciu moralności*, Skład Główny w księgarni Gubrynowicza i syna, Lwów 1927, s.n.

lozoficznego we Lwowie. Grono przyjaciół Zmarłego przygotowało rękopis do druku, dodając tytuł rozprawy i dokonywując podziału części II. na rozdziały i paragrafy¹⁵.

Niemniej jednak układ treści książki niekoniecznie odpowiadał przyświecającym zamiarom Frenkla, gdyż już w swoim doktoracie z filozofii oraz przygotowywanej publikacji *O pojęciu moralności* największe znaczenie przypisywał precyzowaniu pojęć etycznych. Wydaje się, że kluczowe znaczenie do realizacji tego celu miała próba uzgodnienia potocznego rozumienia moralności z naukowym, a uzasadnienie dla takiego ujęcia tego pojęcia zawierać miał nieopublikowany *Aneks A* pod roboczym niezbyt jasnym tytułem *Określenie wyrazów mowy potocznej myśli*¹⁶. Smolka dobrał jednak dość trafnie zapiski Frenkla dotyczące jego zmagających z precyzacją zasadniczych pojęć, do czego punktem wyjścia stała się dokonana przez Frenkla krytyka całej tradycji etycznej:

Jeśli się rzuci okiem na historię etyki i spostrzeże ów obraz najróżnorodniejszych teorii i systemów etycznych, mieniący się kalejdoskopicznie, różnobarwny, pozbawiony jednolitej a przewodniej myśli i wewnętrznego związku, jeśli się spostrzeże ów chaos i gmatwaninę poglądów i twierdzeń i zasad i rozumowań etycznych, zrozumie się, jak mógł sceptycyzm etyczny powstać i wciąż na nowo ożywać, coraz bardziej się wzmacniać i coraz szersze kręgi zataczać i przestanie się dziwić, że jest on dzisiaj dominującym kierunkiem etycznym, że się prawie powszechnie zagnieździł i ustalił w kołach naukowych (i nie tylko naukowych). Bo naprawdę studium historii etyki może napęlić zwątpieniem i niewiarą w możliwość etyki! Mimo dwudziestowiekowych z górą wysiłków i dociekań nad zagadnieniami etycznymi, mimo nieustającej prawie przez ten czas pracy nad etyką, mimo potopu książek, rozpraw i dzieł etycznych niema w etyce prawie żadnych wyników i twierdzeń pozytywnych, powszechnie uznanych, niema zgody w najelementarniejszych kwestiach, lecz zamiast tego – w każdej prawie sprawie – zdanie przeciw zdaniu, na każde prawie pytanie – kilka niezgodnych z sobą odpowiedzi, każdego prawie problemu kilka wykluczających się rozwiązań, a wszystkie równie oczywiste lub równie przekonujące co uzasadnione w oczach wygłaszających je autorów. I niema na pozór żadnej nadziei poprawy, niema żadnej nadziei, żeby etyka krocząc dalej swą drogą, mogła bodaj kiedyś w przyszłości, w dalszym postępie swych badań dojść do tej zgodności i do jakichś twierdzeń powszechnie ważnych, naukowo uzasadnionych, bo niema nawet oznak w jej dotychczasowym przebiegu, że się do tego celu zbliża, niema w historii etyki żadnej jednolitej linii rozwojowej, zmierzającej stale w pewnym kierunku, lecz są ciągle załamania i ciągle powroty do stanowisk rzekomo już przewyżczonych, zamiast przybliżania się ku zgodności – coraz więcej rozszczepień poglądów, coraz więcej punktów spornych i coraz większe przeciwieństwa¹⁷.

Taka krytyczna wypowiedź była najpewniej wstępem do zaprezentowania własnego systemu etycznego w założeniu pozbawionego tego typu sprzeczności.

Frenkel przeciwstawiał się w swej książce całemu sceptycyzmowi etycznemu, uważając, iż budowanie systemów etycznych ma sens, a za swoje zadanie uznał wówczas zintegrowanie rozproszonych i sprzecznych ze sobą tez w jednolitą teorię – pierwszym

¹⁵ Tenże, *O pojęciu moralności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1925, t. III, s. 433.

¹⁶ Tenże, *O pojęciu moralności*, rękopis, Lwowska Biblioteka UAN im. W. Stefanyka – Oddział Rękopisów, Fond 9 OH, No. 101.

¹⁷ Tenże, *O pojęciu moralności*, Lwów 1927, s. 1-2.

pojęciem, które zamierzał uściślić, stało się słowo „etyka”. Według niego zdaniem sceptyków „etyka ma być nauką nie o tem, co jest, lecz o tem, co być powinno, choć nie jest. To zaś, co być powinno, a nie jest, nie jest przedmiotem poznania i wiedzy (jest czemś niedoświadczalnym, a wszelka wiedza płynie z doświadczenia), lecz tylko przedmiotem życzeń i pragnień”, a stąd nie jest możliwe zbudowanie spójnej teorii etycznej spełniającej wszystkie wymagania naukowe. Nie znaczy to jednak, że można od takiego zadania się uchylać, bo „Ani bowiem etyka nie jest nauką tylko o tem, co być powinno, ani – jak poucza przykład logiki – ani nauka o tem, co być powinno, nie jest niemożliwą, nie jest zatem wyrazem tylko indywidualnie zmiennych uczuć”¹⁸. Potrzeba istnienia etyki jest dla wszystkich oczywista, a stąd powstają różne systemy odpowiadające na takie oczekiwania. Niestety, są one często nawet sprzeczne ze sobą, ale ogólnie rzecz ujmując, są dowodem na dążenie do unaukowania etyki. Przyczyny zaś tego, że etyka ma trudności z tym zadaniem, są dwie, o czym już dawno pisali Kartezjusz i Pascal jako o podstawowym wymogu naukowości. Po pierwsze jest to niejasność i nieostrość stosowanych pojęć, a po drugie – sądy w etyce najczęściej nie są w ogóle uzasadniane. Według Frenkla nad etyką od stuleci ciąży pogląd Arystotelesa, że od etyki nie można oczekiwać takiej samej ścisłości jak od każdej innej nauki. Tymczasem w miarę rozwoju cywilizacji potrzeba naukowej etyki jest coraz większa, ale aby taki cel osiągnąć, niezbędny jest program jej uzdrowienia.

Trzeba koniecznie zerwać z rozwielnionym w etyce dyletantyzmem, z posługiwaniem się mętnymi i nieokreślonymi pojęciami, które umożliwiają prześlizgiwanie się przez dowód, a przez to dowód (poprawny) uniemożliwiają; trzeba zerwać, choćby się nawet miało okazać, że po zerwaniu z tą metodą nie da się żadna książka napisać, czyli, że to, co się etyką nazywa, tak długo tylko może uchodzić za możliwe i nadawać sobie pozór nauki, jak długo nie stosuje się doń wymogów ścisłości naukowej i jak długo nie można skontrolować toku rozumowań etycznych. Bo jeśli etyka ma być nadal taką poezją lub gadaniną gubiącą się w mgławych pojęciach, rojącą się od paralogizmów i wieloznaczników, biorącą postulaty za prawdy, to lepiej, żeby jej wcale nie było¹⁹.

Zarazem Frenkel zauważał, że przedmiotem etyki jest moralność, a zatem w pierwszej kolejności należy właściwie zdefiniować pojęcie moralności. Naukowe jej zdefiniowanie stanowi nie tylko podstawę każdego programu etyki naukowej, ale także jest ważne dla wszystkich ludzi, żeby chcieli się stosować do jej zaleceń. Od poprawności wypełniania pojęć treścią zależy więc możliwość wpływania etyki na ludzi, dlatego Frenkel rozumiał to zadanie w dość specyficzny sposób: „Przez poprawne określenie wyrazu, używanego w życiu potocznym, rozumiem nie tylko określenie ścisłe, lecz – o ile to możliwe – i zgodne z potocznym znaczeniem, t.j. z intencją mowy potocznej, wyrażającą się w jego używaniu”²⁰. Nie znaczy to jednak w żadnym wypadku, że etyka ma

¹⁸ Tamże, s. 4.

¹⁹ Tamże, s. 6.

²⁰ Tamże, s. 8.

posługiwać się rozumieniem terminu moralność w znaczeniu używanym potocznie, bo wówczas jej naukowość byłaby iluzoryczna, gdyż ograniczałaby się tylko do rejestrowania tego, co się w życiu zdarza. Nie jest zatem możliwa identyczność treściowa wyrażen używanych w języku naukowym i potocznym. Niemniej jednak zadaniem naukowca jest dążenie do niwelowania tych różnic, choćby dla możliwości prowadzenia dyskursu na poziomie naukowym. I takie zadanie przed swoją rozprawą postawił Frenkel.

Otóż założeniem i punktem wyjścia rozprawy było właśnie, że mowa potoczna nie zawsze używa swych wyrazów jednoznacznie i właściwie i że znaczenia wyrazów potocznych są często chwiejne i rozlewne. Powiedziano tam więc, że właśnie dla usunięcia tej chwiejności i rozciągliwości trzeba wyrazi, którymi się chce w etyce posługiwać, jednoznacznie i niezmiennie pookreślać²¹.

Potraktowanie etyki jako nauki o moralności było stanowiskiem typowym w nauce co najmniej od czasów pozytywizmu. Moralność jest bowiem zjawiskiem społecznym poddającym się naukowemu badaniu, co automatycznie gwarantowało status naukowy samej etyce. Nie było natomiast zgody odnośnie do tego, w jaki sposób można moralność badać. Większość ówczesnych propozycji sprowadzała się do psychologizmu, a więc za pomocą metod psychologicznych starano się uchwycić jej stan rzeczywisty oraz określić tendencje występujące w jej rozwoju. Problem leżał jednak w tym, że podstawową metodą wykorzystywaną do tego celu była introspekcja, a wyniki w ten sposób uzyskiwane rozciągano na wszystkich ludzi. Warto tu zauważyć, że sam Frenkel wykorzystywał tą metodę w swoim doktoracie, ale musiał już wówczas zauważyć, że jego własne poglądy nie muszą przekładać się na poglądy innych ludzi. Za jego czasów socjologia moralności była w powijakach i nie mógł skorzystać z gotowych recept rozwiązania zarysowującego się problemu, a miał on dla niego kluczowe znaczenie przy próbie zdefiniowania fenomenu moralności. Skorzystał wówczas z rozwiązania proponowanego przez Twardowskiego, że sądy logiczne, etyczne (o dobru) oraz estetyczne mają ten sam rodowód, a ich źródło tkwi w ludzkim rozumie.

Wystarcza w tym celu wyszukać przedmioty, oznaczane daną nazwą w mowie potocznej i zbadać, jakie one mają cechy wspólne. W tych cechach ma się gotowe znaczenie wyrazu, odpowiadające adekwatnie intencjom mowy potocznej, t.j. definicję, obejmującą wszystkie te przedmioty, które się nazywa danym wyrazem i tylko te przedmioty. Zakresy wyrazów są wówczas w nauce i w mowie potocznej identyczne²².

Największym problemem jest wówczas używanie słów niezgodnie z ich znaczeniem, stąd takie rozwiązanie według Frenkla wymaga wcześniejszych długotrwałych i żmudnych badań. Chodziło tu o zgranie znaczenia stosowanego w nauce z tym stosowanym w mowie potocznej, bo tylko w nauce znaczenie pojęć jest adekwatne i stałe, natomiast mowa potoczna przyzwala na różnego rodzaju wyjątki. Definicje naukowe nie pozwa-

²¹ Tamże, s. 10.

²² Tamże, s. 11.

lają bowiem na stosowanie tego samego pojęcia w stosunku do różnych jakościowo przedmiotów. Innym problemem jest wieloznaczność wyrazów, które mogą być w sposób niesprzeczny stosowane do oznaczania wielu różnych przedmiotów. A zatem to nie metoda analityczna, której konsekwentne stosowanie deklaruje Frenkel, ale język potoczny jest źródłem zamieszania. Dzięki metodzie analitycznej da się wyodrębnić znaczenie dominujące, które może znaleźć zastosowanie w nauce. Jak pisał Frenkel:

A więc odpada zarzut ukuty przeciw analitycznej metodzie definiowania, jakoby ona nie była stosowną do wyrazów wieloznacznych i wyrazów nie zawsze właściwie używanych, bo i te wyrazy można określić przy pomocy tej metody, a wyniki uzyskane na tej drodze są zawsze lepsze, niż wyniki, które może dać definicja dowolna²³.

Frenkel nie dał jednak żadnych wskazówek na to, jak sam zamierzałby takie badania przeprowadzić, ewentualnie co byłoby badane, aby problem wyjaśnić.

W dalszym ciągu swego wywodu Frenkel zajął się krytyką stanowisk odrzucających możliwość zdefiniowania pojęcia moralności. Miałoby to być powodowane przez zmienność ocen etycznych. Według niego odbywa się to na dwóch drogach: „Otóż to, że ocena etyczna z biegiem czasu się zmienia, można rozumieć dwojako. Znaczy to albo to tylko, że z biegiem czasu zmieniają się przedmioty oceny etycznej, albo to, że zmieniają się nie tylko przedmioty oceny, lecz i cechy stanowiące o ocenie”²⁴. Sam Frenkel opowiada się za pierwszą opcją, zakładając, że to przedmioty podlegające ocenie etycznej się zmieniają, a nie same oceny, które pozwalają uznawać pewną kategorię przedmiotów jako moralne lub niemoralne. W jego wywodzie potrzeba zdefiniowania wyrazu moralność wynika nie z tego, aby w ogóle możliwe było racjonalne sformułowanie systemu etycznego, co zapewne było celem przyświecającym redagowaniu zamierzonej książki. „Celem tym jest ściśle oznaczenie przedmiotu etyki i ostre odgraniczanie go od innych zjawisk. Przedmiotem zaś etyki jest to, co się dzisiaj moralnością nazywa, a nie coś, co się kiedyś tak nazywało, jeśli się kiedyś coś innego niż dzisiaj nazywało moralnością”²⁵. Było to swoiste zdegradowanie historii moralności, która traciła swe wyróżnione znaczenie, gdyż jej rozważania zdaniem Frenkla nie mają nic wspólnego z tym, co posiada moralne znaczenie dla współczesności. Zatem odwoływanie się do Arystotelesa czy Epikura ma znaczenie, tylko jeśli chodzi o przemiany moralności w celu uchwycenia tendencji w niej się ujawniających. Frenkel najwyraźniej dostrzegł potrzebę prowadzenia takich badań w celu sformułowania ideału etycznego, który stanowiłby odwzorowanie linii, na której dokonują się przemiany moralności, przez co był w tym momencie zwolennikiem linearnej wizji postępu moralnego, a zatem historiozoficznej koncepcji nieustannego postępu. Punktem wyjścia do tego był stan pierwotnej amoralności, z którego ludzkość wydostała się dzięki zdolności do formu-

²³ Tamże, s. 17.

²⁴ Tamże, s. 18.

²⁵ Tamże, s. 19.

lowania wizji ideału moralnego, do którego warto i należy dążyć. Ten ideał na każdym etapie dziejów jest precyzowany stosownie do przemian zachodzących w obrębie moralności. Te wszystkie tezy, wedle deklaracji ich autora, mają tylko jeden cel – wypracowanie takiego pojęcia moralności, które by spełniało kryteria naukowości, jak też nie stało w sprzeczności z potocznym jej użyciem. Dlatego w wywodach Frenkla nie ma żadnego odniesienia do tradycji historycznej, bo wszelkie systemy etyczne zrodzone w przeszłości oddają tylko ówczesny stan rzeczy i nijak się mają do współczesności.

Frenkel w swoich wywodach szeroko korzystał z logiki, w tym sylogistyki. Wykazywał jej przydatność do rozważań, w których nie wszystko jest oczywiste, a reguły odrzucania pozwalają na wybór najtrafniejszych opcji. Rzecz leży bowiem w tym, że przedmioty, które podlegają ocenom moralnym, stanowią odrębny zbiór, co zarazem zakłada, że muszą mieć jakąś wspólną cechę, co nie zmienia faktu, że z reguły są nieporównywalne ze sobą. Miał jednak wyraźny problem z tym, aby zdefiniować termin „ocena etyczna”. W jego interpretacji była to nazwa uczucia charakterystycznego tylko dla przedmiotów moralnych, co znaczyło, że tylko takie przedmioty są w stanie ją spowodować. Twierdził zatem, że

wyraz ocena etyczna znaczy, według wszelkiego prawdopodobieństwa, w różnych czasach coś różnego; jest więc różnoznacznym i to w tym samym zakresie i stopniu, co wyraz „moralność”. Nie jest to bowiem nazwa jakiegoś oznaczonego uczucia, albo określonego albo odróżniającego się bezpośrednio od innych uczuć, lecz uczucia, którego nie można ani oznaczyć, ani określić inaczej, jak przez wskazanie jego stosunku do przedmiotów moralnych i niemoralnych. Jest nazwą uczucia, które ma za przedmiot zjawiska moralne i niemoralne i jedynie tą relacją się charakteryzuje i w niej czemś jest²⁶.

Ocena etyczna zatem orzeka o moralności przedmiotów, czyni je moralnymi lub niemoralnymi, ale w rozumieniu Frenkla sama nie jest sprowadzalna do żadnej kategorii uczuć. Skoro zaś nie da się jej jako uczucia zaliczyć do określonej klasy uczuć, ani nie dysponujemy żadnym świadectwem empirycznym o jej wydawaniu, to nie można jej zdefiniować. Nie ma to nic wspólnego z intuicjonizmem, gdyż oceny są powtarzalne i dotyczą każdego. Ponadto to jest uczucie niczym nie zdeterminowane, czyli się pojawia samo z siebie i nie jest możliwe do kontroli. Zbiór przedmiotów podlegających ocenie nie ma bowiem charakteru stałego, gdyż wyłączane są z niego przedmioty, które w przeszłości jej podlegały, a obecnie taki status straciły. Niemniej jednak propozycja Frenkla nie rozwiązuje problemu, ale w zasadzie stwarza nowe.

Problem z definiowaniem moralności za pomocą cech, które mogłaby bądź powinna posiadać wynika tylko z tego, że nie istnieją narzędzia rejestracji uczuć oceny, co nie oznacza, że takiej definicji nie da się zbudować.

Jeśli to bowiem zachodzi, t.j. tylko niektóre, a nie wszystkie rzeczy na świecie są oceniane etycznie, to nie jest niemożliwym istnienie, a więc i znalezienie jakichś cech specyficznych, wspól-

²⁶ Tamże, s. 23.

nych wszystkim przedmiotom dodatniej oceny etycznej i one to właśnie jako stale współistniejące z moralnością, stale towarzyszące ocenie etycznej będą definiowały wyraz „moralność”²⁷.

Takie założenia wpłynęły na opisową definicję, którą Frenkel aprobował i przyjął jako podstawę budowy swego systemu etycznego. Jego teoria „uważa moralność za cechę przedmiotów uwarunkowaną niezbędnie i wystarczająco ich obiektywnymi cechami, a uczucie tylko za coś, co jej wartość stwierdza, lecz nie stwarza”²⁸. Takie określenie moralności wydaje się niejednoznaczne i nie gwarantuje automatycznego zakwestionowania sceptycyzmu etycznego odrzucającego możliwość jej zdefiniowania, stąd aby uniknąć wątpliwości, Frenkel przeprowadził krytykę argumentacji stosowanej przez jego zwolenników. W efekcie upewnił się o możliwości zdefiniowania moralności, o czym decyduje to, że moralność po prostu jest i funkcjonuje, a żaden sceptyk nie jest w stanie zawiesić jej funkcjonowania, poza tym pojawia się argument pragmatyczny, że jest ona po prostu potrzebna ludziom. Niedopuszczalne jest zatem kwestionowanie możliwości istnienia czegoś, co po prostu jest.

Tego typu tezy wyjściowe stanowiły wstęp do zasadniczych rozważań Frenkla nad fenomenem moralności. Co istotne, Frenkel starał się także wykazać, że fakt zmienności ocen etycznych nie musi być przeszkodą przy określaniu znaczenia wyrazu „moralność”. To bowiem, że przedmioty moralne były inne w określonych czasach, nie znaczy przecież, że wówczas wzbudzały uczucia inne niż analogiczne przedmioty obecnie. Kwituje to jednym zdaniem: „tak długo nie ma moralności, jak długo nie ma uczucia, którego jest przedmiotem”²⁹. Przystąpienie do naukowego określania pojęcia moralności, według Frenkla, musi zostać poprzedzone określeniem tego, czym są przedmioty które podlegają ocenie etycznej, gdyż treść takiej definicji zależy właśnie od nich. Ponieważ istnieją przedmioty fizyczne i psychiczne, to fizyczne są natychmiast odrzucane ze zbioru przedmiotów podlegających ocenie etycznej, gdyż nie istnieje żadna ich cecha, która by na to pozwalała. Zatem takiej ocenie mogą podlegać tylko przedmioty psychiczne. Aby odrzucić zarzut o ewentualne podobieństwo z utylitaryzmem, Frenkel natychmiast przeprowadził krytykę jego podstaw etycznych, uznając, że jego założenia są niedorzeczne z racji oceniania tylko skutków. Krytyce zostały również poddane systemy etyczne uznające, że ocenom podlegają tylko intencje, bo w ten sposób spod probierza wypadają działania niezamierzone i wymuszone oraz postanowienia niewykonalne. Z tej racji działania i czyny zostały wyłączone spod oceniania moralnego, choć Frenkel uznaje ich pośrednie znaczenie dla procesów oceniania. Konkluzją takiego rozumowania jest wniosek: „Moralność i niemoralność postanowień nie zależy w niczem od tego, czy z nich jakiś czyn powstaje, czy nie, nie zmienia się i nie

²⁷ Tamże, s. 28.

²⁸ Tamże, s. 30.

²⁹ Tenże, *Sympatya i współczucie u Hume'a i Schopenhauera*, maszynopis – Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 5, Eg. xp. 379, s. 171, przypis 1.

niknie, jeśli czynu niema”³⁰. A zatem działania i czyny nie podlegają ocenie moralnej i ani bezpośrednio, ani nawet pośrednio nie wpływają na oceny innych przedmiotów. Było to stwierdzenie daleko idące, bo przecież konsekwencją postanowień jest działanie. Frenkel przyjął zaś, że postanowienia i działania łączy jakiś związek, który niekoniecznie musi mieć charakter etyczny, bo przecież nie w każdym przypadku postanowienie zostaje zrealizowane.

Przy okazji zastanawiania się nad tym, czy działaniom przysługuje wartość etyczna, Frenkel rozprawiał się z utylitaryzmem:

utylicyzm mierzący wartość przedmiotów ich korzystnością i szkodliwością jest niezgodny z intencjami oceny potocznej i z intencją etyczną, bo czyny i działania mimowolne mogą być równie korzystne i równie szkodliwe, jak postanowione, mogą się od nich wcale nie różnić, muszą więc z utylitarystycznego punktu widzenia móc być moralnymi i niemoralnymi, a przecież nie są nigdy w życiu potocznym uważane ani za moralne, ani za niemoralne, nie są nigdy oceniane etycznie³¹.

Z tego wywodu wyciągnął wniosek, że działania i czyny ludzkie nie mogą być oceniane moralnie. Podstawą takiej oceny bowiem jest właśnie to, co różni czyny zamierzone od przypadkowych. Frenkel przyjął więc, że przedmiotem oceny etycznej mogą być tylko przedmioty psychiczne, do których należą postanowienia. Pomiędzy postanowieniem a działaniem istnieć musi też związek, który powoduje, że nawet jeśli postanowienie nie przełożyło się na konkretne działanie, to i tak podlega ocenie etycznej. Problemem natomiast dla oceniającego jest objaw podjętego postanowienia, bo jeśli zostało ono przełożone na działanie, to sprawa jest oczywista. Zatem wszelkie uczucia, wyobrażenia, charakter i przekonania nie stanowią podstawy oceniania, gdyż ocenie podlegają same postanowienia, a te zaś tylko wówczas, jeśli mają wpływ na postanowienia. Zapewne na skutek ingerencji recenzenta ta teza została zamieszczona tylko w artykule opublikowanym w „Przeglądzie Filozoficznym”, nie ma jej natomiast w wydaniu książkowym. Z pewnością potraktowano ją jako powtórzenie stanowiska, które już zostało przedstawione, choć nie w tak dobitny sposób jak w artykule.

Przyjęcie stanowiska, że oceny etyczne mają charakter psychiczny, nie oznaczało jednak założenia, iż wszystkie zjawiska psychiczne podlegają ocenie moralnej, na dowód prawdziwości takiego założenia jeden paragraf książki Frenkla został poświęcony wykazaniu tego, że wyobrażenia nie jest przedmiotem oceny etycznej niezależnie od tego, że potocznie mówi się o niemoralnej wyobraźni. Rzecz jest w tym, że wyobrażenia ma wąty wpływ na zachowania ludzi, a zatem nie może być instancją podlegającą ocenie. Ponieważ ten wpływ jest co najwyżej sporadyczny, nie można jej uznawać za taką instancję. Jak to stwierdził sam Frenkel:

³⁰ Tenże, *O pojęciu moralności*, Lwów 1927, s. 44.

³¹ Tenże, *O przedmiocie oceny etycznej*, s. 30.

Wyrazy „moralny” i „niemoralny” są według zasadniczej, bo najczęściej się przejawiającej tendencji symbolizacyjnej mowy potocznej nazwami przedmiotów samych przez się i dla siebie cennionych, wyrazami samodzielnej oceny etycznej przedmiotów, tę więc też funkcję należy im w nauce zachować i to jako jedyną ich funkcję. Nie można zatem i nie należy nazywać moralnymi i niemoralnymi przedmiotów posiadających skutkową tylko wartość etyczną, bo czyniąc to popada się w konflikt z postulatem jednoznaczności wyrazów. Nie można więc nazywać wyobraźni niemoralną!³².

To zatem wyklucza wyobraźnię z możliwości stania się przedmiotem oceny moralnej. Taki status posiada grupa przedmiotów psychicznych, które charakteryzują się same przez się możliwością bycia ocenianymi moralnie. Z tych samych powodów co wyobraźnia ocenie moralnej nie podlegają także uczucia i przekonania, mieści się w nich również współczucie, które było fundamentem systemu etycznego Schopenhauera. Konkluzja wywodu Frenkla była następująca:

Twierdzeniem więc, że uczucia nie są przedmiotami oceny etycznej, nie pozbawia się uczuć wszelkiej wartości wewnętrznej, lecz tylko etycznej, nie przeczy się, że uczucia mogą być i są czymś pięknym i brzydkim i to nieraz czymś bardzo ładnym, a nieraz znowu obrzydliwie brzydkim. Ale nie jest to wartość etyczna, nie taka sama to wartość, jak wartość przysługująca a postanowieniom, nie jest to moralność i niemoralność. Tej ani przekonania ani uczucia mieć nie mogą³³.

Podobne rozumowanie Frenkel przeprowadził odnośnie do ludzkich charakterów, bo charakter sam z siebie nie jest moralny ani niemoralny, może być co najwyżej traktowany jako środek do tak ocenianego celu prowadzący. Zastanawiające jest jednak to, że nie odwołał się wcale do żadnej ze znanych i popularnych w jego czasach typologii charakterów, które byłyby najlepszym przykładem tego, że charakter nie podlega ocenie etycznej, bo nie może być ani moralny, ani niemoralny. Dla przykładu sangwinik może być równie dobrze moralny lub nie, bo nic nie wyklucza tego, że w danej sytuacji raz może podejmować postanowienia takie, a kolejnym razem przeciwne. Wywód odnośnie do tego problemu jest długi, a zawile wyjaśnienia nie są przekonujące. Takich wątpliwości nie budzi jednak konkluzja: „charaktery nie są właściwymi przedmiotami oceny etycznej, lecz tylko rzeczami cennymi lub nagannymi z powodu swej zdolności do wytwarzania moralnych albo niemoralnych postanowień. Nie są więc same ani moralnymi, ani niemoralnymi”³⁴. Ten skomplikowany i nieco pokrętny wywód Frenkla w sumie ma potwierdzić, że tylko postanowienia mogą być przedmiotami oceny etycznej, co oznacza, że jeśli czemuś innemu się taki status potocznie przyznaje, to jest to co najwyżej pochodna wartości postanowienia.

Uzasadnione jest więc nasze twierdzenie, że postanowienia są przedmiotami oceny etycznej i że tylko one są przedmiotami oceny, że tylko one mogą być moralnymi i niemoralnymi, wszystko zaś inne, wszystkie inne czy to fizyczne czy psychiczne przedmioty mogą posiadać tylko

³² Tenże, *O pojęciu moralności*, Lwów 1927, s. 54.

³³ Tamże, s. 73.

³⁴ Tamże, s. 86.

względnej, pochodną wartość etyczną, zależną od swego stosunku do moralnych albo niemoralnych postanowień³⁵.

Dalej Frenkel starał się odróżnić postanowienia moralne od wszelkich innych oraz określić warunki, jakie muszą spełniać, aby być przedmiotami oceny etycznej. Ten wywód był potrzebny głównie po to, aby zbiór przedmiotów moralnych i niemoralnych mógł być wyodrębniony spośród wszystkich innych. W punkcie wyjścia Frenkel zrezygnował z definiowania wyrażenia „przedmiot oceny etycznej”, uznając, że jest to zadanie w zasadzie niewykonalne, a jego wyjaśnienie sprowadza się do zakresowego wskazywania przedmiotów moralnych i niemoralnych. Natomiast jeśli chodzi o warunki, jakie przedmiot musi spełniać, aby podlegać ocenie etycznej, to są one analogiczne do tych, które były zawarte w drugiej części rozprawy doktorskiej:

1. Związek z pracą, czyli włożony wysiłek. Może on mieć także trojaki wymiar: gdy podjęcie postanowienia wymaga bezpośredniego wysiłku; gdy żadnego wysiłku nie wymaga, bo został on włożony uprzednio, przy analogicznych postanowieniach, co ukształtowało już w podmiocie określoną tendencję; oraz gdy wymaga przeciętnego wysiłku, co oznacza, że bez wysiłku danego postanowienia nie da się podjąć³⁶.
2. Bezinteresowność, co dla Frenkla znaczyło brak egoistycznej motywacji, a stąd wszelkie postanowienia podjęte z egoistycznych pobudek są obojętne moralnie bądź muszą być uznane za niemoralne. „Powodem ich obojętności etycznej jest egoistyczność ich motywów, że zatem oprócz zaistnienia dzięki pracy jest warunkiem moralności postanowień także wypływanie z pobudek nieegoistycznych³⁷”.

W swoich wywodach Frenkel rozważał rozmaite sytuacje, w których powzięte postanowienia wymagające wysiłku według niego nie podlegają ocenie moralnej. Niektóre jego przykłady wzbudzają kontrowersje, jak postanowienia podjęte w związku z wykonywaną pracą zawodową, ale zaskakuje wywód następujący: „Wyratowanie topiącego się w wannie dziecka nie jest moralne i nikt nie uzna za moralne postanowienia uczynienia tego, każdy natomiast uważać będzie za moralne postanowienie rzucenia się na ratunek tonącemu w głębinie lub w nurtach spienionej rzeki³⁸”. Także postanowienie podzielenia się jedzeniem z żebrakiem nie jest postanowieniem moralnym, bo jest humanitarnym odruchem właściwym każdemu człowiekowi. W tym wykazie znalazły się także postanowienia powzięte przez sędziego, radcę oraz komornika, które to rozważania z pewnością miały związek z jego doktoratem z prawa, choć przecież można uznać je za postanowienia związane z wykonywaną pracą. Rzecz jasna wielkość włożonego wysiłku pomnaża wartość etyczną postanowienia, czego przykładem jest poratowanie kogoś potrzebującego wsparcia finansowego datkiem pieniężnym przez

³⁵ Tamże, s. 93.

³⁶ Tamże, s. 97.

³⁷ Tamże, s. 179.

³⁸ Tamże, s. 106.

bogacza oraz biedaka. Ten pierwszy nie wyrzeka się żadnej istotnej dla siebie potrzeby, podczas gdy ten drugi z czegoś ważnego dla siebie musi zrezygnować. Nie znaczy to jednak, że postanowienie bogacza jest pozbawione wartości, ale nie posiada moralnego znaczenia. Kwestię dotyczącą tego, kiedy postanowienie nie ma moralnej wartości, Frenkel skwitował następująco:

Postanowienia, dla których powzięcia jest niezbędne wyrzeczenie się czegoś, co zwykle wielką ma wartość i czego wyrzeczenie się jest trudne i uważane za moralne, jeśli wymagają pracy, przestaje się uważać za moralne, gdy to, czego przez ich powzięcie musi się postanawiający wyrzec, żadnej dlań nie ma wartości lub tak małą tylko ma wartość, że wyrzeczenie się nie sprawia mu żadnej prawie trudności i przykrości; postanowień tych nie ocenia się etycznie mimo, że przeciętnie trzeba do ich powzięcia pracy³⁹.

Rozważania Frenkla w kwestii dotyczącej wkładu wysiłku w podjęcie postanowienia nie są jednak konsekwentne, gdyż biorą tylko pod uwagę postanawiającego, a nie interes społeczny ani interes beneficjentów postanowień. Ostatecznie bowiem dla wspólnoty społecznej bez większego znaczenia jest osoba tego, który wspomaga, ważne jest, że w ogóle ktoś to zrobił. W każdym też przypadku korzysta ktoś potrzebujący pomocy. Nie istnieje także żaden probierz, który by pozwalał ocenić, czy wkład pomagającego jest co najmniej przeciętny, czy też nie. Rzecz staje się jeszcze bardziej niejasna, jeśli weźmie się po uwagę kolejną tezę Frenkla głoszącą, że „Podstawą podziału postanowień na moralne i amoralne jest nie przeciętna, lecz rzeczywista potrzeba pracy, wynikająca z zmiany warunków, w których postanowienia mają być powzięte”⁴⁰. To stwierdzenie ma znaczenie, gdy porównuje się postanowienie dwóch różnych osób podjęte w analogicznej sytuacji, gdy jeden z nich powziął je bez wysiłku, bo miał ukształtowany nawyk, a inny robił to po raz pierwszy. Frenkel bronił swego stanowiska, odwołując się do moralności potocznej, która jego zdaniem tak właśnie wartościuje ludzkie postanowienia. Natomiast przykłady kleptomana, który z ewidentnym wysiłkiem podejmuje postanowienie niewzięcia cudzego przedmiotu, oraz skąpca, który z równym wysiłkiem postanawia wspomóc finansowo potrzebującego, dowodzą tego, że sam wysiłek czy wkład pracy nie jest warunkiem wystarczającym do uznania postanowienia za moralne. Drugim problemem z tego wynikającym jest podważanie przez te przykłady wcześniejszego stanowiska Frenkla, że charaktery i uczucia nie podlegają moralnej ocenie.

W konkluzji swojego długiego wywodu o niezbędności wkładu wysiłku (pracy), aby postanowienia mogły być oceniane moralnie, Frenkel stwierdził:

postanowień, nie wymagających przeciętnie wysiłku wówczas tylko, w razie powzięcia ich przez kogoś z wysiłkiem, nie ocenia się etycznie, gdy o powzięciu ich z wysiłkiem się nie wie albo w potrzebę pracy do ich powzięcia mimo zapewnień przeciwnych się nie wierzy, nie może się uwierzyć albo ocenia się ujemnie coś przez te postanowienia wyrażanego i w jedną z niemi całość

³⁹ Tamże, s. 121.

⁴⁰ Tamże, s. 124.

w oczach oceny potocznej wiążącego się, to, czego potrzeba wysiłku jest winą (jeśli te wzajemnie brużdzące siebie oceny jednego – złożone go w prawdzie, lecz z nieoddzielanych od siebie przez ocenę potoczną części – zdają się dotyczyć przedmiotu); uważa się zaś je za moralne, jeśli o powzięciu ich z wysiłkiem się wie, w wysiłek się wierzy, możliwość jego rozumie i o potrzebę wysiłku nie wini postanawiającego⁴¹.

Frenkel podjął również próbę uzasadnienia potrzeby wprowadzenia wychowania moralnego społeczeństwa. Chodziło mu o wyrabianie nawyków niezbędnych do podejmowania postanowień ocenianych dodatnio. Rzecz sama w sobie jest skomplikowana, gdyż osoby, które przeszły taką edukację, są w stanie podejmować postanowienia pozytywnie oceniane moralnie, ale nie muszą wkładać takiego samego wysiłku w ich podjęcie jak osoba, która takiego przygotowania nie otrzymała. Zatem osoby te powinny być lepiej oceniane od wykształconych przy podejmowaniu identycznych postanowień. Nic zatem dziwnego, że Frenkel postanowił gruntownie rozważyć rysujący się problem:

Należy w szczególności rozważyć i zbadać, czy pochodzenie z dyspozycji własną pracą postanawiających utrwalonej ma takie same dla moralności postanowień znaczenie, jak praca bezpośrednio w ich powzięcie włożona, czy istotnie racją i motywem ocen orzekających moralność o postanowieniach zawdzięczających swe istnienie, własną pracą postanawiających utrwalonym tendencjom do postanowienia stale w dany sposób i przewodnią myślą tych ocen jest przekonanie, że postanowienia mające swe źródło w tak (z wysiłkiem) wytworzonych i ugruntowanych dyspozycjach mogą być moralne mimo powzięcia ich samych bez wysiłku czy też inne są motywy tych ocen, nie zmuszające do przyjęcia, że pochodzenie z dyspozycji pracą postanawiającego stworzonej jest równoważną etycznie powzięciu samych postanowień z wysiłkiem formą warunku pracy i spełnianie warunku pracy w tej formie czyni zbędnym spełnianie przez postanowienia moralne warunku rzeczywistej pracy, spełnia wystarczająco jego funkcję uzasadniania moralności⁴².

Najbardziej oczywistym rozwiązaniem tego problemu było założenie, że osoby, które przeszły takie przygotowanie, włożyły w jego trakcie określony wysiłek, który po prostu należy uwzględnić przy ocenie etycznej danego postanowienia, tak jakby został w nie włożony. Oceny potoczne jednak zdają się tego nie uwzględniać, przypisując wyższą wartość postanowieniom osób, które nie przeszły edukacji moralnej, co ostatecznie przekłada się na wyższe wymagania moralne stawiane przed osobami wykształconymi, bo one postanowienia takie podejmują bez wysiłku. Frenkel starał się wykazać nietrafność takiego rozumowania, ale nie był w stanie wykazać, że nie ma ono zastosowania w praktyce społecznej. W konsekwencji warunek wkładu wysiłku w podjęcie postanowienia nie jest już traktowany w sposób bezwzględny, bo wówczas należy brać pod uwagę także warunki dodatkowe:

Są to konsekwencje wynikające z własnych założeń oceny potocznej i zgodne z jej intencjami. Stwierdzając więc je i żądając w myśl tego stwierdzenia od oceny potocznej zaniechania oceny

⁴¹ Tamże, s. 140-141.

⁴² Tamże, s. 149.

etycznej wszystkich bez wysiłku powziętych postanowień, a więc i postanowień bez trudu już przez dyspozycje pracą ugruntowane wytwarzanych nie żąda teoria oceny od oceny potocznej niczego więcej, jak tylko uzgodnienia jej wypowiedzi z jej własnymi intencjami, z motywami tych wypowiedzi⁴³.

Dlatego też ocena potoczna pierwszy raz podejmowanych postanowień jest wyższa od kolejnych podejmowanych już z mniejszym wysiłkiem, a nawet bez niego, co jednak nie znaczy, że te późniejsze mogą zostać pozbawione znaczenia moralnego. Zatem postanowienia podejmowane nawykowo, czyli bez wysiłku, nie mogą zostać usunięte ze zbioru przedmiotów moralnych. Zarysowuje to również ogólną linię, po której dokonuje się postęp moralny, gdyż dzięki edukacji moralnej ludzie będą coraz częściej podejmowali nawykowo postanowienia, do podejmowania których w jej trakcie byli przygotowywani. Kolejną konsekwencją tego wywodu musi jednak być uznanie poziomu wykształcenia za jedno z kryteriów oceniania ludzi.

Drugi warunek dla uznania postanowienia za moralne wiąże się z jego bezinteresownością, co znaczy także, że postanowienia związane z zaspokojeniem własnych interesów nie mogą być uważane za moralne. Inaczej mówiąc, postanowienia uważane za moralne zawsze muszą wiązać się z interesem drugiej osoby. Ten warunek od razu nadaje społeczny charakter etyce Frenkla. Jest to też podważenie stanowiska Schopenhauera i tego dominującego w etykach Dalekiego Wschodu, że można doskonalić się moralnie, wiodąc żywot ascety, pustelnika czy jogina. Ponieważ samo słowo bezinteresowność ma określoną konotację, to Frenkel od razu uściślił, że nie chodzi tu o brak interesowności w ogóle, bo cudzy interes też jest interesownością, ale o nieegoistyczne motywy podjęcia postanowienia, co nie wyklucza także możliwości osiągnięcia własnych korzyści wraz z interesem drugiej osoby. Analizę warunku bezinteresowności Frenkel podzielił na dwie odrębne kwestie:

Problem etycznego znaczenia bezinteresowności, jej niezbędności dla moralności postanowień, rozpada się na dwa zagadnienia. Jedno dotyczy kwestji, czy bezinteresowność motywów jest wogóle warunkiem moralności, drugie sięga dalej i przyjmując już, że bezinteresowność jest warunkiem moralności, pyta się, czy jest warunkiem samodzielnym i bezpośrednim, czy też pośrednim i zależnym, pochodnym, t.j. warunkiem moralności nie dlatego, że ocena potoczna żąda od moralnych postanowień bezinteresownej motywacji, że bezinteresowność jest dla moralności istotną, lecz dlatego, że coś innego jest warunkiem moralności, czego bezinteresowność jest niezbędnym warunkiem, co tylko postanowienia bezinteresownie umotywowane spełniają⁴⁴.

Pierwszy dylemat Frenkel rozwiązał w prosty sposób, uznając, że samo postawienie takiego pytania ma sens tylko wtedy, gdy bezinteresowność rzeczywiście jest warunkiem moralności postanowień. Z tej racji rozważania na ten temat zamknął jednym zdaniem i skoncentrował się tylko na drugim zagadnieniu, choć uznał, że taka możliwość jest

⁴³ Tamże, s. 158.

⁴⁴ Tamże, s. 181.

mało prawdopodobna. Teoretycznie jest to możliwe, jeśli tylko postanowienia motywowane interesownością były podejmowane bez trudu, bez konieczności włożenia wysiłku, natomiast bezinteresowne wymagałyby takiego wysiłku. Wówczas bezinteresowność byłaby warunkiem włożenia wysiłku, nie byłaby bezpośrednim warunkiem moralności. Oznaczałoby to zatem, że dla podjęcia postanowienia niezbędny byłby konflikt motywów, bo postanowienie motywowane egoistycznie podejmowane byłoby bez trudu, a bezinteresowne wymagałoby włożenia wysiłku odciągającego od łatwego ich podjęcia. Tymczasem konflikt taki do podejmowania postanowień w ogóle nie jest potrzebny. Frenkel rozwiązał ten problem, odwołując się do introspekcji: „Gdyby tak bowiem było, gdyby każdy motyw egoistyczny był o tyle silniejszy od każdego bezinteresownego, że bez trudu pozbawiałby go wszelkiego wpływu na postanowienia, to niemożliwym byłoby istnienie postanowień, powziętych pod wpływem motywów bezinteresownych, a wbrew egoistycznym”⁴⁵. Z tej racji rozpatrzenia wymagało tylko ustalenie, czy bezinteresowność jest warunkiem moralności samym w sobie, czy też wtórnym, zależnym np. od uczuć czy przekonań. Wywód Frenkla w tej kwestii przypomina analogiczne rozważania toczone w przypadku warunku pracy (wysiłku) w podejmowaniu postanowień. Przy tej okazji przeprowadza on kolejny raz krytykę utilitaryzmu, wykazując, że wartości eudajmonistyczne i kulturowe nie mogą być uważane za warunek postanowień ocenianych moralnie, gdyż moralne są także postanowienia nieprzynoszące nikomu żadnych korzyści. Ponadto dobro innych ma taką samą wartość jak dobro własne i nie może mieć większej, co podważa sens reguły: jak najwięcej szczęścia dla jak największej liczby ludzi. „Bezinteresowność motywów nie dlatego jest warunkiem moralności, że jest warunkiem korzystności postanowień dla innych, bo ani bezinteresowność nie jest warunkiem korzystności dla innych, ani korzystność dla innych nie jest warunkiem moralności”⁴⁶. Prawdą jest zaś, że tylko postanowienia bezinteresowne mogą dobro innych spowodować. Przy tej okazji z tego samego powodu skrytykował również stanowisko Alexiusa Meinonga, że postanowienie jest tym bardziej moralne, im większą wartość własną poświęca się dla mniejszego dobra innych⁴⁷. Rozumowanie Frenkla prowadziło także do tego, że pomaganie osobom od nas zależnym, np. własnym dzieciom, także nie może być oceniane moralnie, co wynika z istniejącego porządku społecznego, w którym się funkcjonuje. Taką wartość ma natomiast pomaganie innym, z którymi żadna zależność nas nie łączy. Moralnie pozytywnie oceniane jest także pomaganie innym, choćby wiązało się to z uszczerbkiem dla kogoś bliskiego, natomiast pomaganie osobie bliskiej związane z uszczerbkiem dla kogoś innego zawsze jest oceniane moralnie. Tego typu zależności jest tak wiele, że w zasadzie nie istnieje możliwość zbudowania etyki, która mogłaby regulować wszyst-

⁴⁵ Tamże, s. 188.

⁴⁶ Tamże, s. 199.

⁴⁷ Tamże, s. 201.

kie postanowienia w życiu człowieka. Można natomiast formułować regulacje częściowe, jak choćby takie, że postanowienia podjęte pod wpływem uczuć altruistycznych, ale w sprzeczności z ogólniejszymi zasadami od tych, które im przyświecały, zawsze uważane są za niemoralne.

Frenkel stosuje dość powszechnie termin „motywy specjalne”, które rozumie jako „zależne od szczególnych, ograniczonych stosunków ludzi do siebie”⁴⁸, czyli dotyczących tylko pewnej grupy ludzi, którym z jakichś powodów należą się nie tylko większe uprawnienia, które pozostali powinni respektować, ale także sama ich obecność implikuje pojawienie się uczuć altruistycznych. Niemniej jednak w sytuacji dylematu ważniejsze zawsze są postanowienia motywowane moralnym równouprawnieniem dotyczącym wszystkich ludzi. Frenkel mówi jednak o tym, że potocznie taka zasada nie jest stosowana, co jednak nie zmienia stanu rzeczy, choć występuje:

Tendencja oceny potocznej do pomniejszania moralności postanowień w zależności od stopnia ogólności ich motywów, zależnie od tego, im ciśniej zakreślona, do ciśniejszego i specjalnego koła osób ograniczona ich zdolność motywacyjna, [...] bo gdy motywy postanowień są nierównomierne, postanowienia mogą być moralne tylko wtedy, gdy nie są niezgodne z względami od powodów skłaniających do postanowienia ogólniejszymi⁴⁹.

Niemniej nie rozwiązuje to wszystkich problemów związanych z podejmowaniem postanowień z powodów, które nie są nawet dla osoby je podejmującej oczywiste. Człowiek jest bowiem zdany na przeprowadzanie swoistych kalkulacji moralnych, których wynikiem jest podejmowanie decyzji, co do których sam nie ma pewności, że będą najwyżej oceniane ze wszystkich dostępnych postanowień. Z rozumowania Frenkla wynika, iż etyka pojmowana przez niego jako nauka o moralności winna formułować podpowiedzi, jak takie dylematy rozstrzygać. Jedną z nich była teza:

Postanowienia powodowane uczuciami altruistycznymi specjalnymi lub na podstawie tych uczuć zbudowanymi przekonaniem, pod ich wpływem powzięte uważa się za moralne wówczas tylko, gdy ich motywy są w niezgodzie i konflikcie z silnymi pobudkami egoistycznymi, nie uważa się ich zaś nigdy za moralne, gdy są niezgodne z motywami od powodów skłaniających do ich powzięcia ogólniejszymi, a i w pierwszym wypadku, choć się je za moralne uważa, to zawsze za mniej moralne od postanowień powziętych pod wpływem motywów bezinteresownych⁵⁰.

Ponadto motywy wyróżniające konkretną osobę lub grupę ludzi nie mogą być uważane za moralne.

Rozważania Frenkla nad warunkiem bezinteresowności postanowień ocenianych jako moralne doprowadziło go do sformułowania koncepcji ideału etycznego. Co interesujące, doszedł do takiego przekonania niezależnie od George’a Moore’a, który w swych *Principia Ethica* sformułował podobną ideę. Sama bezinteresowność nie

⁴⁸ Tamże, s. 217.

⁴⁹ Tamże, s. 221.

⁵⁰ Tamże, s. 222.

może być celem ogólnym dla wszystkich ludzi, ale musi być warunkiem każdego postanowienia podejmowanego w najbardziej ogólnym interesie całej ludzkości, a tym jest zawsze postęp moralny.

Podporządkowanie w postanawianiu uczuć egoistycznych i altruistycznych specjalnych równomiernym i bezstronnym, kierowanie się motywami czysto bezinteresownymi, t.j. motywami mogącymi być pobudkami postanowień każdego dla każdego, jest istotną cechą moralności postanowień. O moralności postanowień rozstrzyga to, czy dokonywa się w nich podporządkowanie motywów specjalnych równomiernym. Podporządkowanie to, podporządkowanie specjalnych punktów widzenia, osobniczych i partykularnych aspiracji ogólnym, realizowanie przez to w postanawianiu idei ogólnoludzkiej wspólności i jedności tworzy – rzecz można – istotę moralności⁵¹.

Jeszcze na marginesie swoich wywodów na temat warunku wkładu pracy (wysiłku) w podejmowanie postanowień etycznie ocenianych Frenkel podniósł problem istnienia ideału etycznego jako celu, ku któremu zdąża ludzkość. Był wówczas w duchu pozytywistycznym przekonany, że takie dążenie jest wpisane w logikę ewolucji ludzkości.

Głębszy, etyczny sens i znaczenie tego wyczerpywania się etycznej wartości pracy, niemożności udzielenia i upodstawiania moralności postanowień pośrednio tylko zawdzięczających jej swe istnienie, ograniczoności jej mocy etycznej zdolności stwarzania rzeczy moralnych odkryje się nam później w związku z zagadnieniem ideału i postępu etycznego; z tego stanowiska trwanie w osiągniętych już formach postanawiania będąc niezgodnym z ideą wiecznego postępu etycznego, bezustannego dążenia do ideału etycznego, nie zbliżając do ideału nie może być moralnym, wykracza przeciw postulatowi nieustawania w pracy etycznej, w każdym razie postulat tego nie spełnia⁵².

Zatem warunek bezinteresowności moralnych postanowień zakłada zarazem ich bezstronność i równomierność, przez co Frenkel rozumiał równą dostępność i równe obowiązywanie. A to zapewnia istnienie ideału etycznego, do którego ludzkość jako całość dąży dzięki istnieniu moralności. W rozumieniu Frenkla ideał nie jest celem do osiągnięcia, bo jest stale aktualizowany, jest drogowskazem, a nie jakimś punktem docelowym. Była to także krytyka finalistycznego utylitaryzmu Spencera, który zakładał, że ku takiemu celowi ludzkość jako całość nieuchronnie zmierza. W interpretacji Frenkla natomiast samo istnienie ideału etycznego określa to, czym jest postanowienie moralne: „Postanowienia moralne są to postanowienia powzięte z wysiłkiem i leżące na linii wytyczonej przez ideał etyczny, pozostające doń w postulowanym przezeń stosunku, t.j. podporządkowujące motywy specjalne równomiernym i bezinteresownym, powzięte dzięki podporządkowaniu pierwszych drugim”⁵³. Taki status ideału etycznego oznacza możliwość teleologicznej jego interpretacji albo potraktowanie go jako wzorca, do którego odnosi się wszystkie postanowienia. Niezależnie od tego, jak zostanie on

⁵¹ Tamże, s. 229.

⁵² Tamże, s. 169.

⁵³ Tamże, s. 230.

zinterpretowany, to jego znaczenie dla oceny postanowień pozostaje takie samo, choć treść definicji może przez to nieco różnić się dla obu interpretacji.

Swoje rozważania nad warunkiem bezinteresowności moralnych postanowień Frenkel kończy kolejną uwagą:

Moralność postanowień nie zależy od treści postanowień, od jakości celów i skutków postanowień, od tego, co postanowienia chcą i tworzą, lecz wyłącznie od jak chcą, jak zostają powzięte. Istotą moralności jest sama forma postanawiania, podporządkowanie w postanawianiu pragnień osobistych, motywów egoistycznych i altruistycznych specjalnych nieosobistym, przewyciężenie w postanawianiu egoizmu i partykularyzmu, postanawianie tak, jakby się nie było niczem więcej, niż człowiekiem. Tylko postanowienia w tym duchu powzięte są moralne⁵⁴.

Tego typu konstatacja doprowadziła Frenkla do sformułowania wynikającej z takiego założenia definicji moralności. Wypracowana definicja ma charakter analityczny i jest bliska postulatowi minimalizmu metodologicznego tak charakterystycznego dla całej szkoły lwowsko-warszawskiej. Według Frenkla wszystkie przedmioty, aby zyskać status moralnych, muszą podpadać pod warunki sformułowane w treści tej definicji.

W kwestii zdefiniowania pojęcia moralności Frenkel zatem wprawdzie starał się określić zakres przedmiotów, do których ma ono zastosowanie. Nie twierdził wówczas, jakie to są przedmioty, ani ile ich jest. Poza tym, że ogranicza ich zbiór tylko do przedmiotów psychicznych, nie ustanawia żadnej reguły odrzucania, która by pozwoliła za pomocą prostego narzędzia precyzyjnie odgraniczyć te, które podlegają ocenie moralnej, od tych, które jej nie podlegają. To jest zadanie dla jednostki, które musi sama na podstawie własnych przekonań i uczuć wypełnić. Inaczej będzie żyć w chaosie. Z tej konieczności jego definicja moralności ma charakter formalny:

Moralność jest cechą czysto formalną, cechą postanowień powziętych z wysiłkiem i pod wpływem bezinteresownych motywów. Każde w tej formie powzięte postanowienie jest moralnem, ale i tylko w tej formie powzięte. Inne niż formalne określenie moralności jest niemożliwe. Bezinteresowność motywów i zaistnienie postanowień dzięki pracy są jedynymi cechami wspólnymi wszystkim przedmiotom nazywanym zgodnie z intencją oceny i mowy potocznej moralnemi. One więc muszą tworzyć znaczenie wyrazu „moralność” w nauce i w rozmowach, które chcą traktować o moralności w potocznym znaczeniu⁵⁵.

Niezmiernie interesujący jest ostatni rozdział pracy Frenkla, w którym poddał weryfikacji swoją definicję po to, aby stwierdzić, czy jest ona zgodna z intencjami mowy potocznej. Nietrudno uznać, że ta definicja taką weryfikację przetrwała, co potwierdziło jej trafność. Frenkel w tym celu przytaczał wiele przykładów z życia, które potwierdzały słuszność jego rozumienia moralności. W taki właśnie sposób etyka odgrywała swoją rolę jako nauka o moralności. Jednym z drastycznych przykładów przytoczonych przez Frenkla był czyn rosyjskiego rewolucjonisty, który otrzymał zadanie od swej or-

⁵⁴ Tamże, s. 232.

⁵⁵ Tamże, s. 254.

ganizacji dokonać zamachu na gubernatora. Zadanie zostało wykonane przez zamach bombowy, ale w nim zginęła również żona gubernatora, jego dziecko i kilka przypadkowych osób. Zamachowca złapano i wtrącono do więzienia, w którym zamiast czerpać satysfakcję z wykonanego zadania popadł w czarną rozpacz graniczącą z szaleństwem z tego powodu, że zamordował całkiem niewinne osoby⁵⁶.

Frenkel zbadał również, czy warunek wysiłku i bezinteresowności są rzeczywiście konieczne dla moralności postanowień. Dokonał tego w prosty sposób, analizując sytuacje, w których te warunki nie byłyby spełnione. Warunek bezinteresowności był oczywisty i nie wymagał weryfikacji, ale warunek pracy (wysiłku) takiej weryfikacji wymagał. W potocznym rozumieniu coś, co nie wymaga wysiłku, nie jest przedmiotem dążenia człowieka, bo otrzymuje to jakby za darmo. Sami takich osiągnięć nie doceniamy, a tym bardziej osoby w naszym otoczeniu. Wkład pracy nadaje wartość postanowieniom, co wykazuje podobieństwo do ceny produktów wykonanych przez pracownika w procesie pracy. Wartość ta jest głównie determinowana przez wkład pracy, Frenkel takiego porównania oczywiście nie dokonał, bo ekonomia była wówczas jako nauka jeszcze w powijakach. A zatem treść postanowień nie ma żadnego moralnego znaczenia, a zyskują je dopiero, gdy spełniają warunek wkładu pracy i warunek bezinteresowności.

Dla wyjaśnienia wątpliwości dotyczących stosowania w nauce wyrazów moralny i niemoralny Frenkel wskazał na język prawa, w którym niemoralny znaczy sprzeczny z prawem – jest to błąd językowy, gdyż prawo nie może osądzać czegoś, co nie zostało doprowadzone do fazy realizacyjnej, a ponadto wydawanie ocen etycznych nie leży w gestii prawa.

3.4. Problem statusu wartości

Frenkel potraktował pojęcie moralności jako dynamiczne, którego treść jest ustalana w praktyce językowej, a z racji niesprecyzowanego zakresu nie jest definiowalne na sposób tradycyjny, stąd trzeba w tym przypadku ograniczyć się do analizy jego potocznego użycia. Zaproponował zatem definicję sprawozdawczą (analityczną), czyli taką, która informuje o istniejącym w języku znaczeniu danego przedmiotu. Taka definicja nie ma jednak dynamicznego charakteru, gdyż przedmioty pod nią podpadają zawsze z tego samego powodu. Odrzucał zarazem wszelkie próby intuicyjnego podejścia do uchwycenia istoty moralności, stając na stanowisku, że jest możliwe określenie jej znaczenia za pomocą uchwycenia jej cech. Musi to być możliwe, bo inaczej etyka nie miałaby sensu z racji nieokreślonego przedmiotu zainteresowania. Wszystkie zatem zjawiska moralne muszą posiadać jakieś wspólne cechy, którymi są wedle Frenkla specyficz-

⁵⁶ Tamże, s. 239.

ne uczucia moralne, jakościowo odmienne od pozostałych, przez co ich wyróżnienie nie budzi wątpliwości. Frenkel te uczucia nazwał „uczuciami etycznej oceny”. Warto zatem zauważyć, że etyka ma w tym ujęciu za przedmiot swych badań moralność, ale jej istota polega nie na badaniu faktów moralnych, ale na określaniu zakresu ludzkich powinności. Wynikają one z analiz zjawisk moralnych, a więc nie mogą być określane arbitralnie przez badacza i dlatego mowa jest o ocenie etycznej, a nie moralnej. Samo zdefiniowanie moralności miało tu zasadnicze znaczenie, bo odróżniało przedmioty podlegające ocenie etycznej od wszelkich pozostałych. Tylko takie przedmioty podlegałyby ocenie etycznej, co uwidaczniało od razu problem z definiowaniem tego, czym jest taka ocena. Ponieważ przedmioty moralności są przedmiotami psychicznymi, to pojawia się problem odgraniczenia uczuć etycznej oceny od innych uczuć, np. od zadowolenia. W pracach Frenkla pojawia się zatem pojęcie wartości, ale jest ono stosowane w odniesieniu do przedmiotów, które podlegają ocenom moralnym.

Problem istnienia wartości zapewne doczekałby się szerszego kontekstu w finalnej wersji przygotowywanej książki, bo w zachowanych, ale nieopublikowanych notatkach do niej znajduje się taki zapis:

Czy tak pojęta moralność jest wartością nie moją rzeczą tu wątpić, bo nie piszę systemu wartości, lecz pracę o znaczeniu wyrazu „moralność”, a o walorze, o poprawności definicji to, czy moralność w wyznaczonym przez nią znaczeniu jest czy nie jest wartością nie rozstrzyga, bo to że jest wartością w pojęciu moralności się nie mieści. Jeśliby się nawet okazało, że nie jest wartością to nie zmuszałoby to do zmienienia znaczenia wyrazu „moralność”, do zmienienia go w ten sposób, żeby moralność była wartością. Byłoby to naginaniem znaczenia wyrazu w tym celu, żeby mu zachować funkcję w gruncie rzeczy nie przysługującą szukaniem dlań za wszelką cenę i koniecznie znaczenia wyrażającego coś wartościowego. Byłby to śmieszna robota. Przed określeniem go wyraz „moralność” jest niezrozumiałym, nie wiadomo, co znaczy (i nie całkiem dobrze, co oznacza). Jakżeż można orzec i twierdzić, że to co znaczy jest wartością? Nie można o tem przed określeniem wyrazu nic wiedzieć. To czy wyraz „moralność” jest nazwą wartości można rozstrzygnąć dopiero wtedy, kiedy się wie czego jest nazwą i to czego jest nazwą jest wartością, a nie odwrotnie, to jakie wyraz ma znaczenie uzależniać od tego, czy w tem znaczeniu jest nazwą czegoś wartościowego⁵⁷.

W przekonaniu Frenkla nie każdy przedmiot psychiczny jest wartością, bo wartość mają tylko postanowienia oceniane etycznie. W innych miejscach swego odczytu o przedmiotach oceny etycznej podkreślał, że jego wywody dotyczą dodatnich ocen etycznych, co implikowało uznanie ich jako wartościowych, a zatem mających status bycia moralnymi. Nie można jednak wskazać wypowiedzi Frenkla poświęconych zagadnieniom aksjologicznym. Należy uznać, że jest to zabieg celowy, bo przedmioty wartościowe stanowiłyby same przez się cel ludzkich dążeń, co redukowałoby znaczenie postanowienia. Poza tym byłby to argument na rzecz utylitaryzmu, który był

⁵⁷ Lwowska Biblioteka UAN im. W. Stefanyka – Oddział Rękopisów, Fond 9 OH, No. 101i, k. 21-22.

konsekwentnie przez niego krytykowany. Analizując prace Frenkla, można dojść do wniosku, że wszystkie przedmioty w potocznym ujęciu traktowane jako wartościowe dzielił tylko na dwie kategorie: na moralne i niemoralne, co marginalizowało w ogóle znaczenie aksjologii, bo samo zaproponowane przez niego pojęcie moralności taki podział automatycznie wprowadzało.

Być może w przyszłości Frenkel zająłby się bliżej zagadnieniem statusu wartości, bo był przecież na samym początku swojej kariery naukowej, w której osiągnął mimo wojennych perturbacji i tak bardzo wiele. Niemniej jednak w jego rozważaniach uderza brak treści aksjologicznych, a w zasadzie ich niedostatek. Wartości zatem istnieją przede wszystkim w mowie potocznej jako wygodne kryterium waloryzowania ludzi, ich postanowień i działań. Natomiast nie zmieniają samej istoty oceny etycznej, bo wszystko jest moralne bądź nie, a zatem ich przydatność w naukowym dyskursie dla Frenkla nie wydawała się konieczna. O takim właśnie nie do końca wypracowanym statusie przypisywanym wartościom świadczy choćby taka wypowiedź Frenkla: „Przy tem wszystkim zachowuje potoczna ocena etyczna jedność przedmiotu oceny etycznej, wiąże wartości etyczne w jedną spójną całość i pozwala na utworzenie jednolitego, powiązanego jakimis̄ stosunkami systemu etycznego ich układu”⁵⁸.

Etyka dla Frenkla nie polegała na kontemplacji, gdyż urzeczywistniała się w działaniu. Dzięki niej dokonuje się dopiero postęp, zmiana jednych wartości na inne, nowe.

Powzięcie postanowień z wysiłkiem stwarza wprawdzie wartość etyczną, a więc jakąś wartość, której przedtem nie było, ale równocześnie niszczy jakąś wartość inną, której powzięcie postanowień bez wysiłku nie niszczy, zużywa energję, któraby mogła być użytą do wykonania innej pracy, na wykonanie czynu, który ktoś inny wykonywa bez pracy i zaoszczędza wskutek tego niezużytą tu energję na inne, dalsze zadania⁵⁹.

Znaczyłoby to, że postanowienia są intencjonalne, czyli na coś ukierunkowane, a to byłoby równoznaczne z ich wartością. Jednocześnie żadnemu postanowieniu żadna wartość nie jest przypisana na stałe, co można by uznać za jakąś postać relatywizmu aksjologicznego, a przecież Frenkel starał się stać na stanowisku absolutyzmu aksjologicznego. Taka niespójność poglądów pozwalała jednak zachować nadrzędność postanowień nad wszelkimi innymi kategoriami etycznymi. To postanowienia bowiem stwarzają wartość, a nie odwrotnie.

O tym zaś, że Frenkel poważnie zastanawiał się nad statusem wartości, przekonuje choćby teza zawarta w jego rozprawie doktorskiej: „Istnienie obiektywnych wartości moralnych t.j takich, które są wartościami niezależnie od tego, czy je ktoś uznaje czy nie, które powinny być uznane jest niezbędnym warunkiem uprawnienia ocen etycznych w tej formie, w jakiej te są wyrażane”⁶⁰. Obiektywność wartości oznaczała dla

⁵⁸ K. Frenkel, *O pojęciu moralności*, Lwów 1927, s. 91.

⁵⁹ Tamże, s. 272.

⁶⁰ Tenże, *Sympatya i współczucie u Hume’a i Schopenhauera*, s. 245.

niego wówczas to, że funkcjonują one w obiegu społecznym, a wydanie ocen z nimi związanych jest częścią praktyki językowej. Weryfikacja takich ocen jest prosta i nie wymaga jakichś szczególnych zabiegów, bo każdy człowiek samodzielnie nie tylko jest w stanie to zrobić, ale istnieje też dyspozycja natury psychicznej, dzięki której jest to możliwe. Taką instancją może być np. sumienie, ale tego stanowiska dalej nie rozwinął w swoich pracach. Pisał wówczas także, że sama moralność jest taką wartością, gdyż wszyscy ludzie zdolni do wydawania ocen za taką ją uważają. Zatem użycie słowa moralny lub niemoralny jest wartościowaniem, przy czym w języku potocznym istnieją synonimy słowa moralny, jak np. słuszny, sprawiedliwy, co jednak nie zmienia istoty rzeczy, że zawsze oznacza to nic innego jak moralny. Brak wyjaśnienia tego problemu przez Frenkla należałoby zatem interpretować jako przyznanie statusu wartości wszystkim przedmiotom podlegającym ocenie etycznej, a zatem wartość wynika z przyjętej definicji moralności, co nie wymagałoby żadnego dodatkowego wyjaśniania. Wartości zatem nie miałyby żadnego osobnego statusu ani nie stanowiłyby żadnej osobnej kategorii moralności, bo byłyby tylko alternatywną nazwą zbioru przedmiotów podlegających ocenie etycznej. Skoro są nimi postanowienia, to stanowią one nieusuwalny ich składnik. Znaczy to, że postanowienia są wartościowe (bo są wtedy moralne) tylko wtedy, gdy są nakierowane na czynienie dobra. Dlatego właśnie zdefiniowanie pojęcia moralności miało priorytet dla Frenkla. Zapewne gdyby nie przedwczesna śmierć, zagadnienie to doczekałoby się w jego pracach szerszego rozwinięcia.

3.5. Pomiędzy tradycją a etyką analityczną

Nie znamy motywów, które skłoniły Frenkla do podjęcia prac nad rozprawą doktorską właśnie z etyki. Można domniemywać, że stało się tak za sprawą inspiracji płynących ze strony Kazimierza Twardowskiego, który wówczas na Uniwersytecie Lwowskim prowadził cykl wykładów w ramach przedmiotu „Główne kierunki etyki naukowej”. Badał również możliwość wypracowania własnego systemu etycznego, a wyniki poddawał weryfikacji, oddając je pod osąd studentów. Efektem tych badań była konkluzja zawarta w znanej maksymie jego autorstwa: „Nasze stanowisko: człowiek szukający etyki”⁶¹. Ta maksyma określała od razu sposób prowadzenia badań w zakresie etyki, bo zakładała, że nie istnieje żadna postać etyki mieniącej się nauką opierającą się na tezach, które nie byłyby autorstwem człowieka. Tak zrodziła się koncepcja etyki niezależnej w nowoczesnym wydaniu. Twardowski początkowo był kontynuatorem poglądów koncepcji etyki naukowej zaproponowanych przez swego nauczyciela Franza Brentana, który uważał, że etyka jest nauką empiryczną, bo jej tezy mają potwierdzenie w empirii, w faktach, których dostarcza psychologia. Koncepcja etyki jako nauki empi-

⁶¹ K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej*, „Etyka” 1974, nr 13, s. 225.

rycznej odtańd była wizytówką wszystkich filozofów wywodzących się ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Frenkel, obierając temat swej dysertacji doktorskiej, z pewnością roztrząsał ten problem wspólnie z Kazimierzem Twardowskim, który podsunął mu takie rozwiązania problemu naukowości etyki. Nic zatem dziwnego, że za przedmiot swych badań obrał moralność, która jest faktem społecznym możliwym do badania na dwóch różnych drogach. Pierwszą drogę studiów nad moralnością wyznaczała psychologia i z wielu względów była to droga łatwiejsza, ponieważ można było sprawdzać wyniki na własnym przykładzie, wykorzystując metodę introspekcji. Drugą drogę wyznaczały badania socjologiczne, które były wówczas jeszcze bardzo rzadko wykorzystywane przez etyków do czasu ukształtowania się socjologii moralności. Poszukiwanie przez Frenkla psychologicznych determinant etyki należy zatem potraktować jako wybór racjonalny i możliwy do zrealizowania przez młodego adepta nauki.

Podjmując badania nad moralnością, Frenkel musiał postawić się więc w sytuacji zarówno przedmiotu badań, jak i samego badacza. Doprowadziło go to do wniosku, z którym nie można nie zgadzać się nawet dziś:

Istotą moralności jest sama forma postanawiania, podporządkowanie w postanawianiu pragnień osobistych, motywów egoistycznych i altruistycznych specjalnych nieosobistym, przewyższenie w postanawianiu egoizmu i partykularyzmu, postanawianie tak, jakby się nie było niczem więcej, niż człowiekiem. Tylko postanowienia w tym duchu powzięte są moralne⁶².

Zastosował też ciekawą metodę weryfikacji wyników uzyskanych w trakcie prowadzonych przez siebie badań, do tego celu służyły mu przykłady zaczerpnięte z rzeczywistych sytuacji społecznych, głównie wydarzenia dnia codziennego. Każdy rezultat własnych przemyśleń stąd był konfrontowany z praktyką społeczną. Powoduje to, że jego prace nie są łatwe do analizy, gdyż te przykłady miały w jego czasach zupełnie inny wymiar niż obecnie. Przemiany obyczajowe spowodowały, że dziś jesteśmy znacznie bardziej tolerancyjni niż sto lat temu, a stąd drastyczne niegdyś przypadki obecnie wydają się czymś zupełnie normalnym. Niemniej jednak na ogół posługiwał się także przykładami, które nie straciły na swej wymowie do dzisiaj.

Nikt przecie nie nazwie moralnym czyjegoś uczucia litości, jeśli on żywiąc je nie będzie się starał pomóc temu, nad którym się lituje. Nikt też nie nazwie moralnym uczucia człowieka, który, widząc biedaka głód cierpiącego, z sercem przepełnionym ogromną litością i cierpieniem przejdzie mimo, a nie wesprze, nie nazwie nikt moralnym jego współczucia i litości⁶³.

Drobiazgowe rozważania każdej stawianej tezy oraz konfrontowanie jej z wydarzeniami rozgrywającymi się w życiu społecznym spowodowały, że dziś wydaje się, że mogły one zająć znacznie mniej miejsca na stronicach książki oraz czasopiśmie, niż stało się to ostatecznie. Trzeba jednak wziąć pod uwagę pionierskość zamiaru naukowego

⁶² K. Frenkel, *O pojęciu moralności*, Lwów 1927, s. 232.

⁶³ Tenże, *O przedmiocie oceny etycznej*, s. 42.

Frenkla nie tylko w Polsce, ale także w światowej filozofii. Co prawda *Principia Ethica* George'a Moore'a opublikowano już w 1903 r., ale do czasu obrony doktoratu przez Frenkla było to dzieło w Polsce zupełnie nieznane. Gwałtowny wzrost zainteresowania dziełem Moore'a spowodowała dopiero I wojna światowa, która dobitnie wykazała krach etyki tradycyjnej, czyli takiej, której normy i zasady nie były dziełem człowieka.

Tak jak Moore zapoczątkował etykę analityczną, tak Frenkel w polskiej etyce z pewnością zapoczątkował nurt analityczny. Sam zresztą się przyznawał do powinowactwa z poglądami George'a Moore'a, którego uznaje się za prekursora takiego sposobu uprawiania etyki. Pisał bowiem:

Na poparcie powyższych uwag o obojętności etycznej utrwalonych już i bez wysiłku działających dyspozycji i niezdolności ich do użyczenia moralności wytwarzanym przez się postanowieniom mogę się powołać na zgodną z nimi opinię jednego z najsztudniejszych etyków George'a Edwarda Moore'a, autora bardzo sumiennie i metodycznie opracowanego i dużo subtelnych analiz i trafnych uwag zawierającego dzieła p.t. *Principia ethica*. Zapoznałem się z tem dziełem niestety już po napisaniu niniejszej pracy, za późno, żeby móc je w szerszym zakresie spożytkować. Uwagi jego jednak o moralności postanowień powstających bez trudu dzięki posiadaniu lub wyrobieniu sobie przedtem żywiących je odpowiednich dyspozycji uważam za tak trafne i tak dobrze chwytające intencje oceny potocznej, że nie mogę oprzeć się pokusie zacytowania ich dosłownie bodaj w uwadze⁶⁴.

Dalej jest przytoczony w języku oryginału fragment z książki Moore'a mówiący właśnie o utrwalonych nawykach postępowania moralnego. Dla Moore'a cnota sama z siebie nie miała żadnej wartości poza podjęciem i zrealizowaniem postanowienia, a zatem wszelkie wskazania i reguły etyczne powinny być sformułowane możliwie jak najbardziej ogólnie, nie wymuszając podejmowania tylko jednego konkretnego postanowienia. Warto tu się zastanowić nad tym, czy powinowactwo poglądów Frenkla i Moore'a nie potwierdza teorii rewolucji naukowych sformułowanej przez Thomasa Kuhna. Frenkel współuczestniczył zatem w rewolucji analitycznej w etyce, która sprowadzała się do tego samego, co uczyniła teoria względności Einsteina z mechaniką Newtona. Rzeczywistość się przecież nie zmieniła, zmieniła się tylko siatka pojęciowa wykorzystywana dotąd w tej dyscyplinie, a nawet nie same pojęcia, tylko ich sens. Tym samym dzięki jego koncepcji doszło do „przesunięcia w siatce pojęciowej, przez którą uczeni patrzą na świat”⁶⁵. Taki charakter miały przecież rozważania Frenkla.

Metodę, jaką Frenkel posłużył się przy definiowaniu pojęcia moralności, nazwał dochodzeniem do twierdzeń etycznych poprzez analizę oceny potocznej. Oznaczało to, że w dziedzinie moralności każdy może być naukowcem na własny użytek. Całkiem możliwe, że takie właśnie przekonanie spowodowało, że w tym momencie Frenkel ostatecznie rozstał się także z tradycyjną moralnością, w której został wychowany, dostrze-

⁶⁴ Tenże, *O pojęciu moralności*, Lwów 1927, s. 170.

⁶⁵ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. M. Ostromęcka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2001, s. 184.

gając, że poszukiwane rozwiązania, ale też prowadzące do takiego samego celu, oferuje tylko etyka naukowa. Musiał szukać tego, co wspólne wszystkim ludziom niezależnie od wyznawanej religii, języka i reprezentowanej kultury. Przyjęcie takiego założenia nie sprawia problemów osobom wychowanym w religiach uniwersalistycznych, w których wszyscy ludzie pochodzą od Boga, a więc są pod względem duchowym jednakowi. Kłopot sprawia w nich dopiero wytłumaczenie różnorodności językowej, religijnej i kulturowej. Frenkel świadomie pominął ten problem, koncentrując się tylko na wspólnocie psychicznej (duchowej) wszystkich ludzi.

Takie stanowisko wykazuje widoczne inspiracje etyką Kanta, który także uważał, że ludzie są rozumni na taki sam sposób i od każdego można wymagać, aby robił ze swojego rozumu właściwy użytek. Kant także zdjął z Boga obowiązek wskazywania człowiekowi dróg, po których ten powinien dążyć, a założył go na barki człowieka. W rozważaniach Frenkla można zatem zauważyć, że w jego przekonaniu przedstawiane przez niego prawidłowości miały wymiar uniwersalny i dotyczyły wszystkich ludzi bez wyjątku. Zapewne było to związane z wpływem kultury, z której się wywodził, w której jednostka podlegała różnego rodzaju koniecznym uwarunkowaniom o charakterze ponadjednostkowym. W judaizmie bowiem rozróżnianie tego, co jednostkowe, od tego, co wszystkim wspólne, w zasadzie nie występuje. Dzięki temu zaistniała względna łatwość wyzwolenia się spod wpływów kultury religijnej i przejście na pozycje naukowe. U Frenkla bowiem w ogóle nie mówi się o religii, tak jakby ona nie istniała. Jego koncepcja etyki była więc swoistym manifestem wolnomyślicielstwa.

Wprowadzając do swego projektu etyki koncepcję ideału moralnego, Frenkel podążał drogą wytyczoną przez pozytywistów, którzy uważali go za naturalny kierunek rozwoju ludzkości. Zarysowało to jednak pewien dylemat, gdyż taki ideał może być statyczny (osiągalny) bądź dynamiczny (nieosiągalny). Odrzucając pierwszy wariant, Frenkel w pewnym sensie zaprzeczył tradycji religijnej, bo w niej właśnie ideał jest statyczny. Drugi wariant jest prosty do interpretacji, gdyż niepodobna wyobrazić sobie, aby ludzkość nie rozwijała się pod względem moralnym, w czym Frenkel wspomaga się stanowiskiem Wilhelma Wundta twierdzącego, że zarówno rozwój umysłowy, jak i moralny człowieka nie mają granic. Przywołany został też na rzecz takiej tezy argument pochodzący z neokantyzmu, że czysta wola nigdy nie przestanie być motywem postanowień etycznych. Nie odnosi się to jednak do sfery wartości, które zachowują w znacznym stopniu swą niezmiennność, ale też przecież nie są statyczne. Tym samym nie można uważać, że obowiązek dążenia do takiego ideału kiedykolwiek ustaje, a stąd ludzie muszą nieustannie podążać drogą ku niemu prowadzącą⁶⁶. Ostatecznie Frenkel nawiązuje do pracy *O czynnościach i wytworach* Twardowskiego, w której autor zaproponował podział nauki o przedmiotach psychicznych na nauki o wytworach

⁶⁶ Frenkel K., *Sympatya i współczucie u Hume'a i Schopenhauera*, s. 259-260.

i nauki o czynnościach i wytworach. To z koncepcji Twardowskiego wynika, że wytworzony ideał jest po to, aby być urzeczywistnianym. Nie oznaczało to oczywiście, że musi być osiągalny.

Jednym z niepodjętych szerzej przez Frenkla wątków była sprawa sumienia, czyli instancji stanowiącej automatyczny mechanizm samooceny. Pomimo nowatorstwa własnych prac w tej kwestii był bliski etyce tradycyjnej. Starając się uniknąć możliwego dysonansu, podkreślił, iż powodowanie przez wzbudzone uczucia wyrzutów sumienia nie dotyczy przecież ich samych, ale najpewniej własnej słabości charakteru, że takie uczucia w ogóle się pojawiły. Problem zatem polegałby na tym, że pojawienie się określonych uczuć i przekonań wzbudza obawę przed podjęciem niemoralnego postanowienia. „Do powstania i trwania ujemnej oceny etycznej wystarcza sama możliwość spowodowania postanowień przez przekonania i uczucia, jest więc ocena ujemna nawet rozumniejszą od dodatniej”⁶⁷. Jest to w pewnym sensie uwspółcześniona wersja sokratejskiego daimoniona jako swoistego ostrzeżenia przed popełnieniem występk moralnego, co uaktywnia nasze sumienie.

Wywód Frenkla dezawuuujący samą ideę sumienia jest ciekawy z punktu widzenia psychologii moralności. W jego interpretacji przestaje ono być dyspozycją naturalną, przysługującą wszystkim ludziom, a staje się wyrazem słabości ludzkich charakterów. Sądził bowiem,

(Że są ludzie, którzy się nad subtelnością i dobrocią swych uczuć roztkliwiają i rozczulają albo powagą swych przekonań i zasad pyszną i puszą, niczego nie dowodzi, bo nie jest to ocena etyczna). Brak również z powodu żywienia uczuć i przekonań wyrzutów sumienia. Doznaje się wprawdzie niekiedy uczuć przykrych, czegoś w rodzaju wyrzutów sumienia, gdy się żywiło uczucia za brzydkie poczytywane niemoralnymi właśnie czasem nazywane np. uczucie zazdrości, zadowolenia z cudzego nieszczęścia, pragnienia czegoś dla siebie z krzywdą innych albo gdy się nie doznaje jakichś uczuć, których się według swego mniemania powinno w danych warunkach doznawać, np. smutku przy cierpieniach osób bliskich, współczucia z cudzem cierpieniem, ale uczucia te rzadko tylko występują i nigdy siły wyrzutów sumienia nie osiągają. A nadto „wyrzuty sumienia” z powodu nieżywienia uczuć, których żywienie uważa się za coś wskazanego, występują prawie wyłącznie u dzieci i osób nienormalnie przeczułonych, a więc u osób szczególnie skłonnych do przenoszenia uczuć z rzeczy zwykle je wzbudzających na rzeczy do nich podobne lub jakoś z nimi związane, nie wiele więc dowodzą. Wyrzuty zaś sumienia doznawane z powodu żywienia pewnych uczuć tyczą się – zdaje się – nie ich samych, lecz braku pewnych postanowień, które powinny były być, a które – gdyby były – przeszkodziłyby powstaniu tych uczuć, zdusiłyby je w zarodku⁶⁸.

Oczywiście tego typu rozumowanie także świadczy o odchodzeniu od tradycji religijnej. Ostatecznie można bowiem dojść do wniosku, że budowana przez Frenkla koncepcja systemu etycznego z racji swego pośredniego charakteru pomiędzy tradycją

⁶⁷ K. Frenkel, *O przedmiocie oceny etycznej*, s. 48.

⁶⁸ Tamże, s. 66-67.

a etyką analityczną nie zyskała popularności wśród elit intelektualnych, nie mówiąc już o samych etykach.

Kiedy zastanawiamy się nad tym, dlaczego koncepcja Frenkla nie narobiła fermentu w polskiej etyce, to odpowiedź na takie pytanie oferuje teoria rewolucji naukowych.

Wybór pomiędzy paradygmatami jest tak jak wybór między konkurencyjnymi instytucjami politycznymi, wyborem między dwoma niedającymi się ze sobą pogodzić sposobami życia społecznego. Tak więc nie jest on i nie może być zdeterminowany wyłącznie przez metody oceniania właściwe nauce normalnej, te bowiem zależą częściowo od określonego paradygmatu, który właśnie jest kwestionowany. Z chwilą gdy w sporze o wybór paradygmatu odwołujemy się do paradygmatu – a jest to nieuniknione – popadamy nieuchronnie w błędne koło. Każda grupa, występując w obronie własnego paradygmatu, odwołuje się w argumentacji właśnie do niego⁶⁹.

Obrona tradycyjnej etyki w Polsce miała taki właśnie charakter. Polska filozofia nie była nawet po części gotowa do przyjęcia i przyswojenia sobie propozycji Frenkla. Nawet Kazimierz Twardowski nie doceniał wagi nowego spojrzenia na etykę zaproponowanego przez Frenkla, a przyczyną tego była zapewne maniera Frenkla roztrząsania poszczególnych tez nader szczegółowo i zawile, uchybiając w ten sposób postulatowi, że wszystko, co w filozofii da się powiedzieć, może być powiedziane jasno. Jedyną osobą otwartą na takie propozycje przez lata w Polsce była zapewne Maria Ossowska, czemu dała wyraz zarówno w swej recenzji *O pojęciu moralności*, jak i we własnej książce *Podstawy nauki o moralności*.

Etyka Frenkla wydaje się osiągnięciem polskiej etyki racjonalistycznej pomimo deklaracji jej autora o jej empirycznym charakterze. Wszystkie jej tezy wynikają nie z danych, ale mają swe źródła w introspekcyjnym oglądzie własnej świadomości moralnej. Nawet jeśli przywoływane są przykłady z życia codziennego, to ostateczną płaszczyzną weryfikującą jest własna świadomość. Założeniem wyjściowym dla Frenkla było zatem stanowisko, że wszyscy ludzie są zdolni do identycznego postrzegania rzeczywistości jak on sam. Konsekwencją takiego podejścia do problemu są apodyktycznie formułowane definicje, które buduje na własnych odczuciach i ocenach, nie poszukując dla nich żadnego uzasadnienia w tradycji filozoficznej. Z dzisiejszej perspektywy może wydawać się to stanowisko nawet szokujące, ale pozwoliło Frenklowi stworzyć podstawy własnego systemu etycznego, w którym z równoległego istnienia świata zewnętrznego i wewnętrznego wynikać musi cała etyka, którą się kieruje człowiek we własnym życiu. Wszyscy bowiem mają jednakowy punkt wyjścia, czyli język potoczny, jedyne medium, w którym wyrażane są wszystkie oceny etyczne. To właśnie korzystając ze swego rozumu dokonujemy ich konkretyzacji w sytuacjach życiowych. Z wielości słów tylko niektóre mają dla nas moralne znaczenie, a Frenklowi ostatecznie chodziło tylko o wskazanie drogi, za pomocą której człowiek buduje swój świat wewnętrzny. Etyka nie jest

⁶⁹ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 170.

więc od wskazywania ludziom, co powinni robić, ale na jakiej drodze powinni podejmować postanowienia. Dlatego też jego definicja moralności ma charakter formalny.

Tradycja, w której Frenkel został wychowany, miała niewątpliwy wpływ na jego koncepcję etyki. To paradoksalne, ale ta tradycja nie przeszkadzała mu w wykraczaniu poza jej fundamentalne założenia, gdyż z góry nie krępowała sposobu myślenia jednostki. W sensie ideowym była kontynuacją etyki Benedykta Spinozy, który nie negował istnienia Boga, ale nie przypisywał mu wpływu na podejmowanie postanowień moralnych przez jednostki. Można się zastanawiać, czy Frenkel nie miał predyspozycji na odgrywanie roli reformatora nie tylko etyki, ale także religii. Możliwe bowiem, że jego koncepcja etyki stanowiła w sensie ideowym kontynuację przemysłów Kanta znanych z jego słynnej maksymy: „niebo gwiaździste nade mną, prawo moralne we mnie”⁷⁰. Zatem powoływanie się na boski autorytet nie było mu do niczego potrzebne i dlatego jego koncepcja jest jakby wyprana z religijnych uzasadnień i odwołań. Co mogłoby świadczyć na rzecz takiej tezy? Po pierwsze fakt, że Twardowski nie uczynił z Frenkla swego asystenta, bo gdyby tak było, to niewątpliwie wzmianka o tym znalazłaby się w jego życiorysie. Przyczyną tego mogło być stanowisko samego Twardowskiego. Stefan Świeżawski tak charakteryzował stosunek Twardowskiego do religii: „Twardowski i Kotarbiński odrzucali religijność konfesyjną, krytykowali instytucję kościelną. ale uważam, że w jakimś sensie byli głęboko religijni. [...] Obaj z Kotarbińskim byli wrogami wszelkiej ideologizacji religii, lecz nie samej religii”⁷¹. Co istotne, to stanowisko jest zgodne z charakterystyką poglądów Twardowskiego dokonaną przez Tadeusza Czeżowskiego, który tak je oceniał:

Dopuszczając w filozofii współczesnej jedynie badania dostępne nauce T[wardowski] uznawał zarazem, że filozofia w historycznym rozwoju obejmowała szerszy zakres, mianowicie filozoficzny pogląd na świat. Filozofii tak pojętej wyznaczał miejsce pośrednie pomiędzy nauką, sztuką i religią. Filozoficzny pogląd na świat, jako przednaukowe stadium odpowiedzi na doniosłe życiowe zagadnienia, dostarcza naukom szczegółowym pomysłów i pojęć, przydatnych do tworzenia światopoglądu naukowego; zarazem odkrycia i teorie naukowe wpływają na kształtowanie się światopoglądu filozoficznego, oba światopoglądy nigdy się jednak nie utożsamiają⁷².

Filozofia dzięki takiemu usytuowaniu może wykraczać poza ramy poznania wyznaczone przez doświadczenie i formalne reguły wnioskowania. Frenkel niewątpliwie z takiej możliwości często korzystał, gdyż w jego pracach często pojawiały się sformułowania „wydaje mi się”, „sądzę” itp., co pozwalało mu dopełniać strukturę prowadzonego wywodu o stwierdzenia, których nie potrafił zweryfikować dostępnymi mu narzędziami badawczymi. Niewątpliwie jest jednak, że koncepcja budowana przez Frenkla zach-

⁷⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 256.

⁷¹ M. Grochowska, *Tadeusz Kotarbiński: Niechby schowali rozjuszone żądla*, [w:] *też, Wytrącenie z milczenia*, Świat Książki, Warszawa 2005, s. 18.

⁷² T. Czeżowski, *Twardowski Kazimierz Jerzy Adolf (1866-1938)*, [w:] *Filozofia w Polsce: Słownik pisarzy*, Ossolineum, Wrocław 1971, s. 410.

wywała reguły etyki naukowej, a tym, co o tym zdecydowało, było konsekwentne stosowanie założeń metodologicznych analizy filozoficznej wprowadzanej do filozofii przez Kazimierza Twardowskiego. Można sądzić, że sam Twardowski był zaskoczony wynikami osiągniętymi w etyce przez Frenkla dzięki konsekwentnemu zastosowaniu tej metody. Kwestia niezależności etyki budowanej przez Frenkla także nie ulega wątpliwości, gdyż do jej zbudowania nie potrzebował żadnych założeń nie tylko metafizycznych, ale nawet znanych z tradycji filozoficznej. Z tej racji pokrewieństwo jego poglądów z innymi filozofami było dziełem przypadku, względnie wyrazem powinowactwa toru biegu myśli ludzkiej.

Frenkel zatem nie zdążył zbudować konsekwentnego systemu etyki, ale jego wpływ na późniejszą polską myśl etyczną jest wyraźnie niedoceniany. Sam prowadził swoje rozważania wedle linii myślowej, którą zapożyczył od Spinozy. Wiele skorzystał też z wykładów Witwickiego oraz Twardowskiego. Sądzić jednak dziś należy, że nie tylko on wzorował się na swoim mistrzu i nauczycielu, budując swój system wedle tez pracy *O czynnościach i wytworach*, ale także i Twardowski korzystał z przemyśleń swego ucznia. Można tak przecież interpretować pojawienie się w notatkach Twardowskiego dopisku: „Nasze stanowisko – człowiek szukający etyki”. Niewątpliwy jest również wpływ Frenkla na poglądy jego przyjaciela, Kazimierza Ajdukiewicza, a także Tadeusza Kotarbińskiego. Wpływ ten byłby z pewnością znacznie większy, gdyby nie tworzył w okresie najmniej sprzyjającym pracy naukowej, czyli dokładnie w latach I wojny światowej.

To wszystko jednak nie zmienia faktu, że Frenkel choć wysoko ceniony przez Twardowskiego, nie został jego tak bliskim współpracownikiem jak choćby Daniela Gromska czy też Izydora Dąbska. Trzeba tu jeszcze podkreślić, że Frenkel był znakomicie przygotowany do pracy naukowej. Świetnie orientował się nie tylko w problematyce etycznej, ale także w epistemologii, logice i w metodologii, a ponadto biegle znał kilka języków. Poza klasyczną greką i łaciną, znał doskonale niemiecki, hebrajski, francuski i angielski. To jednak nie wystarczyło do objęcia stanowiska asystenta Twardowskiego. Wy tłumaczeniem tego może być rezerwa, jaką żywił jego nauczyciel wobec osób zaangażowanych w życie religijne. O tym, że to było możliwe w przypadku Frenkla, świadczy nie tylko powinowactwo jego poglądów z zaangażowanym w funkcjonowaniu lwowskiej diaspory żydowskiej we Lwowie, Salomonem Iglem. Zdaniem Twardowskiego warunkiem uprawiania nauki była nieskrępowana wolność w myśleniu niezależnym od żadnych dogmatycznych założeń, gdyż każdy człowiek uprawiający nauki musi być niezależny. Ludzie mogą wierzyć, ale nie w to, co ktoś inny im w postaci gotowej podsuwa. W tym sensie są elitą, która podtrzymuje istnienie kultury, spina przeszłość z teraźniejszością, zawsze wykraczając poza to, co już jest.

Ileż jest ludzi pielęgnujących w sercach ideał myśli niezależnej? Jest ich stosunkowo niewielu, ale są; myśl niezależna jest treścią i celem ich życia i pracy. Każdy ideał ma swych kapłanów,

którzy przykładem i słowem go głoszą, wartość jego wyświetlają, siebie i innych ku niemu podnieść usiłują. Kapłanami piękna są artyści, kapłanami myśli niezależnej są ludzie nauki. Nigdzie poza ich gronem myśl niezależna nie jest podniesiona do godności zasady życiowej; oni jedni z całą świadomością pracują nad tym, by uczynić myśl tak niezależną, jak to w ogóle człowiekowi jest możliwe⁷³.

Sam Frenkel niewątpliwie starał się sprostać wymaganiom swojego mistrza i nauczyciela, być może był bliski tego, ale zasygnalizowany wcześniej duchowy zwrot związany z przeżyciami wojennymi sprawił, że Twardowski nie rozpatrywał go jako potencjalnego współpracownika, choć restrukturyzacja Uniwersytetu Jana Kazimierza na uczelnię polską i odpływ znaczącej części kadry do nowo tworzonych ośrodków akademickich spowodowały, że we Lwowie nagle pojawiło się wiele wakatów stanowisk dydaktycznych. To wszystko pozostaje jednak tylko w sferze mniej lub bardziej uzasadnionych przypuszczeń.

Zachowało się o Frenkle i jego życiu bardzo niewiele informacji, ale wiadomo z jego krótkiego biogramu pióra przyjaciela, że „planował powołanie do życia »towarzystwa szerzenia kultury etycznej«”⁷⁴. W chronologicznym ujęciu ten zamysł był przejściowy pomiędzy Towarzystwem Kultury Polskiej Świętochowskiego a Towarzystwem Kultury Moralnej Tadeusza Kotarbińskiego. Nie można przy tym nie zauważyć, iż ten zamiar miał wyraźnie oświeceniową i pozytywistyczną proveniencję, bo wówczas właśnie zrodziło się hasło niesienia kaganka oświaty pod strzechy. Wierzył zatem w potęgę słowa mówionego, jeśli tylko uwzględni ono uniwersalny schemat oceniania właściwy wszystkim ludziom. Nic zatem dziwnego, że z prac zachowanych po nim przebija także niezachwiana pewność własnych racji, co pozwala przypuszczać, że w jego przekonaniu zamysł miał wszelkie szanse powodzenia.

⁷³ Tamże, s. 73.

⁷⁴ K. Ajdukiewicz, *Karol Frenkel*, „Polski Słownik Biograficzny” 1948, t. VII/1, z. 31, s. 9.

IN MEMORIAM

4.1. Inicjatywa społeczna upamiętnienia dorobku naukowego Karola Frenkla

Nagły zgon Karola Frenkla na początku 1920 r. wstrząsnął środowiskiem uczniów Twardowskiego. W sytuacji jednak, gdy trwała wojna polsko-bolszewicka i dopiero utrwały się polskie porządki na Uniwersytecie Jana Kazimierza, a cała uczelnia znajdowała się w stadium reorganizacji, a ponadto obfite żniwo zagarniała jeszcze epidemia grypy hiszpanki, jego śmierć 22 stycznia 1920 r. przeminęła nawet w miejscowym środowisku akademickim bez większego echa. Frenkel za życia zdążył jednak przygotować zasadnicze części swojej planowanej książki, które w rękopisie pozostały w rękach jego rodziny. Autorskie prace redakcyjne były już prawie zakończone i dlatego rodzina postanowiła, że jego ostatnie w życiu dzieło powinno ujrzeć światło dzienne. Do pomocy w tej sprawie został zaangażowany przełożony Frenkla z Biblioteki Uniwersyteckiej, dr Franciszek Smolka, który prowadził skrupulatne zapisy ze swych negocjacji z rodziną. Pierwszy kontakt nastąpił niecałe dwa miesiące po pogrzebie. Smolka tak go zarejestrował:

16/3 1920 Dr L[udwik] Frenkel (Lw[ów], ul. Romonowicka 11, IV p.) był u mnie i oświadczył:

1. że rozprawa K. Frenkla (dotycząca przedmiotów oceny etycznej, podobnie jak art. w Przegl. filoz. wydrukowany, lecz powiększona znacznie ok. 300 str. n 4^o rękopisu, może 100 stron druku) jest obecnie w Sokalu, gdyż rodzice Jego ją czytają. Za 2 tyg. najdalej zwrócą ją jemu, poczem on ją zanieśie do prof. Twardowskiego Nie jest w całości przepisana, lecz brakuje jeszcze, co najwyżej, kilka stron, które na podstawie wcześniejszego rękopisu będzie można z pewnością uzupełnić,
2. że kosztą wydania Rodzina w całości jest gotowa ponieść,
3. że t.zw. kwartał pośmiertny tudzież ewent. niepodjęte przez Niego pobory służbowe (dod. od 1/1, 1920, w wysok. 65% dawniejszych poborów) przeznacza Rodzina na P.T-wo filoz. lub Kółko filozoficzne sł. U. Lw. lub na inny podobny cel, który koledzy i przyjaciele s.p. K.Fr. – oznaczą. W tym celu prosił, żeby się przyjaciele zajęli sformalizowaniem tej sprawy, aby Ojcu s.p. K.Fr. odjąć ten smutny trud¹.

Do następnej wizyty Ludwika Frenkla doszło jednak dopiero w maju, gdy dostarczył do Smolki dokumenty dotyczące dopięcia spraw finansowych umożliwiających

¹ F. Smolka, *Ś.P. Karol Frenkel*, Lwowska Biblioteka UAN im. W. Stefanyka – Oddział Rękopisów, Fond 9 OH, No. 101i, k. 1.

transfer środków pozostałych po Karolu Frenkle na rzecz PTF i studenckiego koła filozoficznego. Stosowne podanie do urzędu Namiestnika prowincji zostało sporządzone w kancelarii Edmunda Gromskiego. Podanie to miał podpisać ojciec zmarłego i w notatkach Smolki znajduje się zapis, że podpisał je adwokat S. Fränkel, co wyraźnie wskazuje, że to on był ojcem Karola, trudno bowiem przypuszczać, aby w gronie prawników mogłoby dojść do naruszenia obowiązujących wówczas formalnych procedur. Ta informacja ma duże znaczenie, gdyż Stefan Frenkel był doktorem prawa i miał swoją kancelarię we Lwowie przy ul. Fredry 6. Może dziwić jedynie zapis literowy nazwiska, choć wymowa w każdym zapisie była taka sama. W Polsce przedwojennej urzędnicy państw zaborczych najczęściej zapisywali nazwiska w transliteracji obowiązującej we własnym języku, powodowało to, że w obiegu mogło naraz funkcjonować kilka sposobów zapisu nazwiska konkretnej osoby². Nie dziwi to zwłaszcza z tego powodu, że opisywana sytuacja nastąpiła w momencie, gdy polska nomenklatura urzędnicza dopiero była wprowadzana we Lwowie. Okazuje się zatem, że Frenkel pochodził z zamożnej rodziny o wielopokoleniowych tradycjach prawniczych, a na dodatek z żydowskiej rodziny zasymilowanej kulturowo w Polsce, ale nie religijnie³. Ten fakt ma niemałe znaczenie dla postawy naukowej Frenkla.

Ostatecznie podanie o transfery finansowe z podpisem ojca K. Frenkla zostało złożone w dyrekcji Biblioteki Uniwersyteckiej 14 czerwca. Rozpatrywanie wniosku trwało bardzo długo i wreszcie 6 grudnia pieniądze zostały przekazane na ręce ojca zmarłego. Było ich znacznie mniej niż się spodziewano, gdyż z tej racji, że Karol Frenkel w Bibliotece Uniwersyteckiej był zatrudniony na stanowisku zaledwie praktykanta, to odmówiono wypłaty świadczenia pozgonnego. Pod datą 13 grudnia Stefan Frenkel przekazał otrzymane pieniądze na potrzeby PTF, a jednocześnie Smolka zanotował, że zapowiedział, „że przeznacza dalszych 729 mk, na konkurs im. K. Frenkla na najlepszą rozprawę etyczną w języku polskim”⁴, a w dniu następnym pieniądze te zostały

² Zob. *Recepcja teorii Darwina w filozofii polskiej XIX wieku*, [w:] *Filozofia – nauka – religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015, s. 416 (perturbacje przedstawione w tym artykule dotyczyły zapisu nazwiska Rajichman).

³ Świadectwem takiego społecznego usytuowania rodziny Frenków jest zwłaszcza list otwarty opublikowany we Lwowie w 1930 r. skierowany do przedstawicieli „starej asymilacji”, czyli do Żydów od pokoleń żyjących w Polsce, którzy w okresie międzywojennym znaleźli się pod wpływem ideologii syjonizmu. Młodsze pokolenie, które doświadczyło awansu społecznego w ostatnim stuleciu, dostrzegało w tym zagrożenie dla własnych interesów, gdyż ich zdaniem takie dążenia odświeżały antyżydowskie nastroje w Polsce i były przeszkodą w normalnym prowadzeniu interesów. W liście tym jego autorzy dostrzegali w ewentualnym exodusie do Palestyny „starej asymilacji” zagrożenie w postaci utraty w nowym środowisku narodowych tradycji i religii. Znajduje się tam także jasna deklaracja: „I dlatego nie masz ugody, nie masz pojednania z obozem nacjonalizmu żydowskiego i syjonizmu, jak nie masz ugody z obozem antysemityzmu i żydożerstwa” (L. Frenkel i in., *List otwarty*, Lwów 1930, s. 1 – list dostępny jest także on-line na Federacji Bibliotek Cyfrowych (fbc.pionier.net.pl)).

⁴ F. Smolka, dz. cyt., k. 2.

mu fizycznie przekazane. Smolka w swoich notatkach to odnotował i złożył zapewnienie na ręce ojca zmarłego, że osobiście zajmie się tą sprawą i będzie informował o postępkach w jej realizacji.

W sylwestra 1920 r. odbyło się pierwsze posiedzenie potencjalnego komitetu zainicjowane przez Smolkę. Sam Twardowski odnotował to w swoim dzienniku następująco: „Po obiedzie posiedzenie u Gromskich, Dancewicz, Smolka, Ajdukiewicz, Czeżowski, w sprawie konkursu im. Dra Karola Frenkla, który się z inicjatywy jego ojca ma rozpisać na jakiś temat z etyki, ku uczczeniu zmarłego”⁵. Smolka zaś zanotował, że wówczas powołano do życia Komitet Konkursowy im. Karola Frenkla. Najprawdopodobniej w tym dniu ustalono także treść apelu „Do Przyjaciół nieocenionej pamięci Dra Karola Frenkla” w sprawie wsparcia tej inicjatywy. Już 2 stycznia 1921 r. pismo zostało podpisane zarówno przez Twardowskiego, jako oczywistego przewodniczącego tego Komitetu, oraz przez Smolkę, a następnie zostało porożysłane po ośrodkach akademickich. Do Warszawy zawiózł je osobiście Czeżowski, który wówczas pracował w Ministerstwie Oświaty i Wyznań Religijnych. Czeżowski w Warszawie zebrał aż 1000 marek, czyli kwotę większą, niż przeznaczył na to zamożny przecież ojciec Frenkla. Smolka zwrócił się wówczas do Twardowskiego z prośbą o napisanie ogłoszenia konkursowego i wskazanie nazwisk potencjalnych jurorów konkursowych. Jako organizator przedsięwzięcia grał wówczas *va banque*, gdyż np. do Stefana Błachowskiego do Poznania napisał list, w którym wciągnął go na listę ofiarodawców z wpłatą niemałej sumy pieniędzy. Warto tu przypomnieć, że Błachowski przed przejściem do Poznania także pracował w Bibliotece Uniwersyteckiej razem z Frenklem. Smolka był tak pewien powodzenia inicjatywy konkursowej, że od razu napisał do redakcji „Przeglądu Filozoficznego” z prośbą o rezerwację jego łamów dla nagrodzonych prac. Na jurorów konkursu zostali wybrani poza Twardowskim także Kotarbiński i Witwicki. Redakcja pozytywnie zareagowała na taką prośbę.

Ogłoszenie o konkursie ukazało się w pierwszym numerze „Ruchu Filozoficznego” z 1921 r.:

Komitet, zawiązany przez przyjaciół Dra Karola Frenkla, przedwcześnie zmarłego pracownika na polu etyki naukowej, ogłasza w pierwszą rocznicę Jego śmierci konkurs na rozprawę p.t. pojęcie normy etycznej. Chodzi o rozważenie pytania, jaka jest *differentia specifica* pojęcia normy etycznej a tem samem pytania: czym różni się norma etyczna od normy logicznej, prawnej i t.p. Pominąwszy rozwój historyczny zagadnienia i dzieje różnych sposobów jego rozwiązywania, należy wprost rozpatrywać kwestyę, czy owa *differentia specifica* polega na właściwościach epistemologicznych (n.p. aprioryczność, intuicyjność, „kategoryczność”) normy etycznej, czy na odrębności jej przedmiotu, czy na odrębności jej funkcji społecznej i t.p. – przyczem jest rzeczą możliwą, że na swoisty charakter normy etycznej składa się kilka z przytoczonych lub innych momentów. Wynikiem rozprawy winna być definicya normy etycznej. Rozprawa musi napisana w języku polskim, oryginalnie i samodzielnie, z uwzględnieniem dotyczącej literatu-

⁵ K. Twardowski, *Dzienniki*, t. 1, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997, s. 191.

ry i wymagań metody naukowej. Szczególny nacisk należy położyć na ścisłość w rozumowaniu i na jasność w przedstawieniu rzeczy. Objętość rozprawy nie powinna przenosić trzech arkuszy druku formatu Przeglądu filozoficznego. Rękopisy, pisane czytelnie zaopatrzone godłem, wraz z nazwiskiem autora w zamkniętej kowercie, należy nadsyłać najdalej do dnia 31. grudnia 1922 r. pod adresem: Dr. Franciszek Smolka, Lwów, Biblioteka Uniwersytecka. W konkursie mogą brać udział tylko autorowie polscy. Najlepsze opracowanie tematu otrzyma nagrodę 6.500 Mp. i będzie wydrukowane w Przeglądzie filozoficznym za odpowiednim honorarium. Obowiązki sędziów konkursowych przyjęli Prof. Dr. K. Twardowski, Prof. Dr. T. Kotarbiński i prof. Dr. Wł. Witwicki. Za Komitet konkursowy Dr. Fr. Smolka. Prof. Twardowski. We Lwowie, dnia 22. stycznia 1921⁶.

W przypisie zamieszczono listę darczyńców wraz z podaniem wysokości wpłat oraz informację, że kwota przeznaczona na nagrody została zdeponowana w Małopolskim Ziemskim Banku Kredytowym. Przez cały rok 1921 i następny komitet czekał na odzew środowiska naukowego, przez co nie przejawiał żadnej aktywności, a jego prace ruszyły dopiero z końcem 1922 r. Zapewne hamowała je inflacja szalejąca wówczas w Polsce, co spowodowało, że zgromadzone przez komitet środki z dnia na dzień traciły swą wartość – tak szybko się dewaluowały, że przedsięwzięcie było kilkakrotnie przekładane, aż w końcu, zapewne za radą Edmunda Gromskiego, komitet powołany do wydania książki za zgromadzone pieniądze natychmiast kupował złoto, co pozwoliło zabezpieczyć wartość zebranych kwot na stałym poziomie. Wśród ofiarodawców, poza Twardowskim i Smolką oraz rodziną Frenkla znaleźli się m.in. Tadeusz Czeżowski, Tadeusz Kotarbiński, Władysław Witwicki, Marian Borowski, Jan Łukasiewicz, Zygmunt Zawirski, Stefan Błachowski oraz małżeństwo Gromskich – Daniela i Edmund⁷.

Czasy nie sprzyjały zatem takim inicjatywom, zwłaszcza że po wojennej traumie etycy na całym świecie musieli zrewidować swoje dotychczasowe poglądy co do skuteczności wpływania regulacji etycznych na postępowanie człowieka. Nic zatem dziwnego, że inicjatywa pozostała bez odzewu środowiska filozoficznego i w następnym roku komitet postanowił ją wznowić, mając nadzieję, że po zakończeniu działań wojennych z sowiecką Rosją pojawi się szansa rozstrzygnięcia konkursu. Treść ogłoszenia o konkursie zamieszczono w „Ruchu Filozoficznym” z 1923 r.:

Konkurs, ogłoszony w Nrze 1. 2. Tomu VI. Ruchu filozoficznego z dn. 15. kwietnia 1921, nie udał się. Komitet konkursowy wznawia obecnie konkurs, rozszerzając zarazem jego zakres. Ogłaszając konkurs dnia 15. kwietnia 1921, Komitet konkursowy żądał rozprawy na temat: „Pojęcie normy etycznej”. Obecnie uchwalił pozostawić wybór tematu Autorom, biorącym udział w konkursie, z tern jedynie ograniczeniem, że temat musi wchodzić w dziedzinę etyk naukowej lub jej historii. Rozprawa ma być napisana w języku polskim, oryginalnie i samodzielnie, z uwzględnieniem literatury obranego tematu i wymagań metody naukowej. Szczególny nacisk

⁶ *Konkurs ku czci Dra Karola Frenkla*, „Ruch Filozoficzny” 1921, nr 1-2, s. 28.

⁷ *Fundusz na konkurs im. K. Frenkla*, Lwowska Biblioteka UAN im. W. Stefanyka – Oddział Rękopisów, Fond 9 OH, No. 101z, k. 2.

należy położyć na ścisłość w rozumowaniu i na jasność w przedstawieniu rzeczy. Objętość rozprawy nie powinna przenosić trzech arkuszy druku formatu Przeglądu filozoficznego. Rękopisy, pisane czytelnie, zaopatrzone godłem, wraz z nazwiskiem autora w zamkniętej kowercie, należy nadsyłać najdalej do dnia 30. kwietnia 1924 r. pod adresem Prof. K. Twardowski, Lwów, Uniwersytet. W konkursie mogą brać udział tylko autorowie polscy. Najlepsza z nadesłanych prac otrzyma nagrodę w kwocie równej co do wartości 14,60 gr. złota 22-karatowego, według kursu z dnia 30. kwietnia 1924 r. i będzie wydrukowana w Przeglądzie filozoficznym za normalnem honorarium. Obowiązki sędziów konkursowych przyjęli Prof. K. Twardowski, Prof. T. Kotarbiński i Prof. W. Witwicki. Za Komitet konkursowy. Dr. Fr. Smolka. Prof. Dr. K. Twardowski. We Lwowie, dnia 19. kwietnia 1923.

W przypisie zaś dodano, że

Na nagrodę pieniężną złożyli Dr. K. Ajdukiewicz 10.000 Mp., Dr. M. Borowski 10.000 Mp., Prof. Dr. S. Błachowski 10.000 Mp., Dr. T. Czeżowski 20.000 Mp., S. Dancewicz 10.000 Mp., Fraenklowie 100.000 Mp., Drka D. Gromska 20.000 Mp., Dr. E. Gromski 20.000 Mp., Prof. Dr. T. Kotarbiński 10.000 Mp., Prof. Dr. J. Łukasiewicz 20.000 Mp., Polskie T-stwo filozoficzne 87.200 Mp., Dr. F. Smolka 16.940 Mp., Prof. Dr. K. Twardowski 20.000 Mp., Prof. Dr. W. Witwicki 10.000 Mp., Dr. Z. Zawirski 10.000 Mp., co z kwotą poprzednio zebraną 6.500 Mp. oraz odsetkami od niej 500 Mp. czyni 381.140 Mp. Za kwotę tę zakupiono 14-60 gr. 22-karatowego złota⁸.

Po niepowodzeniu drugiego konkursu ostatecznie środki przeznaczono na finansowe wsparcie pośmiertnego wydania przygotowywanej jeszcze za życia Karola Frenkla książki *O pojęciu moralności*. Recenzentem książki i artykułów został Władysław Heinrich, znany filozof i psycholog z Uniwersytetu Jagiellońskiego, który był także redaktorem naczelnym „Kwartalnika Filozoficznego”. Ostatecznie materiały pozostałe po Frenkle z racji swej objętości zostały podzielone na trzy dwuczęściowe artykuły, które zebrano w całość i wydano w formie książkowej we Lwowie w 1927 r. jako odbitkę z „Kwartalnika Filozoficznego”⁹.

Po śmierci Karola Frenkla jego rodzina przekazała w darze także jego bogaty księgozbiór do biblioteki Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Znalazły się tam niemal wszystkie pozycje, które wykorzystywał w pisaniu obu swoich doktoratów¹⁰. Stało się to później powodem do jego niezwykłego pośmiertnego uhonorowania: „Na posiedzeniu z dnia 3 lutego 1923 r. Wydział uchwalił wpisać zmarłego w 1920 r. członka czynnego Dra Karola Frenkla, którego rodzina przekazała pozostały po nim cenny księgozbiór w poczet członków-założycieli Towarzystwa”¹¹.

Kazimierz Twardowski dostrzegł naukową wagę w dziedzinie etyki projektu zaproponowanego przez Frenkla. W ówczesnej sytuacji zapewne przyznawał mu już tyl-

⁸ Wznowienie Konkursu ku czci Dra Karola Frenkla, „Ruch Filozoficzny” 1923, nr 9-10, s. 157. Mp. – Marek polskich.

⁹ K. Frenkel, *O pojęciu moralności*, Skład gł. Księgarnia Gubrynowicza i Syna, Lwów 1927. O ostatnim posiedzeniu Komitetu informacja znajduje się w: K. Twardowski, dz. cyt., t. 1, s. 327.

¹⁰ Zob. *Sprawozdania Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie (1917-1926)*, k. 52-68.

¹¹ Tamże, k. 39a.

ko wartość historyczną. Najprawdopodobniej jednak, gdyby Frenkel zdążył zmierzyć się z kolejnymi problemami etycznymi przekutymi w następne publikacje, to znalazłoby się dla niego również miejsce wśród wykładowców lwowskiego uniwersytetu. Problematyka etyczna bowiem po zakończeniu I wojny światowej przestała być przedmiotem większego zainteresowania Twardowskiego i z pewnością chętnie złożyłby on obowiązki dydaktyczne na barki swego doktoranta. Zniechęcenie taką problematyką należy wiązać z okrucieństwem działań wojennych, których nie szczędził przebieg walk zbrojnych, w tym zwłaszcza z użyciem po raz pierwszy w dziejach broni masowego rażenia. Trudno było o bardziej wyrazisty przykład zawodu, jaki taka sytuacja musiała przynieść dla etyki uprawianej na sposób opisowo-wyjaśniający. Za pomocą dotychczasowych pojęć i ich interpretacji nie dało się bowiem już uprawiać etyki w tradycyjny sposób. Tym większe okazywało się znaczenie dociekań Frenkla, dla którego etyka nie była nauką statyczną, ale wymagała ciągłego uzgadniania naukowych ocen z potocznymi. Przełom we Lwowie został jednak już dokonany i Kazimierz Ajdukiewicz, przejmując prowadzenie zajęć z etyki po przejściu swego teścia na emeryturę, nawet nie próbował prowadzić innej etyki niż analityczna¹².

Niedocenienie przełomowego znaczenia rozważań Frenkla nie oznaczało jednak, że Twardowski nie dostrzegał ich wartości naukowej. Jeden ze studentów Twardowskiego, Seweryn Friedmann, w 1927 r. na jego konwersatorium przedstawił referat „Czy charakter jest przedmiotem oceny etycznej (na podstawie dotyczących rozdziałów z pracy śp. Frenkla *Pojęcie moralności*)”¹³. Rzadko się zdarzało, aby Twardowski odnotowywał w swoim „Dzienniku” wrażenia z zajęć ze studentami, a zatem referent musiał się wyróżnić oryginalnością własnej interpretacji treści tej pracy Frenkla.

Także na jubileuszowym zebraniu PTF w 1929 r. Twardowski poinformował zebranych o zakończonej sukcesem działalności komitetu założonego dla upamiętnienia dorobku Frenkla: „Poza temi własnymi wydawnictwami Towarzystwa, pojawiło się staraniem Komitetu, złożonego z członków Towarzystwa – prawie wyłącznie z członków Wydziału – pośmiertne dzieło Dra Karola Frenkla p.t. *O pojęciu moralności*”¹⁴. Powodzenie takiej inicjatywy w przypadku Frenkla można tym wytłumaczyć, że w gronie jego przyjaciół zaangażowanych w działania na rzecz upamiętnienia znajdowali się poza samym Twardowskim w zasadzie wszyscy jego uczniowie, co sugeruje, że był w tym środowisku osobą wielce cenioną, z którą niebezpiecznie wiązano wielkie nadzieje na szybki rozwój naukowy. Co istotne, jego dokonania naukowe były niezależne od tych, które w tym samym czasie podejmowali etycy brytyjscy z George

¹² Zob. S. Konstańczak, *Kazimierz Ajdukiewicz's proposal of ethical norms*, „Ethics & Bioethics” 2017, Vol. 3, Issue 3-4, s. 145-154.

¹³ K. Twardowski, dz. cyt., t. 2, s. 11.

¹⁴ *Przemówienie Prof. Dra Kazimierza Twardowskiego wygłoszone na zebraniu jubileuszowym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego dnia 12. lutego 1929 r.*, Nakładem „Słowa Polskiego”, Lwów 1929, s. 10.

Moore'em na czele. Jest to także niewątpliwie kolejny i mocny argument na rzecz stanowiska o analitycznej proveniencji szkoły lwowsko-warszawskiej.

Po wydaniu książki *O pojęciu moralności* w „Ruchu Filozoficznym” ukazała się szczegółowa informacja o jej zawartości wraz z ceną pojedynczego egzemplarza:

Karol Frenkel, *O pojęciu moralności*. Rozprawę tę pozostawił w rękopisie prawie ukończoną zmarły w r. 1920 autor Karol Frenkel* doktor filozofii i praw Uniwersytetu lwowskiego i członek czynny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. (Zob. Ruch filozoficzny, V. s. 94). Grono przyjaciół Zmarłego przygotowało rękopis do druku, dodając tytuł rozprawy, dokonując podziału części II-ej na rozdziały i paragrafy oraz uzupełniając tekst przeznaczonej przez Autora do druku drugiej reakcji, której Zmarły nie zdołał ukończyć, zakończeniem, wziętem z redakcji pierwszej. Całość, obejmująca 254 stronic, rozpada się na Wstęp (str. 1-35) i dwie części (str. 36-93, 94-254). Wstęp traktuje „O potrzebie, możliwości i sposobie określenia terminów etycznych, w szczególności wyrazu moralność”, część I. „O przedmiotach oceny etycznej”¹⁵, część II. analizuje „Warunki moralności postanowień”. – Skład główny rozprawy, która wyszła w 1927 jako odbitka z „Kwartalnika filozoficznego”¹⁶, w Księgarni Gubrynowicza i Syna we Lwowie. Cena 5 zł. (dla Członków Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, zamawiających książkę wprost w Sekretariacie Towarzystwa, 3 zł.)¹⁵.

Na jubileuszowym zebraniu PTF w 1929 r. Twardowski poinformował już o zakończonej sukcesem działalności komitetu:

Poza temi własnymi wydawnictwami Towarzystwa, pojawiło się staraniem Komitetu, złożonego z członków Towarzystwa – prawie wyłącznie z członków Wydziału – pośmiertne dzieło Dra Karola Frenkla p.t. „O pojęciu moralności”. Nie udało się natomiast wydać prac zmarłych dwóch sekretarzy Towarzystwa, Bronisława Bandrowskiego i Adama Stögbauera. Zebrane już znaczne na ten cel fundusze uległy dewaluacji”¹⁶.

Powodzenie takiej inicjatywy w przypadku Frenkla można tłumaczyć tym, że w gronie jego przyjaciół zaangażowanych w działania na rzecz upamiętnienia znajdowali się poza samym Twardowskim w zasadzie wszyscy jego uczniowie.

4.2. Recepcja poglądów etycznych Karola Frenkla

Książka Frenkla *O pojęciu moralności* zapewne wzbudziłaby większe zainteresowanie w świecie naukowym, gdyby ukazała się zaraz po zakończeniu I wojny światowej. Chodziło bowiem o to, że nie obarczała winą żadnej konkretnej osoby ani instytucji, a zatem byłaby usytuowana poza głównym nurtem rozliczeniowym koncentrującym się na szukaniu winnych tej cywilizacyjnej katastrofy. Nawiasem mówiąc, nauki humanistyczne nie stanęły wówczas na wysokości zadania i nie potrafiły tej kwestii wyja-

¹⁵ Wiadomości wydawnicze, „Ruch Filozoficzny” 1926/27, nr 7-10, s. 183.

¹⁶ Przemówienie Prof. Dra Kazimierza Twardowskiego wygłoszone na zebraniu jubileuszowym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego dnia 12. lutego 1929 r., Nakładem „Słowa Polskiego”, Lwów 1929, s. 10.

ścić, wykraczając poza polityczno-ekonomiczne determinanty wojny. Podążając drogą rozumowania Frenkla, to wszyscy ludzie okazali się winni tego, co się wówczas stało. Odległy i trudno osiągalny ideał etyczny został bowiem w umysłach ludzi wyparty iluzją szybkich korzyści, których miała przysporzyć wojna. Takiemu złudzeniu ulegli również niektórzy filozofowie, którzy z zapalem legitymizowali barbarzyńskie metody prowadzenia tej wojny. Ponadto moment, w którym książka się ukazała, także był nie-sprzyjający takim dyskusjom, gdyż świat już żył nadciągającym globalnym kryzysem ekonomicznym. Poza tym sama publikacja z winy jej autora była niełatwa w odbiorze nawet przez specjalistów, m.in. z powodów, o których pisał Twardowski w swojej recenzji rozprawy doktorskiej Frenkla.

Książka po ukazaniu się drukiem wzbudziła jednak zainteresowanie środowiska ludzi nauki, ale w znacznie mniejszym zakresie niż można byłoby oczekiwać po lekturze tak ambitnego dzieła. Mogło to być pokłosiem tego, że w owym czasie w Polsce było niewielu etyków, którzy rozwijali ten nurt naukowy i byli przygotowani do recepcji analitycznego sposobu przedstawiania jego zagadnień. Inną rzeczą było, że Frenkel nie zdążył zyskać renomy akademickiej, co znacznie ograniczało krąg zainteresowanych jego publikacją. Jedną z nielicznych recenzji, autorstwa jezuita ks. Eugeniusza Władysława Chormańskiego (1886-1958), ukazała się w „Przeglądzie Powszechnym”, a jej autor za największą wadę pracy uznał brak związku prowadzonego wywodu z problematyką ludzkiej woli i wolności. Zakwestionował także zasadność głównej tezy Frenkla:

I jakkolwiek za zaletę pracy autora należy uznać jego ścisłą metodę naukową, to jednak dowody jego nie są przekonujące i dlatego wyniki jego analizy nie mogą być przyjęte jako udowodnione. Niesłusznie bowiem zacieśnia autor przedmioty oceny etycznej tylko do samych postanowień, a wszystkie inne przedmioty wyklucza od oceny takiej nawet pośrednio, a powtórę trudno uznać za „warunki” moralności wysiłek i bezinteresowność w powzięciu postanowienia¹⁷.

Recenzent przyznał jednak uczciwie, że „Zagadnienie, jakie autor wziął za przedmiot swego badania, jest, jak wiadomo, jednym z najbardziej podstawowych ale i zarazem jednym z najtrudniejszych w dziedzinie teorii moralności”¹⁸.

Książka Frenkla miała na szczęście bardzo kompetentnego i krytycznego czytelnika w osobie Marii Ossowskiej. Była ona autorką recenzji, która ukazała się w „Wiadomościach Literackich” w rok po ukazaniu się książki Frenkla. Recenzja była zdecydowanie pozytywna, choć autorka nie omieszczała wytknąć autorowi pewnych błędów. Sposób rozumowania Frenkla był jej po prostu bliższy, niż to było w przypadku ks. Chormańskiego. Autorka recenzji zauważyła bardzo trafnie, że omawiana publikacja powstała w środowisku naukowym z tradycjami filozoficznymi i ugruntowaną pozycją naukową. Dlatego w swej recenzji pisała:

¹⁷ E. Chormański, *Karol Frenkel: O pojęciu moralności*, Kraków 1927, „Przegląd Powszechny” 1930, t. 188, s. 110-111.

¹⁸ Tamże.

Znać w niej długotrwałe życie się z przedmiotem, solidną robotę i dobrą szkołę. Książka potwierdza wypowiedziane przez autora we wstępie przekonanie, że można, wbrew wielu pesymistom, etykę traktować naukowo. Niezaprzeczalnie naukowem przedsięwzięciem jest analiza pojęć podstawowych etyki. Taką analizę podejmuje Frenkel. Jej przedmiotem jest znaczenie wyrazu „moralny”. Chodzi tu nie o skonstruowanie jakiejś dowolnej definicji tego terminu lecz uchwycenie w niej intuicji, kryjących się w potocznych ocenach¹⁹.

W zakończeniu Ossowska pozwoliła sobie skomplementować autora, nazywając go szlachetnym człowiekiem, choć go przecież nie знаła osobiście. Treść recenzji zawierała zatem przedstawienie tego, co w książce najważniejsze, krytyczną ocenę jej zawartości oraz ocenę samego autora, co wyraźnie wskazuje na to, jak duże wrażenie zrobiła ta publikacja na Ossowskiej.

O moralności postanowień nie rozstrzyga to, na co są skierowane, lecz tylko sposób powzięcia postanowienia. Lektura książki Frenkla nie jest łatwa. Treść zbita, wymagająca nieustannego napięcia uwagi, zdania długie o ciężkiej składni. Trud ponieść warto. Jest w tej książce rzetelne borykanie się z zagadnieniem. Czytelnik może się nie dać całkowicie przekonać, ale nie oprze się wielu sugestywnym przedmiotom, zapozna się ponadto ze szlachetnym człowiekiem, szlachetnego bowiem człowieka wyczuwa się za książką²⁰.

Zapewne taka ocena została wystawiona pod wpływem informacji, jakie mogła o Frenkle otrzymać od Jana Łukasiewicza, który był przecież promotorem jej doktoratu, a przy okazji także dobrym znajomym Frenkla, gdyż aktywnie uczestniczył w pracach komitetu dla upamiętnienia pamięci filozofa kierowanego przez Franciszka Smolkę.

Maria Ossowska z uznaniem potraktowała zarówno definicję moralności zaproponowaną przez Frenkla, jak również jego rozważania na temat przedmiotów oceny, którymi były dla autora omawianej książki tylko postanowienia. Najistotniejsze było jednak to, że informacje i sugestie zeń płynące wykorzystała być może w najważniejszym dziele swego życia *Podstawy nauki i moralności*²¹. Nie można jednak Ossowskiej uznawać za kontynuatorkę poglądów Frenkla, gdyż zasadnicza różnica pomiędzy nimi polegała na tym, że Frenkel nie wzorował się na angielskiej filozofii analitycznej, stąd wszelkie podobieństwa pomiędzy nim a np. Moore'em były przypadkowe, a nie zamierzone. Oddają zatem przekonanie Thomasa Kuhna, że nowe drogi rozwoju nauki mogą zostać zapoczątkowane w jednym czasie w różnych miejscach świata. Odwołując się do analogii z fizyką, sprzeczności i niedostatki dotychczasowych teorii osiągają masę krytyczną i nowe rozwiązanie pojawia się na opustoszałym polu. Ossowska znała ponadto koncepcję Alexandra Baina, który chcąc nadać etyce charakter naukowy wyodrębnił w swej *Theory of Ethics and Ethical Systems* naukę o moralności, którą oddzielił

¹⁹ M. Ossowska, *Pojęcie moralności*, „Wiadomości Literackie” 1928, nr 35, s. 3.

²⁰ Tamże.

²¹ Na wpływ Frenkla zwraca uwagę Joanna Dudek w swej książce poświęconej Ossowskiej *Problem unaukowania etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2012, s. 34-35.

od etyki praktycznej. Bain zauważył także związek pomiędzy procesami psychicznymi a fizjologicznymi, dzięki czemu etyka zyskiwała status nauki empirycznej. Na tym właśnie polegała zasadnicza zbieżność rozumowania Frenkla i Ossowskiej, gdyż oboje uważali etykę za naukę empiryczną, przy czym Frenkel nie zdążył swego przekonania przekuć już w system, co Ossowskiej jednak udało się osiągnąć.

Drugą cechą łączącą Frenkla z Ossowską było przeciwstawienie się całej tradycji, która rozważania etyczne prowadziła jakby od końca, analizując normy i wartości moralne już istniejące, nie dociekając ich źródeł lub z góry przyjmując ich transcendentną genezę niezależną od człowieka. Pierwszym, który w Polsce zrobił wyłom w takim podchodzeniu do problematyki moralnej, był Aleksander Świętochowski. Podjął taką próbę w swoim doktoracie *O powstawaniu praw moralnych* (1877). Ponieważ tradycje pozytywistyczne były bliskie zarówno Ossowskiej, jak i Frenklowi głównie poprzez odebraną edukację w ramach szeroko pojętej szkoły lwowsko-warszawskiej, to ich następcy w pewnym sensie stali się ich kontynuatorami. Skoro zatem przedmiotem badań etycznych jest moralność, to w pierw trzeba określić, czym ona jest naprawdę. Frenkel poświęcił wyłożeniu istoty tego, czym według niego jest moralność, całą swoją książkę. Ossowska w zasadzie powtórzyła jego zamysł w *Podstawach nauki o moralności*. W tej kwestii różnica pomiędzy nimi ujawniła się w konkluzji, gdyż Frenkel wypracował definicję moralności, a Ossowska jakby uchyliła się od tego zadania, ograniczając się do opisowego scharakteryzowania tego pojęcia. Definicja wypracowana przez Frenkla nie zadowalała jej zapewne przez wcześniejsze własne studia w obszarze semantyki, a jej wykład habilitacyjny „O tak zwanej przejrzystości znaków mowy” był tego dowodem. W swojej książce Ossowska przywoływała poglądy Edwarda Westermarcka, gdzie bezinteresowność także jest uznawana za warunek moralności²². Warto jednak podkreślić, że Westermarck swoje poglądy przedstawił mniej więcej w tym samym okresie, co Frenkel, co także potwierdza tezę o zbliżonych drogach rozwoju myśli ludzkiej.

Ossowska w swej książce nie zgadzała się z poglądem Frenkla, jakoby czyjaś wina i zasługa nie mogły być przedmiotem oceny etycznej. Wedle Frenkla było to niedopuszczalne, gdyż z tej racji ocenie podlegałyby również ludzkie cechy, jako że musiałyby być one uznane za konsekwencję takiego, a nie innego charakteru. Chodziło o to, że nie wszyscy ludzie odczuwają poczucie winy bądź zasługi, a więc wyłączałoby to je z zakresu przedmiotów podlegających ocenom etycznym. Ossowska zaś stwierdziła, że „Znowu płacze się w rozważaniach autora to, co oceniamy, z tym że względu na co oceniamy”²³. Z rezerwą odniosła się także do podejścia uznającego postanowienia za jedyne przedmioty oceny etycznej, co wyłączałoby spod ich zakresu ludzkie czyny. Najwyraźniej bliższe było jej stanowisko utylitarystów oceniających czyny ludzkie na podstawie ich skutków. Przyjęcie takiego punktu wyjścia spowodowało także krytykę

²² M. Ossowska, *Podstawy nauk o moralności*, PWN, Warszawa 1966, s. 192.

²³ Tamże, s. 210.

założenia Frenkla, iż przedmioty służące jako środki do przyjmowania postanowień nie posiadają wartości moralnej. Ossowska wprowadziła tu kategorię wtórnej wartości w stosunku do wartości, którą jakiś przedmiot pomaga osiągnąć, zarzucając przy okazji Frenklowi, że miesza wartość podstawową z wtórną²⁴. Rzecz jednak w tym, że Frenkel takiej wtórnej kategorii wartości w ogóle nie rozważał, przyznając tylko postanowieniom wartość wewnętrzną. Najwyraźniej nastąpiła tu nadinterpretacja jego poglądów. Ossowskiej nie spодobało się także usunięcie z zakresu przedmiotów oceny etycznej krzywdy niezamierzonej, co jeszcze raz potwierdza jej inklinację do oceniania na podstawie skutków. W tym samym ciągu jej rozumowania mieści się chęć uznania przynajmniej niektórych uczuć za przedmioty oceny etycznej, gdyż uczucia są niekiedy czynnikiem sprawczym czynów bez podejmowania postanowień. Na rzecz swojego stanowiska Ossowska przytaczała przykłady całkiem podobnie, jak to czynił Frenkel. Ta część sporu z poglądami Frenkla jest związana z tym, że Frenkel odrzucał indeterminizm, ale tylko w tym sensie, że postanowienia nigdy nie są przypadkowe, co spowodowało, że żadne niezamierzone, a więc niepodlegające kontroli rozumu, zachowania i działania nie mogły podlegać ocenom moralnym. Natomiast w kwestii determinizmu w etyce jego pogląd był jednoznaczny, wszystkie postanowienia wymuszone i konieczne oraz ich konsekwencje były wyłączone z ocen etycznych. Przyznała to zresztą sama Ossowska²⁵. Niemniej jednak nie omieszczała także postawić zarzutu Frenklowi, że praktycznie na siłę realizował swój zamiysł nawet za cenę naginani faktów w taki sposób, aby uzasadniały jego wywody.

Aprobata Ossowskiej nie wzbudziła także kwestia wkładu wysiłku, poniesienia jakiejś ofiary, żeby postanowienie mogło być oceniane moralnie dodatnio, przytaczając przykłady powstrzymywania się od zachowań patologicznych. Nie wydaje się zatem, aby interpretacja poglądów Frenkla przez tę autorkę nie była trafna. Jeszcze większe zastrzeżenia budzi zarzut dotyczący moralnej oceny postanowień motywowanych dążeniami perfekcjonistycznymi. Akurat zarzut w tej kwestii należy uznać za chybiony, gdyż w tej kwestii pogląd Frenkla jest zupełnie inny, co było przedstawione w treściach niniejszej książki. Ossowska wyartykułowała swój zarzut następująco:

Wykazywaliśmy już na pewne rozbieżności poglądów Frenkla z opinią potoczną, aczkolwiek Frenkel, dbał o zgodność swego opisu z rzeczywistością. opatruje ten opis często takimi dodatkami, jak: „przyzna to każdy... każdy się na to zgodzi” itp. Dodatkowe sprzeciwy budzi jeszcze wyłączenie możliwości, by jakiegokolwiek zabieganie o własne dobro mogło podlegać moralnemu uznaniu, czyż nie chwalimy bowiem ludzkiej pracy nad sobą, nad wyrobieniem w sobie dyscypliny wewnętrznej tolerancji itp. Zabieganie o tego rodzaju dobra własne, do pewnej granicy, nie uchodzi wcale za egoistyczne, lecz za wyraz szlachetnych aspiracji perfekcjonistycznych²⁶.

²⁴ Tamże, s. 213.

²⁵ Tamże, s. 235.

²⁶ Tamże, s. 258.

Nawiasem mówiąc, kilka stron dalej Ossowska zacytowała fragment pracy Frenkla *O pojęciu moralności*, z którego wynika teza dokładnie przeciwna. Mowa w nim, że takie samo dobro dla innych i dla siebie nie może być inaczej oceniane tylko dlatego, że dotyczy własnej osoby²⁷. Maria Ossowska, wypowiadając się ma temat etyki niezależnej Kotarbińskiego, krytycznie odniosła się wówczas do tematu oczywistości w etyce. To, co dla kogoś jest oczywiste, nie musi bowiem wynikać z racji moralnych. Chodziło jej o to, że wartość opiekuństwa społecznego zależy nie tylko od tego, kto kim się opiekuje, ale od tego, jaką rolę społeczną odgrywa taki opiekun. Z tej racji ojca zajmującego się swoimi dziećmi nie ocenia się tak wysoko jak osobę bezinteresownie wspomagającą nieznanego. Moralnie wysoko ocenianym opiekunem nie może zatem być ktoś, kto wykonuje tylko swój zawód, czy też robi to we własnym interesie. Jest to teza bez wątpienia zapożyczona od Frenkla.

Ossowska zwróciła zarazem trafnie uwagę, że przyznanie moralności wartości wewnętrznej, samoistnej, która nie potrzebuje żadnego uzasadnienia, w zasadzie sprowadza takie stanowisko do intuicjonizmu, bo wówczas nie istnieje żadne zewnętrzne kryterium, które potwierdza poprawność takiego wartościowania²⁸. Jest to zarzut trafny, bo sam Frenkel odżegnywał się od intuicjonizmu jako sprzecznego z empirycznym usytuowaniem etyki. Niemniej jednak Ossowska wysoko oceniała dokonania Frenkla w dziedzinie etyki, gdyż wprowadził on do polskiej filozofii nowy typ docierania do rozstrzygnięć w obszarze, który dotąd był raczej domeną teologów niż filozofów. Źródło postanowień moralnych u niego nie znajduje się bowiem poza człowiekiem i jego społecznym usytuowaniem. Odwołując się do przemyśleń samego Kazimierza Twardowskiego, wytwory i czynności człowieka stanowią jedność i dlatego podlegają wspólnej analizie. Co istotne, Ossowska umieściła Frenkla w obrębie formacji intelektualnej, której sama była częścią. Wielka szkoda dla polskiej etyki, że niedane było im jednocześnie rozwijać polskiej filozofii moralności na wzór analityczny.

Po zakończeniu II wojny światowej, gdy Lwów wszedł w skład ZSRR, pamięć o tamtejszym prężnym ośrodku akademickim przetrwała tylko wśród dawnych uczniów Twardowskiego, którzy na szczęście nie potracili kontaktu ze sobą i nadal współpracowali zarówno na polu naukowym, jak i na rzecz zachowania ciągłości ośrodka, z którego się wywodzili. W pewnym sensie nastąpiła nawet powtórka ekspansji lwowskich filozofów, do jakiej doszło po zakończeniu I wojny światowej, w warunkach powojennych. Zajęli oni wówczas często nawet kierownicze stanowiska zarówno w nowo powstałych uniwersytetach we Wrocławiu, w Łodzi, w Toruniu, a także zasilili kadry uniwersytetów istniejących przed wybuchem wojny. Pamięć o Frenkle i jego dokonaniach na polu naukowym rozmywała się i gdy w związku z obchodami 1000-lecia powstania państwa polskiego poszczególne dyscypliny naukowe zaczęły dokonywać

²⁷ Tamże, s. 363-364.

²⁸ Tamże, s. 273.

podsumowania swoich osiągnięć w tym okresie, zadanie to podjęli głównie filozofowie wywodzący się ze szkoły Twardowskiego. Zadanie to okazało się trudniejsze, niż przypuszczano i w efekcie publikacja słownikowa, która miała przedstawić wszystkich znaczniejszych polskich filozofów tysiąclecia, ukazała się dopiero w 1971 r. Autorami haseł do *Filozofii w Polsce. Słownika pisarzy* były głównie osoby związane z ówczesnym Instytutem Filozofii i Socjologii PAN. Dawne środowisko lwowskie reprezentowali Tadeusz Czeżowski, Janina Kotarbińska oraz Mieczysław Wallis. Zapewne z przyczyn praktycznych sporządzenie hasła poświęconego Frenklowi przypadło w udziale ówczesnemu asystentowi Leszka Kołakowskiego, Andrzejowi Ściegiennemu. Trzeba tu wziąć pod uwagę, że Ściegienny nigdy nie był pracownikiem naukowym Uniwersytetu Jana Kazimierza. Nie mógł znać oczywiście Frenkla, a także nie dysponował żadnymi materiałami dotyczącymi jego osoby. Jedynym dostępnym źródłem informacji na temat Frenkla było króciutkie hasło w *Polskim Słowniku Biograficznym* z 1946 r., autorstwa Kazimierza Ajdukiewicza, które powtarzało zresztą treść nekrologu zamieszczonego w 1920 r. w „Ruchu Filozoficznym”. Hasło Ajdukiewicza zamieszczone w PSB zostało już wcześniej przytoczone w niniejszym opracowaniu. Ściegienny wzbogacił je o dwa zdania: „Zajmował się głównie etyką, usiłując wyodrębnić i zdefiniować przedmioty, które podlegają ocenom etycznym. Dla F. są nimi jedynie postanowienia rozumiane jako »zjawiska będące w ciągłym ruchu i rozwoju« dążące do wciąż nowych czynów. Ocenie etycznej podlega zatem tylko »osiąganie, a nie osiągnięcie«”²⁹.

Musiało minąć wiele lat, zanim Frenkel ponownie stał się przedmiotem zainteresowania historyków filozofii. W 1986 r. została wydana książka kontynuująca zamysł publicystyczny podjęty w milenijnym almanachu biograficznym o polskich filozofach, tym razem ograniczona tylko do obszaru etyki. Stanisław Jedynek w swym słowniku *Etyka w Polsce* zamieścił także hasło biograficzne poświęcone Karolowi Frenklowi. Na podstawie treści zamieszczonego tam hasła można jednak wątpić, czy jego poglądy w całości zostały zinterpretowane właściwie. Jedynek napisał tam:

Frenkel, aby wykazać słuszność swego stanowiska, podważał racje przemawiające za ocenianiem etycznym wyobrażeń, uczuć, przekonań i charakteru. W każdym z tych przypadków starał się na podstawie analizy języka potocznego wykazać, że wyobraźnia czy uczucie staje się przedmiotem ocen etycznych wtedy, gdy jest przyczyną postanowień moralnych, przedmiotem oceny moralnej jest więc nie uczucie, nie wyobraźnia, lecz postanowienie³⁰.

Nie budziło natomiast żadnych wątpliwości przypisywanie postanowieniom waloru moralnego, jeśli tylko zostają powzięte z wysiłkiem i bezinteresownie.

Stanowisko Frenkla w kwestii definiowania moralności także współcześnie spotyka się z uzasadnioną krytyką, gdyż od etyki, tak jak od każdej nauki, oczekuje się prak-

²⁹ A. Ściegienny, *Frenkel Karol (1891-1920)*, [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Ossolineum, Wrocław 1971, s. 89.

³⁰ S. Jedynek, *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Ossolineum, Wrocław 1986, s. 52.

tycznych wskazań, owych drogowskazów słusznego postępowania. Nikt dziś nie wątpi, że budowanie etyki wymaga indywidualnego wysiłku intelektualnego, do którego nie każdy jest zdolny. Krytyczne stanowisko wobec prób Frenkla zajęła m.in. Danuta Ślęczek-Czakon, zauważając:

O tym, co wchodzi w skład moralności, decyduje forma postanowienia (ma być bezstronne i wiązać się z wysiłkiem), treść ocen i norm nie ma tu żadnego znaczenia. K. Frenkel sądził, że jego definicja moralności jest jednocześnie neutralna, bo sformułowana na podstawie analizy języka potocznego. Łatwo jednak zauważyć, że proponowana definicja wyklucza z zakresu moralności wszystko to, co nie wymaga wysiłku, napięcia woli, co czyni się spontanicznie i z łatwością. Jeśli więc ktoś spontanicznie, bez namysłu i wysiłku woli rzuca się do wody, by ratować tonącego, to w myśl tej definicji czynowi takiemu nie można przypisać cechy moralności. Jeśli zaś ktoś z wysiłkiem i bezinteresownie postanawia zabić kogoś (i realizuje to postanowienie), to takie postanowienie (i jego konsekwencje) trzeba by zaliczyć do czynów moralnych. Takie pojmowanie moralności kłóci się z innymi potocznymi intuicjami. Potocznie bowiem uznaje się, że mamy większe zobowiązania wobec naszych bliskich (rodziny, krewnych, znajomych) niż obcych ludzi (pewna doza interesowności jest wręcz nakazem moralnym). Wbrew temu, co sądził K. Frenkel, jego formalna definicja moralności nie jest neutralna, lecz odpowiada bardziej odczuciom autora niż wszystkim potocznym intuicjom³¹.

Można jednak sądzić, że gdyby Frenkel miał więcej czasu i zdążył dopracować przygotowywaną przez siebie książkę, to zapewne jego koncepcja uniknęłaby tego typu zarzutów. Nie można tu jednak nie zauważyć, że dla Frenkla postanowienia spontaniczne, podejmowane bez namysłu, także były moralne, jeśli stanowiło to efekt wysiłku włożonego w ukształtowanie się takiego nastawienia jeszcze w przeszłości. Do takiej konstatacji upoważnia treść nie tylko jego książki, ale i zachowanych notatek sporządzonych w trakcie redagowania książki *O pojęciu moralności*.

W wydanej w 2011 r. *Encyklopedii filozofii polskiej* także znalazło się hasło biograficzne poświęcone Karolowi Frenklowi. Autorka tego hasła przedstawiła w nim informacje o Frenkle i jego opublikowanych pracach. Streściła także podstawowe założenia jego programu etycznego, przy czym podkreśliła zwłaszcza jego krytykę utylitaryzmu. Słusznie zwróciła też uwagę, że związek przyczyn ze skutkami nie miał dla Frenkla charakteru etycznego, co automatycznie kwestionowało sposób wartościowania w utylitaryzmie. Autorka dość trafnie streściła tezy Frenkla dotyczące postanowień, w tym przyczyny, dla których Frenkel odmawiał wartości uczuciom i wyobrażeniom oraz charakterom. W hasle w odrębnych wywodach omówione zostały dwa opublikowane artykuły *O pojęciu moralności* oraz *O przedmiocie oceny etycznej*, pomijając ścisły ze sobą związek ich treści. Autorka także nie odnotowała faktu ukazania się drukiem książki Frenkla *O pojęciu moralności*. Niemniej jednak informacje poddane w tym hasle dość trafnie oddają najistotniejsze założenia koncepcji jego etyki³².

³¹ D. Ślęczek-Czakon, *O sposobach pojmowania moralności*, „Folia Philosophica” 1997, Vol. 15, s. 105-106.

³² B. Golanko, *Frenkel Karol*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Polskie Towarzystwo

Zamysł powołania przez Frenkla towarzystwa krzewienia kultury etycznej, gdyby został zrealizowany, zapewne przysporzyłby mu o wiele większej popularności niż jego opublikowane prace. Otóż zakładając, że zadaniem etyki jest uzgodnienie tego, co ludzie potocznie uważają, z językiem stosowanym w nauce, musiał dojść do wniosku, że wojenna katastrofa wynikała z tego powodu, że język nauki przestał uwzględniać to, co ludzie naprawdę uważają. Jego towarzystwo musiałoby stąd zakładać przywrócenie tej harmonii – uważał, że to jest możliwe, gdyż sama istota moralności przez wojnę przecież się nie zmieniła. Wierzyć zatem musiał, że dzięki swojemu towarzystwu jest w stanie tak ukierunkować ludzkie postanowienia, żeby wojen już nigdy nie było. Wielką stratą dla etyki i praktyki była zatem jego przedwczesna śmierć, nawet jeśli by się okazało, że taki zamysł byłby niemożliwy do zrealizowania.

Zamysł powołania towarzystwa trzeba także ocenić wedle możliwości jego realizacji. Z pewnością byłoby to możliwe w środowisku, w którym autorytet Twardowskiego był niepodważalny. Ze strzępów zachowanych informacji wynika także, że rodzina Frenków należała do elity społeczności żydowskiej, ale jej związek z nią był dość luźny. Niemala jej część stała się konwertytami albo otwarcie zerwała z religią. Trudne czasy wojny i powojenne sprzyjały takim postawom. Z pewnością jednak Frenkel, podobnie jak wcześniej pozytywiści warszawscy, czuł się moralnie zobowiązany do upowszechniania zdroworoządkowej wersji etyki w społeczeństwie. Los jednak sprawił, że jego starania pozostały tylko w sferze planów.

4.3. Post scriptum

W Bibliotece im. Stefanyka we Lwowie poza rękopisem książki Frenkla zachowała się także część jego odręcznych notatek, które w większości należy uznać za brudnopisy, ale są także wśród nich zapisy, o treści których zapewne redakcja „Kwartalnika Filozoficznego” bądź rodzina Frenkla nie chciały, aby znalazły się w wydrukowanej książce. Zawarte są w nich także zapisy, które mogą wydawać się powtórzeniem treści znajdujących się w publikacji *O pojęciu moralności*.

Pierwszy nieopublikowany zapis dotyczy tego, czy moralne mogą być postanowienia powzięte we własnym interesie. Problem dotyczy bowiem kwestii samodoskonalenia oraz tego, czy człowiek w ogóle ma jakieś obowiązki względem siebie, które musi wypełniać. Wywód Frenkla jest dość obszerny, ale z pewnością zasługuje na zainteresowanie.

Wyłożonemu w niniejszej pracy pojęciu moralności można zarzucić jeszcze niezupełność, niezupełność na tem polegającą, że nie obejmuje on wszystkich obowiązków etycznych, że wyklucza rzekomo istnienie obowiązków etycznych specjalnych, t.j. obowiązków wynikających z szczególnych stosunków ludzi do siebie i tzw. obowiązków etycznych wobec siebie, bo postanowienia pod wpływem tych obowiązków i zgodnie z nimi powzięte (jako umotywowane

względami specjalnymi) nie mogą być według tego pojęcia moralnemi. Zarzut ten opiera się na nieporozumieniu, wynika z fałszywego zrozumienia definicji i z sprostowaniem tego błędu musi zniknąć. Jest on możliwy tylko przez zmianę definicji w ten sposób, iż zamiast słów „pod wpływem bezinteresownych motywów powzięte” wstawi się słowa „nie wynikające z szczególnych stosunków ludzi do siebie” albo przy przypuszczeniu, że stąd, iż postanowienia moralne muszą być bezinteresowne (równomiernie) umotywowane wynika, że nie mogą opierać się na szczególnych stosunkach ludzi od siebie, że postanowienia wynikające ze szczególnych stosunków ludzi do siebie, (będące obowiązkami ze względu na takie stosunki) nie mogą być bezinteresownie umotywowane. To zaś jest nieprawdą i włożeniem w pojęcie moralności czegoś, czego w niem nie ma. Postanowienia wynikające z szczególnych stosunków ludzi do siebie mogą być mimo zależności od takich stosunków bezinteresownie umotywowane i jeśli są tak umotywowane, jeśli motywami ich nie są wywiązujące się z tych specjalnych stosunków specjalne uczucia, lecz motywy bezinteresowne, np. przekonanie o obowiązku postanawiania w ten i a ten sposób dla ludzi w tych stosunkach doń będących mogą być moralnemi. Specjalne między ludźmi stosunki rodzą specjalne obowiązki i spełnianie tych (wypełnianie ich w sposób określony w definicji) może być moralnem. Możliwość postanowienia będąca obowiązkami wobec siebie samego mogą mieć bezinteresowne motywy na równi z wszystkimi innymi (o jakiegokolwiek innej treści) postanowieniami mogą być moralnemi. Np. postanowienie doskonalenia się (swych władz umysłowych, tendencji do moralnych postanowień, siły woli itp.) – rzecz zresztą dość nieokreślona (zmienna o dużo wartościach), ale w etykach traktujących o obowiązkach wobec siebie mimo to w swej właśnie nieokreślonej formie i przeróżnych podstawieniach, uszczegółowień dopuszczającej za taki obowiązek głównie uważanej – i otóż postanowienie taki mające cel, może mimo to że tu chodzi o wytworzenie czegoś w postanawiającym czegoś dlań dobrego może być moralnem, jeśli nie jest powzięte dla tego osobistego momentu w tym celu, żeby się posiadało coś dobrego, coś wywyższającego, żeby się miało to zadowolenie, że się jest doskonałym, lecz dlatego np., że dążenie do tego celu uważa się za rzecz dobrą i obowiązek każdego, obowiązek, który każdy w miarę możliwości wypełniać i podporządkowywać mu wszelkie pragnienia odwołujące od tego celu podporządkowywać powinien. O moralności postanowień rozstrzyga wyłącznie jakość motywów, a nie skutków, to dlaczego chce się postanowienia a nie to jakie postanowienie ma skutki. Mogą być i moralnemi postanowienia mające skutki dobre dla postanawiającego i nawet te skutki mające na celu, byle ich nie chciały dlatego tylko, że są dlań dobre, byle motyw ich nie był egoistyczny, byle motywem ich nie była chęć postanawiającego zrobienia sobie czegoś dobrego³³.

Kolejny zapis dotyczy ideału etycznego, a sam problem zawiera się w przekuciu go na praktykę społeczną. Być może nie warto wyciągać na światło dzienne tych treści, ale dotychczasowe wywody przedstawiały Frenkla jako intelektualistę, który zajmował się w zasadzie tylko nauką, a analizowanie pojęć etycznych tak go pochłaniało, że był jakby odizolowany od tego, co się dzieje w otaczającym go środowisku społecznym. Warto zatem ożywić dotychczasowe pomnikowe wywody o treści, które pokazują Frenkla jako człowieka młodego i wrażliwego społecznie. Do takich niekonwencjonalnych wynurzeń doprowadziły Frenkla wywody nad znaczeniem ideału etycznego dla podejmowania postanowień.

³³ Lwowska Biblioteka UAN im. W. Stefanyka – Oddział Rękopisów, Fond 9 OH, No. 101, k. 6-8.

Moralność i ideał etyczny nie są utopią i czymś, o czym można tylko marzyć, lecz czego tworzyć nie można, nie są czymś poza sferą rzeczy mogących być ludzką działalnością urzeczywistnionych leżącym. Byłoby tak gdyby moralność polegała na równomierności uczuć, a nie na równomierności postanowień, gdyby ideał etyczny żądał równomiernego wszystkich kochania, a nie tylko postanawiania tak, jakby się wszystkich równomiernie kochało, gdyby żądał nie tylko bezstronności postanowień, lecz także bezstronności wszystkich w ogóle uczuć, nie tylko niekierowania się w postanawianiu uczuciami stronnictwami specjalnymi, właśnie to nieporozumienie, które wyłożone wyżej pojęcie moralności i wysnuta zeń konstrukcja ideału etycznego, jako idealnego, doskonałego podporządkowania w postanawianiu motywów nierównomiernych równomiernym może wywołać, a które należy usunąć, Ideał etyczny nie tworzy fikcji jakiejś powszechnej i równomiernej, wszechludzkiej miłości, rzeczy poza zakresem dostępnym ludzkiej działalności leżącej, nieurzeczywistnialnej pracą ludzką, nie jest ideałem i wzorem życia uczuciowego, lecz postanawiania. Nie żąda – jakby może można sądzić – wyrzeczenia się wszelkich uczuć specjalnych, z żywienia jedynie uczuć równomiernej miłości, kochania wszystkich jednakowo serdecznie, powszechnego wyplenienia w ludziach uczuć nierównomiernych, lecz tylko niepodporządkowania się niemi w postanowieniu, nie żąda podporządkowania ich uczuciom równomiernym w ogóle, lecz tylko w postanawianiu. Żywienie uczuć specjalnych, kochania jednych bardziej, niż innych, niekochanie wszystkich ludzi równo, nie jest zgoda z ideałem etycznym niezgodne. (Byłoby rzeczą śmieszną takie ideały tworzyć, utopijne ideały jakichś wymarzonych stanów uczuciowych, moralność nie jest cechą uczuć lecz postanowień). Niezgodnym z ideałem etycznym i nie moralnym (a więc czymś amoralnym lub niemoralnym) nie jest żywienie uczuć specjalnych, lecz tylko kierowanie się nimi w postanowieniu, postanawianie pod wpływem uczuć specjalnych. Nie jest wcale niezgodnym z ideałem etycznym i rzeczą uniemożliwiającą moralność ewentualnych postanowień to np. że ojciec kocha swe dzieci więcej niż innych i ideał etyczny, ideał równomiernego postanawiania, nie żąda wcale żeby je kochał tak samo jak innych, a więc albo je mniej albo innych więcej, lecz tylko żeby w swych postanowieniach o nich i dla nich nie kierował się temi specjalnymi uczuciami, które dla nich żywi, lecz tem, że ma je wychować na uczciwych ludzi i wypełnić wobec nich nałożone nań przez ten stosunek ojcostwa obowiązki wypelnnić i tak umotywowane postanowienia mogą mimo żywienia przez postanawiającego szczególnych uczuć dla tych, dla których postanawia być moralnymi. W pojęciu moralności nie zawiera się wcale – powtarzamy to raz jeszcze z naciskiem – nic o równomierności uczuć i nie wynika zeń, że ideałem etycznym jest bezwzględne podporządkowanie uczuć specjalnych równomiernym, zupełne ich przewyciężenie i wyplenienie, lecz tylko podporządkowanie ich motywom bezinteresownym w postanawianiu, nie zniknięcie ich, lecz tylko stracenie przez nie wpływu na postanowienia. Osiągalność zaś tego nie jest niemożliwą, praca nad urzeczywistnieniem tak pojętego ideału nie jest jałową i beznadziejną. Idealna forma postanowienia, podporządkowanie w postanowieniu motywów specjalnych ogólnym, kierowanie się w postanowieniu motywami bezinteresownymi i bezstronnymi jest rzeczą, której urzeczywistnienie nie może być niemożliwym i utopią, bo jej urzeczywistnianie wolą i pracą ludzką jest możliwym, leży w dostępnej ich działaniu sferze i stopniowe ku tej idealnej formie postanowienia zbliżanie jest możliwe. To zaś wystarcza, możliwość takiego postępu, możliwość stopniowego urzeczywistniania ideału i możliwość czynienia tego przez postanowienia, zależność tej realizacji od woli i jest wystarczającym kryterium nie utopijności ideału i możliwości urzeczywistniania go w całej pełni. Czy to ostatnie rzeczywiście kiedyś nastąpi, czy też leżąc w sferze możliwości pozostanie na zawsze niespełnionem nigdy doskonale zadaniem, czymś do czego można się tylko wciąż zbliżać, lecz czego w całości nie można osiągnąć nie jest niezbędnym

nem, bo ideały są nie po to, żeby się od razu dokonywały, lecz na to żeby wytyczały kierunek postanowieniu. Warunkiem praktyczności ideałów nie jest możliwość spełnienia ich za jednym zamachem, nawet nie pewność spełnienia ich kiedykolwiek w całości, lecz możliwość rozumnego dość dążenia, możliwość pracowania nad jego spełnieniem i możliwość przybliżania jego realizacji przez postanowienia, a te warunki ideał etyczny spełnia. Spełnianie, coraz doskonalsze podporządkowywanie w postanawianiu motywów stronnicych bezstronnym, wyzwalanie się w działalności od wpływu uczuć specjalnych leży w ludzkiej mocy i spełnianie tego zadania może być zadaniem etycznym, choćby się nawet w całej pełni nigdy nie dało spełnić, spełnienie jego leżało w nieskończonym postępie, było wiecznym, nigdy w całości nieosiągalnym posłaniem. To coś innego, niż tworzenie utopii, których realizacja nie leży w ludzkiej mocy, nie zależy od woli, niż marzenie o powszechnej miłości, wszechogarniającej jedności uczuć, jednakowem i serdecznem się wszystkich ludzi kochaniem³⁴.

Wyraźny jest tu wpływ etyki i Kanta, i Schopenhauera, a także pewne zbieżności ze współczesnym Frenklowi wykładem etyki analitycznej George'a Moore'a przedstawionym w *Principia Ethica*. Warto przypomnieć, że Moore cały szósty rozdział swej rozprawy poświęcił ideałowi moralnemu, pod pojęciem którego rozpatrywał trzy warianty, z których pierwszy to absolutnie doskonały stan rzeczy. Wariant drugi interpretuje ideał jako stan rzeczy najlepszy, jaki jest możliwy, a trzeci wariant mówił, że to stan rzeczy, który posiada wewnętrzną wartość³⁵. Frenkel znał prace Moore'a, ale z pewnością nie podzielał jej utylitarystycznego ukierunkowania, choć w kwestii rozumienia ideału etycznego występuje pomiędzy nimi wiele zbieżności. Zasadnicza zachodziła już w punkcie wyjścia, gdyż dla obu filozofów ideał etyczny ma wewnętrzną wartość, a więc opowiadali się za trzecim wariantem tej interpretacji. Tym samym nikt nie ma wpływu na jego treść, a więc jest niczym latarnia morska, która wskazuje zawsze właściwy kierunek. Przede wszystkim dla obu ideał taki nie jest celem do osiągnięcia, ale tylko celem dążenia, bo jest tylko swoistym drogowskazem, a ponadto ciągle jest uaktualniany stosownie do zmian w świadomości ludzkiej. Dzieje się to samorzutnie bez sprawczej ingerencji jednostek. Po drugie jest on niezbędny do tego, aby urzeczywistniał się postęp etyczny. Natomiast trzecia zbieżność dotyczy tego, że samo jego istnienie niejako obliguje ludzi do podejmowania prób jego urzeczywistnienia. I wreszcie czwarta – dla Moore'a, jak i Frenkla ideał jest wyłącznie dobrem, to znaczy, że nie zakładali istnienia w nim stanów rzeczy, których ludzie nie powinni urzeczywistniać. Obaj także zakładali, że ideał jest osiągalny, a może raczej istnieje możliwość przybliżania się do niego, co wymaga ludzkiego wysiłku wkładu pracy. Zbieżność z etyką Kanta była natomiast w kwestii państwa celów, które odmiennie niż u Platona jest przynajmniej teoretycznie możliwe do osiągnięcia. Ma to wielkie znaczenie dla człowieka, bo gdyby

³⁴ Lwowska Biblioteka UAN im. W. Stefanyka – Oddział Rękopisów, Fond 9 OH, No. 101, k. 26-29.

³⁵ G.E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. C. Znamierowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1919, s. 182-183.

ideał był nieosiągalny, byłby tylko utopią, a więc czymś leżącym tylko w sferze fantazji. Frenkel podniósł jeszcze kwestię „zupełności ideału etycznego”, czyli obejmowania nim „wszystkich wartości i obowiązków etycznych”³⁶.

Rozumowanie Frenkla doprowadziło go do nieoczywistego wniosku związanego z praktyką społeczną o tym, na jakiej drodze ideał może zostać osiągnięty. Jego rozumowanie z pewnością nie spotkało się z aprobatą czytających jego rękopis członków rodziny, jak też zapewne i redaktorów „Kwartalnika Filozoficznego”, bo praca w taki sposób z teoretycznych dywagacji stawiała się prawie manifestem politycznym.

Powstaje więc pytanie, czy wymieniony przez nas jako wytyczna moralnego postanawiania ideał, warunki ideału spełnia, czy nie jest fantazyą i utopią tylko, przedmiotem marzeń i pobożnych życzeń, a nie może być przedmiotem czynu. Nie chodzi w tem pytaniu o toczy kiedyś rzeczywistość zostanie spełnionem, bo tego przewidzieć nie można i to nie jest istotnem dla ideału. Nie o rzeczywiste i całkowite spełnienie chodzi, lecz o możliwość spełniania, o możliwość dążenia doń i o możliwość przyczyniającej ją całą walce o byt, żeby do egoizmu i podporządkowywania mu motywów bezinteresownych nie zmuszały złe stosunki społeczne, niepewność bytu i nieustanna troska o byt. Z tego, że bez przebudowy ustroju społeczno-ekonomicznego w tym duchu, żeby każdy miał byt zapewniony i nie musiał się on lękać, bez możliwie sprawiedliwego (t.j. w zasadzie równego) podziału dóbr, bez zmiany stosunków ekonomicznych, by możliwość utrzymania się przy życiu zależała od przypadku, losu, urodzenia, od sumienia, od bezwzględności lub wyczerpującej, nadmiernej pracy zabijającej wszelkie inne porywy szybszy rozwój i postęp etyczny jest niemożliwy, że ustrój w którym nikt prawie nie jest pewien jutra i wskutek czego jedni w nadmiarze się pławią a inni w nędzy i wysysającej wszelkie soki pracy się męczą, gdzie każdy musi wciąż o sobie myśleć jest kuźnią egoizmu trzeba koniecznie zdać sobie sprawę. Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że socjalizm ekonomiczny jest postulatem etycznym, niezbędnym warunkiem socjalizmu etycznego, rzeczywistego złączenia jednostek z całością, jest warunkiem powstania tej atmosfery duchowej, w której ludzie będą mogli czuć swą jedność z całością, koniecznej, żeby postęp etyczny szybszym się potoczył biegiem, żeby się postanawianie z pęt egoistycznych motywów, w które je obecne anarchiczne stosunki wklajają mogły energiczniej wyzwać i w coraz doskonalsze, bezinteresowniejsze, mogło przeobrażać. Za daleko już jednak zaszliśmy w roztrząsaniach o osiągalności ideału etyczności i praktyczności określonego stosunkiem doń pojęcia moralności, potraciliśmy o rzeczy, które nie są niezbędne do rozstrzygnięcia zajmującego nas zagadnienia, czy moralność pojęta tak jak się ją pojmuje wysnuta powyżej z analizy oceny potocznej definicja może być cechą rzeczywistych postanowień i czy przyświecający temu pojęciu moralności ideał etyczny ma wartość praktyczną³⁷.

Można z lektury tego fragmentu dojść do wniosku, że Frenkel sam się przestraszył konsekwencji swego rozumowania, gdyż przy takiej interpretacji ideał przestaje być wartością samą w sobie, bo jest wypełniany oczekiwaniami i dążeniami grup społecznie zmarginalizowanych.

³⁶ Lwowska Biblioteka UAN im. W. Stefanyka – Oddział Rękopisów, Fond 9 OH, No. 101, k. 25.

³⁷ Tamże, k. 5-6.

Pozostałe zachowane zapiski Frenkla zawierają głównie treści zamieszczone w książce *O pojęciu moralności* albo stanowią ich wersje robocze. Nie poruszają wątków, które mogłyby rzucić nowe światło na poglądy Karola Frenkla. Niezależnie od tego przytoczone ich fragmenty dość wyraźnie wskazują na to, w którą stronę miałyby zmierzać postulowane przez Frenkla Towarzystwo Szerzenia Kultury Etycznej.

ZAKOŃCZENIE

Studia nad propozycjami filozoficznymi zrodzonymi w obrębie szkoły lwowsko-warszawskiej stanowią już swego rodzaju wizytówkę Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Warto bowiem przypomnieć o pracach Joanny Dudek o etyce Tadeusza Kotarbińskiego, a także o jej monografii nt. twórczości Marii Ossowskiej, publikacjach Joanny Zegzuły-Nowak poświęconych Mieczysławowi Wallisowi, pracach Tomasza Mroza na temat badań Władysława Witwickiego nad Platonem oraz o monografii o Zbigniewie Jordanie opublikowanej przez autora niniejszego opracowania¹. Poniższa publikacja ma także dopełnić historię polskiej filozofii o dokonania mniej znanych uczniów Kazimierza Twardowskiego, którym tylko dziejowe zawirowania nie pozwoliły na wykazanie pełni swego potencjału naukowego. Karol Frenkel był jednym z wielu dziś już prawie zapomnianych jego wychowanków, ale pomimo krótkiego życia zdążył jeszcze zapisać ważną kartę w historii polskiej etyki. Treść książki nie jest jednak zwykłym zapisem biograficznym traktującym tylko o jednej postaci, gdyż celowo jest umiejscowiona w szerszym kontekście całej szkoły lwowsko-warszawskiej. Zostało to spowodowane nie tylko niedostatkami informacji o życiu samego Frenkla, ale także, a może przede wszystkim, chęcią przedstawienia tej szkoły jako formacji zwartej, złożonej z wzajemnie wspierających się filozofów.

Zapewne gdyby nie wybuch I wojny światowej, to Karol Frenkel uchodziłby dziś za jednego ze sztandarowych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. O jego talentach i możliwościach naukowych najlepiej świadczy to, iż mając zaledwie 23 lata, obronił już doktorat z filozofii, a mimo przerwy w pracy naukowej spowodowanej wojną, pięć lat później obronił na Uniwersytecie Lwowskim również doktorat z prawa. O jego życiu dziś wiemy niestety niewiele, skąpe informacje zachowały się tylko w dokumentach złożonych przez Frenkla przy procedurze ubiegania się o tytuł doktora filozofii. Nie był osobą wylewną, bo swój życiorys sformułował wówczas w kilku zaledwie ogólnych

¹ Zob. np. J. Dudek, *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*, Wydawnictwo WSP, Zielona Góra 1997; też, *Problem unaukowienia etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2012; J. Dudek, S. Konstańczak, J. Zegzuła-Nowak, *Maria Ossowska (1896-1974) w świetle nieznanego źródła archiwalnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2011; J. Zegzuła-Nowak, *Polemiki filozoficzne Henryka Elzenberga ze szkołą lwowsko-warszawską*, Scriptum, Kraków 2017; T. Mróz, *Spory wokół spuścizny Platona Władysława Witwickiego (1878-1948)*, „Folia Philosophica” 2017, vol. 38; S. Konstańczak, *Historiozoficzne dylematy Zbigniewa Jordana. Biografia twórcza emigracyjnego filozofa*, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2022.

nikowych zdaniach. Bardzo trudne czasy dla odbudowy państwa polskiego po I wojnie światowej odbiły się negatywnie na funkcjonowaniu polskich uczelni, przez co Frenkel nie zdążył rozpocząć kariery akademickiej.

Nie można jednak żywić przekonania, że w ramach jednego opracowania uda się wyjaśnić wszystkie możliwe wątpliwości i podać jakąś niepodważalną charakterystykę drogi twórczej filozofa znajdującego się dopiero na początku drogi prowadzącej na naukowe szczyty, bo wedle przekonania autora Frenkel na ten szczyt dotarłby prędzej czy później. Odwaga głoszenia takiej etyki w Warszawie epoki pozytywizmu była czymś innym od tej, którą trzeba było wykazać w warunkach konserwatywnej Galicji. Jedno jest jednak pewne – głoszenie poglądów wręcz obrazoburczych dla zwolenników etyk heteronomicznych oraz wszelkie próby ich upowszechniania wówczas wymagały we Lwowie nie lada odwagi intelektualnej. Nie miało tu znaczenia, że zaprezentowany sposób przekazu treści jego książki z etyki tylko przeniósł instancję decyzyjną w kwestiach moralnych na samego człowieka. Miało to szczególne znaczenie w latach I wojny światowej, gdyż wina za jej nieludzki charakter w interpretacjach historycznych została jakby zdjęta z człowieka, a w rezultacie wojna ludzkości niczego nie nauczyła, co za dwadzieścia lat zaowocowało nieporównywalnie większym okrucieństwem kolejnej wojny.

Przyjęty układ tego opracowania wynikał z założenia, aby stanowiło ono komplementarną całość. Dzisiejszy czytelnik nie ma już takiej wiedzy o dawnych kresach Rzeczypospolitej objętych wspólną nazwą geograficzną Galicja Wschodnia. To, że wraz z Małopolską stanowiła ona terytorium zaboru austriackiego, spowodował także rywalizację dwóch największych ośrodków miejskich tego zaboru, jakimi były Lwów i Kraków. Zrządem losu najbardziej widoczna była ona na polu akademickim, co przez lata hamowało rozwój Lwowa jako ośrodka uniwersyteckiego. Nie było jednak zamiarem autora szczegółowe przedstawienie wszystkich niuansów związanych z tymi wydarzeniami, ale z pewnością awans Uniwersytetu Lwowskiego i jego wyróżnioną pozycję wśród uczelni funkcjonujących na ziemiach polskich należy uznać za błyskawiczne. Było to spowodowane przede wszystkim umiejętnym doбором kadr naukowych, czego wyrazistym dowodem był nie tylko Kazimierz Twardowski, ale także Karol Frenkel, Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski, Władysław Witwicki oraz Izydora Dąmbska. Ten koloryt lwowskiej filozofii zdaniem autora należało przynajmniej naszkicować, aby prezentacja postaci samego Frenkla nabrała właściwego wymiaru. I temu właśnie został poświęcony pierwszy rozdział niniejszej monografii.

Kolejna część miała za zadanie przedstawić drogę, na której Frenkel z ucznia Kazimierza Twardowskiego stał się samodzielnym naukowcem. Proces ten trwał kilka lat, ale i tak był krótszy niż w przypadku innych uczniów, gdyż już w swoim doktoracie Frenkel przedstawił, poza treściami narzuconymi przyjętym tematem, także autorski szkic własnej koncepcji etyki. Sądząc z treści recenzji Twardowskiego, była to samodzielna inicjatywa doktoranta. Na tej drodze ważnym etapem była także dyser-

tacja doktorska z prawa, która niestety nie zachowała się w całości. Brak zasadniczych części tej rozprawy pozwala się jedynie domyślać, że zapewne kończyła się ona analitycznym wykładem, w którym potoczne poczucie sprawiedliwości z naukowym wzajemnie się przenikały i stanowiły jedność.

W trzeciej części książki przedstawiono natomiast wyniki samodzielnych studiów naukowych Frenkla w obszarze etyki. Frenkel uprawiał filozofię na sposób scholastyczny, drobiazgowo roztrząsając każdy detal, a stąd niekiedy jego najważniejsze dokonania ginęły w morzu szczegółów. Bliżej mu stąd było do talmudycznej egzegezy niż do tworzenia naukowych teorii. Z tej właśnie racji metoda analityczna nie była dla niego trudna do zaakceptowania. Wielką szkodą dla polskiej filozofii jest to, że nie zdołał on doprowadzić swoich studiów do końca. Zasięg oddziaływania jego upublicznionej koncepcji etyki oraz społeczna inicjatywa upamiętnienia przedwcześnie zmarłego kolegi złożyły się natomiast na rozdział zamykający treści książki.

Zaproponowanego przez Frenkla systemu etycznego nie można jednak uznać za kompletny ani skończony. Bierze się to stąd, że zajął się w swoich pracach wyłącznie postanowieniami nakierowanymi na czynienie dobra, jakby wbrew temu, co pisał Twardowski, który oddzielił dobro od zła. Skoro istnieją postanowienia wartościowe, to muszą także istnieć postanowienia skierowane w stronę przeciwną. Także one są związane z moralnością, nawet jeśli są uznane za niemoralne. Z dzisiejszej perspektywy nie wydaje się możliwe, aby Frenkel, podążając obraną przez siebie drogą, był w stanie zbudować kompletny system etyczny, tak jak to się udało analizowanym przez niego w swoim doktoracie z filozofii koncepcjom Hume'a i Schopenhauera. Z pewnością jednak jego przemyślenia stanowiły doskonały punkt wyjścia do tego, aby taki system ostatecznie udało mu się zbudować. Niewątpliwie dla autora wydaje się też to, że wewnętrzne rozterki Frenkla po jego powrocie z wojny skłoniły Twardowskiego do wprowadzenia w roku akademickim do programu wykładów w roku akademickim 1919-1920 tematu przewidzianego jako czwarty z kolei – „Etyka naukowa a etyka religijna. Różnice w uzasadnianiu”².

Poniższe opracowanie jest swego rodzaju hołdem dla tego prawie zapomnianego dziś filozofa, czemu sprzyja obchodzona właśnie rocznica powstania szkoły lwowsko-warszawskiej. Wiele wskazuje na to, że mógł zrewolucjonizować polską etykę, niestety zrzędzeniem losu nie dane mu było dokończyć swoich planów naukowych. Autor wyraża przekonanie, że zaprezentowany sposób przekazu treści poniższej książki pozwolił nie tylko zrealizować założony cel pracy, ale także wykazać, że etyka naukowa w szkole Twardowskiego musiała być także niezależną, bo tylko taka etyka może być uznana za naukową. Można także zauważyć, że tylko problem Frenkla z przestrzeganiem wymogu jasności filozofowania, tak ważnego dla całej szkoły Twardowskiego,

² K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej*, Archiwalia Kazimierza Twardowskiego, Archiwum Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFiS PAN, PTF w Warszawie, t. 15, P. 17.8, k. 1.

spowodował, że uwadze komentatorów programu etyki Frenkla umykał jej analityczny charakter. Analityczny charakter tej szkoły tworzył jednak nie tylko sam Twardowski, ale także jego uczniowie, wśród których niemałą rolę odegrał również Karol Frenkel. Zapoczątkowany przez niego nurt etyki analitycznej był w niej kontynuowany aż do samego końca jej trwania.

Zakończeniem funkcjonowania szkoły lwowsko-warszawskiej zdaniem Jana Woleńskiego był wybuch II wojny światowej³. Przyczyna ta była przedłużeniem w sensie formalnym analogicznego zaprzestania działalności przez Koło Wiedeńskie. Wielu uczniów Twardowskiego, zwłaszcza tych pochodzenia żydowskiego, zginęło w czasie wojny z rąk hitlerowców. Część w obawie przed aresztowaniem zdołała wyjechać za granicę, a tylko część uratowała życie i po wojnie rozproszyła się po wszystkich uczelniach Polski. Okazało się wówczas, że ambitne plany naukowe w zakresie etyki ponownie nie zdały egzaminu w obliczu okrucieństw, jakie ta wojna przyniosła ludzkości. Nie było więc już zapotrzebowania na nieprzystające do rzeczywistości teorie i systemy etyczne. Zapomnienie dotknęło nie tylko dorobek Frenkla, ale w zasadzie wszystkie przedwojenne traktaty etyczne. Rodzi to pytanie o to, czy istnieje dziś potrzeba przywrócenia pamięci tego prawie już zapomnianego filozofa, ale skoro uważamy szkołę stworzoną przez Twardowskiego za najdoskonalszy produkt naszej kultury intelektualnej, którym się chlubimy przed całym światem, to niepodobna pominąć jednego z jego najlepszych uczniów, a takim na pewno był Karol Frenkel. Bez niego nie tylko historia polskiej filozofii będzie uboższa, ale i zrozumienie nieustannego „fermentu intelektualnego” cechującego szkołę Twardowskiego byłoby niepełne.

³ J. Woleński, *Jak długo istniała szkoła lwowsko-warszawska*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 2, s. 229-230.

BIBLIOGRAFIA

- Academia mitans. Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie*, pod red. A. Redzika, Wydawnictwo Wysoki Zamek, Kraków 2017.
- Ajdukiewicz K., *Karol Frenkel*, „Polski Słownik Biograficzny” 1948, t. VII/1, z. 31.
- Amar C.T., *The Paradox of Ukrainian Lviv. A Borderland City between Stalinists, Nazis, and Nationalists*, Cornell University Press, Ithaca 2015.
- Bibliografia polska 1901-1939*, Biblioteka Narodowa, Warszawa 2006, t. VIII.
- Bochenek K., Gawor L., Michalik-Jeżowska M., Wójtowicz R., *Zarys historii filozofii polskiej*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2015.
- Borzym S., *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław 1991.
- Borzym S., *O filozofii międzywojennej w Polsce*, „Znak” 1982, nr 4 (329).
- Borzym S., *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, PWN, Warszawa 1993.
- Borzym S., *Tło filozoficzne nauki polskiej. Od odzyskania niepodległości do stalinowskiego pierwszego Kongresu Nauki Polskiej. Przegląd stanowisk*, IFiS PAN, Warszawa 1995.
- Bosowski J., *Diaspora żydowska w Egipcie w czasach biblijnych*, „Scriptura Sacra” 2015.
- Bourke V., *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Poznań 1994.
- Brentano F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Herausgeber: Franziska Mayer-Hillebrand, Bern 1952.
- Busemann A., *Dürr Ernst*, [w:] *Neue Deutsche Biographie*, t. 4, Duncker & Humboldt, Berlin 1959.
- Chormański E., *Karol Frenkel: O pojęciu moralności*, Kraków 1927, „Przegląd Powszechny” 1930, t. 188.
- Czeżowski T., *Twardowski Kazimierz Jerzy Adolf (1866-1938)*, [w:] *Filozofia w Polsce: Słownik pisarzy*, Ossolineum, Wrocław 1971.
- Czy wiesz kto to jest?: uzupełnienia i sprostowania*, Drukarnia Wydawnicza, Warszawa 1939.
- Dąmbaska I., *Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w latach 1918-1939*, „Zeszyty Lwowskie” 1971.
- Dąmbaska I., *O niektórych etycznych i metaetycznych poglądach w szkole lwowsko-warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa seria” 1994, nr 4.
- Dąmbaska I., *Władysław Witwicki (1878-1948)*, „Przegląd Filozoficzny” 1949, nr 1-2.
- Drabarek A., *O poznawaniu dobra moralnego. Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- Drogoszewski A., *Pozytywizm polski*, [w:] *Encyklopedia wychowawcza*, t. IX, z. 10, Nakładem Książnicy Polskiej T.N.S.W., Lwów–Warszawa 1923.
- Dürr E., *Grundzüge der Ethik*, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Elzenberg H., *Pisma etyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001.

- Fenomen szkoły lwowsko-warszawskiej*, pod red. A. Brożek, A. Chybińskiej, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2016.
- Filozofia polska: Słownik pisarzy*, Ossolineum, Wrocław 1971.
- Flavii Iosephi Opera. Edidit et apparatus critico instruxit Benedictus Niese*, Apud Weidmannos, Berolini (Berlin) 1885-1895.
- Frankl F., *Quaestiones ad Flavii Iosephi libros pertinentes, qui vulgo kat' Apīōnos nominantur*, „Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums in Nikolsburg” 1913.
- Frenkel K., *O pojęciu moralności*, Skład Główny w księgarni Gubrynowicza i syna, Lwów 1927.
- Frenkel K., *O pojęciu moralności*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1925, t. III; 1926, t. IV; 1927, t. V.
- Frenkel K., *O przedmiocie oceny etycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 1919, z. 1-2.
- Frenkel K., *Sympatya i współczucie u Hume'a i Schopenhauera*, maszynopis – Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 5, Eg. xp. 379.
- Friedlaender M., *Geschichte der jüdischen Apologetik: als Vorgeschichte des Christentums; eine historisch-kritische Darstellung der Propaganda und Apologie im alten Testament und in der hellenistischen Diaspora; mit Anmerkungen, Nachweisen und zahlreichen Textauszügen*, „Theologische Literaturzeitung” 1904, vol. 29, nr 5.
- Gawor L., Zdybel L., *Idea kryzysu kultury europejskiej w polskiej filozofii społecznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995.
- Gutschmid A., *Schriften zur aegyptologie und zur geschichte der griechischen chronographie*, [w:] tegoż, *Kleine schriften*, B.G. Teubner, Leipzig 1889.
- Górny M., *Polska bez cudów. Historia dla dorosłych*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2021.
- Grochowska M., *Tadeusz Kotarbiński: Niechby schowali rozjuszone żądła*, [w:] tejże, *Wytrącenie z milczenia*, Świat Książki, Warszawa 2005.
- Gromska D., *Poglądy etyczne Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1959, nr 1-2.
- Halban A., *Do młodzieży Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie*, „Gazeta Lwowska” 1920, nr 16.
- Historia filozofii polskiej. Dokonania, poszukiwania, projekty*, pod red. A. Dziedzic, A. Kołakowskiego, S. Pieroga, P. Ziemskiego, Warszawa 2007.
- Horacy, *Wybór poezji*, przeł. A. Asnyk i in., Ossolineum, Wrocław 1967.
- Hubner P., *Zwierciadło nauki. Mała encyklopedia polskiej nauki akademickiej*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2013.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów 1905.
- Igel S., *Stosunek uczuć do przedstawień ze względu na klasyfikację faktów psychicznych*, „Przegląd Filozoficzny” 1919, z. IV.
- Izydora Dąmbska (1904-1983): Mądrość i prawda*, pod red. R. Kuliniaka i in., Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2023.
- Jadacki J., *Filozofia polska XIX i XX wieku*, t. I-II, Wydawnictwo naukowe Semper, Warszawa 2015.
- Jadacki J., *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Wydawnictwo WFiS UW, Warszawa 1998.
- Jadcza R., *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1993.

- Jadczak R., *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997.
- Jedynak S., *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Ossolineum, Wrocław 1986.
- Jedynak S., *Etyka polska w latach 1863-1918*, WP, Warszawa 1977.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996.
- Jordan Z., *Philosophy and Ideology: The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since the Second World War*, Dordrecht 1963.
- Jordan Z., *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between the Two Wars*, „Polish Science and Learning” 1945, t. 6.
- Josephus Flavius, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, eds. F. Skoilenik et al, Thomson – Gale, Detroit 2007.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.
- König E., *Wilhelm Wundt*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1901.
- Konstańczak S., *Czy istnieje toruńska szkoła filozoficzna? Recepcja myśli Tadeusza Czeżowskiego i Henryka Elzenberga w powojennej filozofii polskiej*, [w:] *Filozofia – Etyka – Ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze*, pod red. P. Domeradskiego, A. Grzelińskiego, R. Wiśniewskiego, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.
- Konstańczak S., *Etyka niezależna w Polsce*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2019.
- Konstańczak S., *Karol Frenkel and the tradition of ethics*, „Ethics & Bioethics” 2022, Vol. 12, Issue 1-2.
- Konstańczak S., *Kazimierza Ajdukiewicza lwowskie wykłady z etyki*, „Galicja: Studia i Materiały” 2019, t. 5.
- Konstańczak S., *Pomiędzy tradycją a filozofią analityczną. Karola Frenkla (1891-1920) droga do etyki naukowej*, „Galicja. Studia i Materiały” 2022, nr 8.
- Konstańczak S., *Salomon Igel – zapomniany uczeń Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 2023, nr 3.
- Kotarbiński T., *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1915.
- Kronika Uniwersytetu Lwowskiego 1894/95-1897/98*, Nakładem Senatu Akademickiego c.k. Uniwersytetu Lwowskiego, Lwów 1899.
- Księga Adresowa Król. Stoł. Miasta Lwowa*, Wydawca: Franciszek Reichman, Lwów 1914.
- Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. M. Ostromecka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2001.
- Leśniewski S., *Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka*, „Przegląd Filozoficzny” 1913, nr 2-3.
- Łukasiewicz J., *Pamiętnik*, Wydawnictwo Semper, Warszawa 2013.
- Łukasiewicz J., Twardowski K., *Od tłumaczy*, [w:] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów 1905.
- Mahrburg A., *Teorya celowości ze stanowiska naukowego. Studium filozoficzne*, „Rozprawy historyczno-filozoficzne Akademii Umiejętności”, t. XXII, Kraków 1888.
- Müller J.G., *Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion*, Bahnmaier, Basel 1877.
- Nekrologia*, „Ruch Filozoficzny” 1920, nr 4-5.
- Organizacje*, „Ruch Filozoficzny” 1912, nr 7.

- Organizacye*, „Ruch Filozoficzny” 1912, nr 9.
- Organizacye*, „Ruch Filozoficzny” 1913, nr 8.
- Ossowska M., *Jakie zadania ma przed sobą badacz moralności*, „Kultura i Życie” 1937, nr 10.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1966.
- Ossowska M., *Pojęcie moralności*, „Wiadomości Literackie” 1928, nr 35.
- Pawłowski B., *250-lecie wszechnicy lwowskiej*, „Kurjer Warszawski” 1912, nr 146.
- Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie*, „Ruch Filozoficzny” 1920, nr 6.
- Program wykładów w półroczu zimowym 1915-1916*, Pierwsza Związkowa Drukarnia we Lwowie, Lwów 1915.
- Program wykładów w półroczu zimowym 1915-1916*, Pierwsza Związkowa Drukarnia we Lwowie, Lwów 1915.
- Proklamacja państwa polskiego*, „Kurjer Lwowski” 1916, nr 551.
- Redzik A., *Szkic z dziejów szkolnictwa wyższego we Lwowie*, „Niepodległość i Pamięć” 2006, nr 24.
- Redzik A., *Zarys historii Uniwersytetu Jana Kazimierza (perspektywa ustrojowa i uniwersytecka)*, [w:] *Academia miitans. Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie*, pod red. A. Redzika, Wydawnictwo Wysoki Zamek, Kraków 2017.
- Reinach T., *L'Empereur Claude et les antisémites alexandrins, d'après un nouveau papyrus*, A. Durlacher, Paris 1896.
- Reinach T., *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Ernest Leroux, Paris 1895.
- Schalit A., *Apion*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, eds. F. Skoilenik et al, Thomson – Gale, Detroit 2007.
- Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kurnatowski, PWN, Warszawa 1961.
- S.M., *Uczony w służbie codziennej (z powodu odczytu Kazimierza Twardowskiego ogłoszonego następnie drukiem „O patriotyzmie”)*, „Gazeta Wieczorna” 1919, nr 4966.
- Siódme sprawozdanie PTF we Lwowie*, „Ruch Filozoficzny” 1911, nr 4.
- Skwara T., *Józef Flawiusz – pośrednik między kulturami? O roli postaci historyka w trylogii „Wojna żydowska” Liona Feuchtwangera*, „Rocznik Komparatystyczny” 2014, vol. 5.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989.
- Sperling A.G., *Apion der Grammatiker und sein Verhältnis zum Judentum: ein Beitrag zu einer Einleitung in die Schriften des Josephus*, Programm des Gymnasiums zum heiligen Kreuz in Dresden, Lehman 1886.
- Spinoza B., *Etyka sposobem geometrycznym wyłożona*, przeł. A. Paskal, Skład Główny w Księgarni E. Wendego i S-ki, Warszawa 1888.
- Spis członków (PTF)*, „Ruch Filozoficzny” 1914, nr 3.
- Sprawa doktorska K. Frenkla*, Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 7, c. 1932.
- Stebnicka K., *Żydzi jako mniejszość w państwie rzymskim*, „Przegląd Historyczny” 2020, nr 4.
- Surman J., *Universities in Imperial Austria, 1848–1918. A Social History of a Multilingual Space*, Purdue University Press, West Lafayette 2019.
- Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielk. Księstwem Krakowskiem na rok 1900*, Nakładem C.K. Namiestnictwa, Lwów 1900.
- Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1901*, Nakładem C.K. Namiestnictwa, Lwów 1901.

- Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1910, Nakładem Prezydyum C.K. Namiestnictwa, Lwów 1910.
- Ślęczek-Czakon D., *O sposobach pojmowania moralności*, „Folia Philosophica” 1997, vol. 15.
- Twardowski K., *Die Universitat Lemberg. Materialien zur Beurteilung der Universitätsfrage zusammengestellt*, Selbstverlag des Verfassers, Wien 1907.
- Twardowski K., *Dzienniki*, t. 1-2, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997.
- Twardowski K., *Etyka*, oprac. R. Jadcak, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994.
- Twardowski K., *Etyka wobec teorii ewolucji*, [w:] tegoż, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Księgarnia „Książnica-Atlas”, Lwów 1927.
- Twardowski K., *Mysł, mowa i czyn*, cz. I, pod red. A. Brożek i J. Jadackiego, Copernicus Center, Kraków 2013.
- Twardowski K., *Mysł, mowa i czyn*, cz. II, pod red. A. Brożek i J. Jadackiego, Wydawnictwo naukowe Semper, Warszawa 2014.
- Twardowski K., *Ocena pracy dr Karola Frenkla „Sympatya i współczucie u Hume’a i Schopenhauera”*, Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 15, c. 727.
- Twardowski K., *O zadaniach etyki naukowej*, oprac. I. Dąmbskiej, „Etyka” 1973, t. 12.
- Twardowski K., *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927.
- Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
- Twardowski K., *Wykłady z etyki*, przygot. I. Dąmbska, „Etyka” 1971, t. 9.
- Twardowski K., *Wykłady z etyki*, przygot. I. Dąmbska, „Etyka” 1974, t. 13.
- Tyburski W., *Dyskusje wokół modelu etyki w polskiej filozofii przełomu XIX i XX wieku*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8.
- W sprawie Uniwersytetu Lwowskiego. Głos Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych*, Nakładem Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów 1908.
- Wiadomości wydawnicze*, „Ruch Filozoficzny” 1926/27, nr 7-10.
- Willrich H., *Caligula: Dritter Teil*, „Klio – Beiträge zur Alten Geschichte” 1903, vol. 3, z. 3.
- Wiśniewski R., *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1992.
- Witwicki W., *Kazimierz Twardowski. Epitafium*, „Polskie Archiwum Psychologii” 1937-1938, nr 1-4.
- Witwicki W., *Kazimierz Twardowski*, „Przegląd Filozoficzny” 1920 (Księga Pamiątkowa ku uczczeniu dwudziestopięcioletniej działalności nauczycielskiej na Katedrze Filozofii w Uniwersytecie Lwowskim Kazimierza Twardowskiego).
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Jak długo istniała szkoła lwowsko-warszawska*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 2.
- Woleński J., *Lwowsko-warszawska szkoła*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.
- Wundt W., *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart 1886.
- Wykłady. Odczyty. Referaty*, „Ruch Filozoficzny” 1920, nr 6.
- XXVII sprawozdanie z czynności wydziału Towarzystwa Historycznego we Lwowie tudzież Komitetu Redakcyjnego Kwartalnika Historycznego za rok 1913*, Nakładem Towarzystwa, Lwów 1914.

- Zakrzewski B., *Wizerunek Żydów, religii żydowskiej i powstania żydowskiego w piątej księdze Dziejów Tacyta*, „Offiona Historiae” 2019, nr 2.
- Zamojska D., *Akademicy i urzędnicy. Kształtowanie ustroju państwowych szkół wyższych w Polsce 1915-1920*, Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa 2009.
- Zbiór ustaw uniwersyteckich*, Nakładem C.K. Senatu Akademickiego, Lwów 1912.
- Zegzuła-Nowak J., *Postulat jasności w polemikach metafizycznych Kazimierza Twardowskiego*, „Analiza i Egzystencja” 2011, vol. 16.

Archiwalia

- Filozoficzne Archiwum Lwowskie w Warszawie (1887/1939), RKP-P-86-29.
- Materiały Archiwalne Tadeusza Czeżowskiego*, Archiwum UMK w Toruniu.
- Materiały Archiwalne Janiny i Tadeusza Kotarbińskich*, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie.
- Sprawa doktorska Tadeusza Kotarbińskiego*, Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 5, Eg. xp. 727.
- Materiały Archiwalne Karola Frenkla*, Lwowska Biblioteka UAN im. W. Stefanyka – Oddział Rękopisów, Fond 9 OH, № 101.
- Sprawa doktorska Karola Frenkla*, Państwowe Archiwum Obwodowe we Lwowie, Fond 26, Opis 5, Eg. xp. 379.
- Materiały Archiwalne Polskiego Towarzystwa Filozoficznego*, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF w Warszawie.
- Materiały Archiwalne Kazimierza Twardowskiego*, Archiwum Połączonych Bibliotek Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Warszawie.

INDEKS OSOBOWY

A

AJDUKIEWICZ Kazimierz 4, 7, 30, 31, 45, 71,
75, 79, 80, 102, 136, 141, 144, 151
ALEKSANDER MACEDOŃSKI 94
APION Gramatyk 82, 83, 85-97
ARYSTOTELES 71, 74, 111, 113
AUGUST III Sas 12
AUGUSTYN, św. 62

B

BAIN Alexander 147, 148
BŁACHOWSKI Stefan 30, 141, 142
BOROWSKI Marian 142
BRENTANO Franz 17, 23, 24, 37, 40, 42, 44, 45,
72, 100, 103, 129
BRIGIDO von Bresowitz Joseph 13

C

CHOMRAŃSKI Eugeniusz Władysław 146
CZEŻOWSKI Tadeusz 7, 18, 23, 135, 141, 142,
151

D

DĄBSKA Izydora 8, 20, 21, 23, 29, 30, 136, 160
DOMICEWICZ Stefan 80
DUDEK Joanna 159
DURR Ernst 27, 28
DZIEDUSZYCKI Wojciech 15

E

EINSTEIN Albert 131
ELZENBERG Henryk 53, 101
EPIKUR 113

F

FRANCISZEK Józef I Habsburg 15
FRENKEL Ludwik 139
FRENKEL Stefan 80, 140

G

GROMSKA Daniela 136
GROMSKI Edmund 140, 142
GUTSCHMID Alfred von 82

H

HALBAN Alfred 31
HEINRICH Władysław 102, 143
HOBBES Thomas 38, 48
HOMER 88, 89
HUME David 36, 38, 40-43, 45-64, 69, 72, 74,
75, 82, 100, 105, 161
HUTCHESON Francis 41, 42, 46

I

IGEL Salomon 47, 103, 104, 136

J

JADACKI Jacek Juliusz 24
JEDYNAK Stanisław 151
JONAS Hans 73
JORDAN Zbigniew Antoni 33, 159
JÓZEF Flawiusz (Flavius Iosephus) 81-97

K

KANT Immanuel 59, 60, 72, 132, 135, 156
KLEMENS XIII 12
KOTARBIŃSKA Janina
KOTARBIŃSKI Tadeusz 26, 34, 35, 39, 136, 137,
141, 142, 150, 151, 159
KUHN Thomas 131, 147

L

LEŚNIEWSKI Stanisław 28, 160
LIZYMACH 87, 92-94, 97
LOCKE John 41

Ł

ŁUKASIEWICZ Jan 23, 42, 142, 147, 160

M

MAHRBURG Adam 99
MANETON 87, 93, 96, 97
MARIA Teresa Habsburg 12
MEINONG Alexius 122
MILL John Stuart 42
MOJŻESZ 85, 93, 97
MOORE George Edward 76, 123, 131, 145, 147, 156
MRÓZ Tomasz 159
MÜLLER Johann Georg 80

N

NEWTON Izaak 131
NIESE Benedykt 82, 83

O

OSSOWSKA Maria 3, 6, 21, 76, 134, 146-150, 159

P

PIŁSUDSKI Józef 15
PLATON 34, 74, 76, 156, 159
PLINIUSZ Starszy 87
PLUTARCH z Cheronei 87
PTOLEMEUSZ Filometor 95

S

SCHOPENHAUER Arthur 39-43, 45-64, 68, 69, 72, 74-75, 82, 100, 105, 117, 121, 156, 161
SENEKA Lucjusz Anneusz 88
SEZOSTRIS (Senuseret II) 88
SHAFTESBURY Anthony Ashley 41, 46
SŁONIEWSKA Helena 30
SMITH Adam 46
SMOLKA Franciszek 108-110, 139-142, 147
SPENCER Herbert 42, 60, 124
SPINOZA Benedykt 46, 56, 102, 135, 136
SWIEŻAWSKI Stefan 98, 135

Ś

ŚCIEGIENNY Andrzej 131
ŚLĘCZEK-CZAKON Danuta 152
ŚWIĘTOCHOWSKI Aleksander 137, 148

T

TACYT 87,92
TOTMES 93
TWARDOWSKI Kazimierz 3-8, 11, 12, 15-25, 28-45, 47, 51, 63, 71, 72, 75-77, 79, 81, 84, 90, 98, 100-103, 105, 112, 129, 130, 132-137, 139, 141-146, 150, 151, 153, 159-162

W

WALLIS Mieczysław 151, 159
WARTENBERG Mściław 77, 79
WESPAZJAN 85
WESTERMARCK Edvard Aleksander 148
WITWICKI Władysław 18-20, 30, 136, 141, 142, 159, 160
WOLEŃSKI Jan 23, 162
WUNDT Wilhelm Maximilian 28, 99, 132

Z

ZAWIRSKI Zygmunt 33, 142
ZEGUŁA-Nowak Joanna 159

**BETWEEN TRADITION
AND ANALYTIC PHILOSOPHY.
KAROL FRENKEL'S SCIENTIFIC ETHICS PROJECT
(1891-1920)**

Summary

In the history of Polish culture a conviction seems to be dominating that philosophy which possessed scientific ambitions was initiated at the University of Lvov on 15 November 1895, when Kazimierz Twardowski was appointed at the chair there. This is the moment from which the history of the Lvov-Warsaw School begins, the most important centre of Polish science which went far beyond philosophy. Within a dozen or so years, Twardowski managed to create from scratch a scientific centre which had impact not only on the whole of Poland, but also on scholars from neighboring countries. This was possible because at that time he promoted a large group of doctors, who not only continued but above all creatively developed the programme that he popularized, i.e. the programme of making philosophy a strict science. His students conducted research in all areas of philosophy, including ethics. The first doctoral dissertation in ethics written under the supervision of Twardowski was defended in 1912. The next doctor who in July 1914 defended his dissertation on ethics was Karol Frenkel, now one of the least known students of Kazimierz Twardowski. He belonged to the first generation of representatives of the Lvov-Warsaw school, who created a modern centre of philosophical thought in Lvov, spreading its research and inspiration throughout Poland. The Twardowski School introduced a methodological programme in Polish philosophy that gave the entire school an analytic character. For this reason, Frenkel became a precursor of analytic ethics in Poland. In his scholarly work, one can notice the clash of the ethical tradition derived from religion with the desire to give ethics an exclusively scientific character. It also resulted from the external need to settle accounts with the religious tradition in which he had been raised. On this path, he received the support of Kazimierz Twardowski, who saw him as his potential successor, who could take over from him the classes in ethics carried out at the University of Lvov. Frenkel was perfectly prepared for this task, as he was fluent in several languages, thus he could simultaneously take advantage of the entire tradition of European ethical thought. As a result, in his doctoral dissertation he compared and analysed two different ethical systems: the one formulated by David Hume, and the

other authored by Arthur Schopenhauer, both of which sought determinants of human moral behavior in the affective sphere. These proposals turned out to be unsatisfactory for him, and hence he proposed his own solution which he derived from his own understanding of the concept of morality. Thus, he divided his doctoral dissertation into two independent parts: historical and analytic. In his proposal of scientific ethics, he used the achievements of modern logic and the theory of cognition, thanks to which his concept belonged in full to the trend of analytic philosophy. From today's perspective, it was the first attempt in Poland to formulate the concept of analytic ethics, which was also widely used by Maria Ossowska when writing her most important book entitled *Podstawy nauki o moralności* [*Fundamentals of the Science of Morality*].

Karol Frenkel, after receiving his doctorate in philosophy began working on another doctorate - in law. His dissertation entitled *Untersuchungen zu Flavius Josephus Schrift "Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ Αρχαιοῦτος"* was written in German, and its defense took place in 1919. Even the ongoing World War I, during which Frenkel was mobilised to the Austrian army, did not prevent the completion of his doctoral dissertation in law. His doctoral thesis in the history of law concerned the ancient dispute over the right of the Jewish people to participate equally in the economic and political life of the Roman Empire. The dispute was led by two prominent representatives of the intellectual elite of the time, on the part of Greek culture, Apion the Grammarian, and Josephus on the Jewish side. In particular, the right of Jews to freely profess their religion and their own and separate legal jurisdiction were particularly at stake. Unfortunately, the doctoral dissertation in law has survived only in part – it lacks the beginning and end, which is why a full reconstruction of its content is basically impossible today.

At the same time, Frenkel was preparing his first book which he titled *O pojęciu moralności* [*On the Concept of Morality*]. It was an extension and update of the theses presented in the analytic part of the doctoral dissertation in philosophy. He presented individual parts of the planned book at meetings of the Polish Philosophical Society. In the first place, he presented a lecture entitled *O przedmiocie oceny etycznej* [*On the Subject of Ethical Evaluation*], which was of key importance for the entire book. Therein he made an attempt to reconcile assessments functioning in everyday speech with scientific language. As he died prematurely at the age of only 29, the editing of the book was completed by Franciszek Smolka, who was financially and organisationally supported by groups of numerous friends and the family of the deceased. The book entitled *O pojęciu moralności* [*On the Concept of Morality*] was published only a few years after Frenkel's death, which meant that it did not gain such an echo in the community of Polish philosophers as it deserved. It was only Maria Ossowska, while preparing her fundamental work *Podstawy nauki o moralności* [*Fundamentals of the Science of Morality*] who drew attention to the pioneering and insightful nature of the ethical analyses carried out by Frenkel.

Since Frenkel defended his doctoral dissertation just before the outbreak of World War I, and died during the Spanish flu epidemic immediately after the end of the war, i.e. at the moment when Lvov was just being incorporated into the reviving Polish state, his scholarly achievements were forgotten for many years. He was certainly pre-disposed to play a significant role in Polish philosophy, as he also intended to establish the Society for the Promotion of Ethical Culture.

In his book, the author restores Frenkel's creative output to the history of Polish science and attempts at reconstructing the intellectual path that led him to formulate his own proposal of analytic ethics.

Translated by Anna Małecka

SPIS TREŚCI

Wstęp	3
-------------	---

ROZDZIAŁ 1. KAROL FRENKEL A SZKOŁA LWOWSKO-WARSZAWSKA

1.1. Lwów jako miasto akademickie w Królestwie Galicji i Lodomerii	11
1.2. Formowanie się szkoły lwowsko-warszawskiej.	17
1.3. Karol Frenkel na Uniwersytecie we Lwowie	26

ROZDZIAŁ 2. DROGA KAROLA FRENKLA DO WŁASNEGO SYSTEMU ETYCZNEGO

2.1. Karol Frenkel a Kazimierz Twardowski	33
2.2. Rozprawa doktorska z filozofii <i>Sympatya i współczucie u Hume'a i Schopenhauera</i>	45
2.2.1. Część historyczna dysertacji doktorskiej Karola Frenkla.	46
2.2.2. Część analityczna dysertacji doktorskiej Karola Frenkla	64
2.2.3. Obrona doktoratu	77
2.3. Rozprawa doktorska z prawa <i>Untersuchungen zu Flavius Josephus Schrift „Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ Αρχαιοτήτος”</i>	79

ROZDZIAŁ 3. EWOLUCJA STANOWISKA ETYCZNEGO KAROLA FRENKLA

3.1. W stronę etyki naukowej	99
3.2. O przedmiocie oceny etycznej.	105
3.3. Przedmiot etyki – definiowanie pojęcia moralności	108
3.4. Problem statusu wartości.	126
3.5. Pomiędzy tradycją a etyką analityczną	129

ROZDZIAŁ 4. IN MEMORIAM

4.1. Inicjatywa społeczna upamiętnienia dorobku naukowego Karola Frenkla	139
4.2. Recepcja poglądów etycznych Karola Frenkla	145
4.3. Post scriptum	153
Zakończenie	159
Bibliografia	163
Indeks osobowy	169
Summary	171



Profesor Konstańczak w swej monografii nie ograniczył się tylko do prostego przedstawienia życiorysu i poglądów Frenkla. Z uwagi na brak pełnych materiałów biograficznych, niedoprecyzowanie po części myśli Frenkla i zagubienie części jego notatek [...] obszerne analizy faktografii życiowej i filozoficznej twórczości lwowskiego myśliciela mają często charakter rekonstrukcyjny i interpretacyjny, co stanowi niewątpliwą zaletę opiniowanej pracy. Ponadto sylwetka Frenkla została w monografii przedstawiona na szerokim tle historycznym i szczególnie teoretycznym, z odwoływaniem się do innych filozofów, z dorobku których korzystał (z ważniejszych to: F. Brentano, D. Hume, I. Kant, K. Twardowski, A. Schopenhauer) i których inspirował (T. Kotarbiński, M. Ossowska i środowisko szkoły lwowsko-warszawskiej). Ważne jest też zestawienie wcześniejszego nieco projektu etyki analitycznej G. Moore'a z etyką Frenkla.

Z recenzji wydawniczej prof. dra hab. Leszka Gawora



ISBN 978-83-7842-574-8