KARTO-TEKA GDAŃSKA

Nr 2(7) 2020
ISSN 2545-2231
Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne

Drogi filozofii w odradzającej się Polsce (1897–1939)

pod redakcją naukową Zbyszka Dymarskiego i Marii Urbańskiej-Bożek

W NUMERZE

- Marek Nowak OP, Mistyka Jana Władysława Dawida – zerwanie czy ciągłość?
- Jan Skoczyński, Marian Zdziechowski – literaturoznawca i filozof
- Maciej Dombrowski, Stanisław Ignacy Witkiewicz – filozof realizmu cielesnego
- Romuald Piekarski, Uwagi o współmierności i mieszaniu się cywilizacji w myśli Feliksa Konecznego
- Michał Woroniecki, Henryk Elzenberg (1887–1967) Zarys biografii i poglądów

KARTO-TEKA GDAŃSKA

Nr 2(7)/2020 ISSN 2545-2231

RADA NAUKOWA
prof. dr hab. Elżbieta Adamiak, Uniwersytet w Koblencji-Landau, Niemcy
ks. prof. dr hab. Maciej Bała, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
prof. Gunnar Heinsohn, Uniwersytet w Bremen, Niemcy oraz NATO Defense College (NDC/Rzym) Włochy
prof. dr hab. Elżbieta Jung, Uniwersytet Łódzki, Polska
o. prof. zw. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP, Papieska Akademia Teologiczna, Polska
prof. dr hab. Józef Majewski, Uniwersytet Gdański, Polska
prof. dr hab. András Nagy, Uniwersytet w Veszprém, Węgry
prof. dr hab. Jacek Aleksander Prokopski, Politechnika Wrocławska, Polska
prof. zw. dr hab. Jan Skoczyński, Uniwersytet Jagielloński, Polska
prof. dr hab. Tomas Sodeika, Uniwersytet Wileński, Litwa
ks. prof. dr hab. Grzegorz Szamocki, Uniwersytet Gdański, Polska
prof. zw. dr hab. Karol Toeplitz, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Polska
prof. zw. dr hab. Jacek Wojtysiak, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
prof. dr hab. Wojciech Żełaniec, Uniwersytet Gdański, Polska

REDAKCJA
Maria Urbańska-Bożek – redaktor naczelna
Krystyna Bembennek, Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz, Szymon Dąbrowski,
Zbyszek Dymarski, Małgorzata Obrycka

REDAKCJA NAUKOWA BIEŻĄCEGO NUMERU
Zbyszek Dymarski, Maria Urbańska-Bożek

RECENZENCI STALI
prof. UG dr hab. Hieronim Chojnacki, prof. UG dr hab. Zbigniew Kaźmierczyk
prof. UG dr hab. Romuald Piekarski, dr Marek Fota

REDAKCJA JĘZYKOWA
Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz – język angielski
Maria Urbańska-Bożek – język polski

Lista recenzentów poszczególnych numerów "Karto-Teki Gdańskiej" znajduje się na stronie czasopisma

Czasopismo wydawane jest na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa
Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe

SKŁAD I ŁAMANIE TEKSTU
Jerzy W. Wołodźko

Publikacja powstała dzięki wsparciu finansowemu
Państwa Andrzeja i Julii Urbańskich oraz Józefa K.

WYDAWCA
Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
ul. Lendziona 8/1A
80-264 Gdańsk
https://www.ptft.pl/
e-mail: towarzystwo@ptft.pl

KARTO-TEKA GDAŃSKA

Nr 2(7) 2020

DROGI FILOZOFII W ODRADZAJĄCEJ SIĘ POLSCE (1897–1939)

SPIS TREŚCI

Zbyszek Dymarski, Maria Urbańska-Bożek
Stan i rozwój instytucji filozoficznych w Polsce w latach 1897–1939 3

ARTYKUŁY

Marek Nowak OP
Mistyka Jana Władysława Dawida – zerwanie czy ciągłość? 11

Jan Skoczyński
Marian Zdziechowski – literaturoznawca i filozof 37

Maciej Dombrowski
Stanisław Ignacy Witkiewicz – filozof realizmu cielesnego 49

Romuald Piekarski
Uwagi o współmierności i mieszaniu się cywilizacji w myśli Feliksa Konecznego 61

Michał Woroniecki
Henryk Elzenberg (1887–1967). Zarys biografii i poglądów 80

VARIA

Jerzy Prokopiuk
Słabość i moc myślenia. Część 1 90

Henryk Elzenberg
Love 112

RECENZJE I POLEMIKI

Natalia Marcinowska
Inny. Eseje o spotkaniu – czy Tischner wciąż ten sam? 126

Joanna Janicka
Po co recenzji tytuł? 132

Michał Wróblewski
O wierze sztucznej i zjełczałej 135

Szymon Dąbrowski
Spór do dziś aktualny 138

SPRAWOZDANIA

Zbyszek Dymarski, Maria Urbańska-Bożek
Sprawozdanie z działalności Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego za rok 2020 143

No 2(7) 2020

PATHS OF THE PHILOSOPHY IN REBORN POLAND (1897–1939)

TABLE OF CONTENTS

Zbyszek Dymarski, Maria Urbańska-Bożek
State and Development of the Philosophical Institutions in Poland in the Years 1897–1939 3

ARTICLES

Marek Nowak OP
The Mysticism of Jan Władysław Dawid – a Break or Continuity? 11

Jan Skoczyński
Marian Zdziechowski – a Literary Scholar and Philosopher 37

Maciej Dombrowski
Stanisław Ignacy Witkiewicz – the Philosopher of Bodily Realism 49

Romuald Piekarski
Notes on the Origin and Essence of the Theory of Civilization by Feliks Koneczny 61

Michał Woronieck
Henryk Elzenberg (1887–1967). A Brief Outline of his Biography and Views 80

VARIA

Jerzy Prokopiuk
The Power and Weakness of Thinking. Part 1 90

Henryk Elzenberg
Love 112

REVIEWS AND POLEMICS

Natalia Marcinowska
The Other. Essays about the Encounter – is Tischner Still the Same? 126

Joanna Janicka
Why Title a Review? 132

Michał Wróblewski
About an Artificial and Rancid Faith 135

Szymon Dąbrowski
The Dispute which is Still Alive 138

Zbyszek Dymarski, Maria Urbańska-Bożek
The Activity Report of the Pomeranian Philosophical and Theological Society for the Year 2020 143

Zbyszek Dymarski
Maria Urbańska-Bożek

Uniwersytet Gdański
Instytut Badań nad Kulturą
https://orcid.org/0000-0002-3637-2661
Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
https://orcid.org/0000-0003-0016-602X

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 3–9
http://karto-teka.ptft.pl/

Stan i rozwój instytucji filozoficznych w Polsce w latach 1897–1939

Już u schyłku XIX wieku polska filozofia – mimo że Polska w owym czasie jako byt państwowy nie istniała – zaczyna organizować się i tworzyć własne niezależne struktury. Tak więc, gdy przychodzi niepodległość (a właściwie zostaje ona wywalczona), polska myśl filozoficzna ma już pewne podstawy do rozwoju.

Ukazują się dwa filozoficzne periodyki, dostępne są polskie tłumaczenia dzieł najważniejszych europejskich myślicieli, działają towarzystwa naukowe, w których polscy filozofowie mogą się organizować i prowadzić działalność wykładową poza uczelnianymi strukturami.

Dzieje się to w dużej mierze za sprawą kilku osób, które rozumieją, że filozofia, by się rozwijać, potrzebuje nie tylko zapału, talentu i dużego wkładu pracy intelektualnej swoich pasjonatów, ale także instytucjonalnych i materialnych warunków. Wśród tych, którzy kładli fundamenty pod rozwój polskiej filozofii, wymienić należy Władysława Weryhę, Kazimierza Twardowskiego, Henryka Struvego, Adama Mahrburga i Jana Łukasiewicza.

Do roku 1919 filozofia była wykładana na dwóch uniwersytetach – w Krakowie i we Lwowie. Na Uniwersytecie Jagiellońskim zajęcia prowadzili między innymi Stefan Pawlicki, Stanisław Smolka, Michał Bobrzyński, Marian Zdziechowski, Władysław Heinrich. Natomiast we Lwowie, gdzie znaczącym wydarzeniem było objęcie katedry filozofii w 1895 roku przez Kazimierza Twardowskiego, wykładali Jan Łukasiewicz, Stanisław Leśniewski, Tadeusz Kotarbiński, Mścisław Wartenberg, Julian Leopold Ochorowicz, Jan Bołoz-Antoniewicz, Aleksander Skórski, Wojciech Dzieduszycki, by wymienić tych kilka nazwisk. W interesujący sposób filozofowało wielu myślicieli, dla których filozofia była ważną, ale nie jedyną formą aktywności intelektualnej. Mamy tu na myśli tak niezwykłe osoby jak Edward Abramowski, Jan Władysław Dawid, Ludwik Krzywicki, Stanisław Brzozowski czy Marian Smoluchowski[1].

W 1897 roku zaczął wychodzić „Przegląd Filozoficzny", pierwsze filozoficzne pismo. Jego twórcami byli Władysław Weryho[2] oraz

[1] W roku 2020 ukazała się książka Jana Grzanki, w której Autor odsłania te wątki i aspekty myślenia polskiego fizyka, które mają charakter filozoficzny. Zob. J. Grzanka, *Między fizyka a filozofią. Filozofia przyrody i filozofia nauki w pismach Mariana Smoluchowskiego*, Kraków 2020.

[2] Czytelnika zainteresowanego biografią i działalnością Władysława Weryhy odsyłamy do pracy R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Historia*

Kazimierz Twardowski[3]. Punktem odniesienia, a właściwie wzorem dla „Przeglądu Filozoficznego" miał być – wydawany przez Theodule'a Ribota od 1876 roku we Francji – „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger". W liście z 10 marca 1897 roku Weryho pisał do Twardowskiego: „W ogóle za wzór służy mi «Revue Philosophique», które oznacza swoje stanowisko, jako krytyczno-naukowe i uwzględniające wszystkie kierunki za wyjątkiem teologicznego"[4]. Kwartalnik, którego redaktorem naczelnym był Weryho, w swoim programie nawiązywał do idei bliskich również Kazimierzowi Twardowskiemu. Środowisko naukowe zogniskowane wokół nowo utworzonego periodyku pragnęło filozofować w ścisłym powiązaniu z osiągnięciami nauk szczegółowych. W związku z tym uważali, że dużą wagę przywiązywać należy do refleksji epistemologicznej. „Przegląd" dystansował się od pozytywizmu, choć w jakimś stopniu do niego nawiązywał, na przykład wysoko stawiając kwestię naukowości filozofii[5].

Adam Mahrburg, jeden z liderów pierwszego okresu działalności „Przeglądu", uznał, że wypracowanie teorii filozofii jest naczelnym i głównym zadaniem filozofii. Istotną cechą programu uczynił nowokrytycyzm i ewolucjonizm[6]. Ten pierwszy nawiązywał „do kantowskiej teorii poznania; pytania o aprioryczne i aposterioryczne pierwiastki wiedzy, o to jak możliwa jest nauka"[7]. Co do drugiego wyróżnika, to miał on być uzupełnieniem dla nowokrytycyzmu. Ewolucjonizm zaś charakteryzować się powinien przekonaniem o zmienności rzeczywistości jako takiej, czyli wiarą w nieustającą transformację czy też metamorfozę stanów wszechświata. Zmiany te miałyby odznaczać się specyfikacją mechaniczną i przyczynowo-immanentną, czyli przyczyn tych zmian należy upatrywać w nich samych. Ostatnia cecha ewolucjonizmu – jak przekonywał Władysław Kozłowski w 4 numerze „Przeglądu Filozoficznego"[8] – miała się sprowadzać do finalizmu: istnieje kierunek zmian zachodzących w świecie. Te wstępne założenia ideowe – odcięcia się od filozofii spirytualistyczno-mistycznych, Nietzscheańskiego indywidualizmu, filozofii czynu i modernizmu – były nie do utrzymania w dłuższej perspektywie. Na łamach periodyku wywiązała się dyskusja na temat rozumienia filozofii, kierunku jej rozwoju, roli i metod, jakie powinny być stosowane przy jej uprawianiu. Stało się to za przyzwoleniem samego redaktora naczelnego – Władysława Weryhy – który podał „hasło tolerancji dla różnych przekonań"[9]. Obrońcami innej wizji filozofii niż naukowa byli między innymi Maurycy Straszewski, Maria Przewózka, Stanisław Brzozowski.

Dla Weryhy istotne było, by wokół pisma zgromadzić filozoficznie myślącą, polską inteligencję. Zabiegał o zaprezentowanie światu oryginalnego charakteru polskiej nauki

wielkiej symbiozy – „Przeglądu Filozoficznego" z „Ruchem Filozoficznym", w: *Korespondencja Władysława Weryhy z Kazimierzem Twardowskim*, listy przepisali, opracowali oraz wstępem poprzedzili R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Kęty 2017, s. 15–293.

3 O wkładzie Kazimierza Twardowskiego w powstanie pisma pisał między innymi Ryszard Jadczak, *Jak powstawał „Ruch Filozoficzny"*, w: „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia" 1991, nr 13, s. 37–48, ale również R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Historia wielkiej symbiozy*, dz. cyt., s. 15–292. Zob. ponadto *Korespondencję Władysława Weryhy z Kazimierzem Twardowskim*, dz. cyt., s. 296–777.

4 R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Historia wielkiej symbiozy*, dz. cyt., s. 66.

5 Por. S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 57.

6 Por. tamże, s. 59.

7 Tamże, s. 60

8 Por. W. M. Kozłowski, *Ewolucja jako ogólna metoda stawania się*, „Przegląd Filozoficzny" 1902, nr 4, s. 369; S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, dz. cyt., s. 60.

9 Tamże, s. 67.

oraz o popularyzację filozofii wśród młodzieży akademickiej. Tematyka artykułów – pomimo deklaracji o krytyczno-naukowej linii pisma – była różnorodna. I tak, obok publikacji poświęconych historii filozofii oraz (mniej lub bardziej krytycznych) omówień jej ówczesnych nurtów[10], zamieszczane były teksty dotyczące psychologii eksperymentalnej i teoretycznej.

Warto dodać, że pod patronatem „Przeglądu" wydawane były serie wydawnicze dzieł oryginalnych, np. Adama Mickiewicza, Józefa K. Potockiego, Wincentego Lutosławskiego, Władysława M. Kozłowskiego, Władysława Heinricha, Józefy Kodisowej. Powstały polskie przekłady dzieł takich autorów jak Emil Raymond Du Bois, Ernst Mach, Herman Ludwig von Helmholtz, Harald Høffding, Theodor Gomperz, Walter Sheldon, Theodule Ribot, Arthur Schopenhauer, Georg Simmel, by wymienić tylko niektóre nazwiska. Ponadto utworzono serie wydawnicze. W ramach serii „Filozofia Nowokrytyczna" ukazały się dzieła Richarda Avenariusa, Wilhelma Wundta czy Hansa Vaihingera. Z kolei w „Bibliotece Neoscholastycznej" publikowano teksty Désiré'a Merciera, a w serii „Filozofia Praktyczna" wyszły książki Williama Jamesa, Richarda Cabota i Teobalda Zieglera[11].

W roku 1910 Twardowski w porozumieniu z Weryhą powołał do życia we Lwowie nowe pismo – „Ruch Filozoficzny". Pierwszy numer „Ruchu" zszedł z prasy drukarskiej 13 stycznia 1911 roku[12].

Redaktorem naczelnym „Przeglądu Filozoficznego", po śmierci Weryhy w 1916 roku, został Jan Łukasiewicz[13], który pełnił tę funkcję do 1919 roku. Po nim stery zarządzania kwartalnikiem przejął Marian Borowski (1919–1923), prawnik i filozof[14]. Następnie stanowisko redaktora naczelnego „Przeglądu" objął Władysław Tatarkiewicz.

W roku 1904 powstało, i tym razem za sprawą Kazimierza Twardowskiego, Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie. Z kolei w 1907 roku w Warszawie, Władysław Weryho powołał Polskie Towarzystwo Psychologiczne. Oba towarzystwa skupiały największe postaci świata polskiej nauki.

W roku 1915 z inicjatywy Weryhy uformował się Warszawski Instytut Filozoficzny. W jego skład wchodzili oprócz wspomnianego Weryhy – Tadeusz Kotarbiński jako bibliotekarz, Władysław Tatarkiewicz jako skarbnik, Jan Łukasiewicz jako zastępca prezesa zarządu oraz Kazimierz Twardowski. Wśród zadań, jakie postawił sobie zarząd Instytutu, było wprowadzenie filozofii polskiej „na pole wszechświatowe" i wywalczenie dla niej należnego miejsca[15]. Dlatego jednym z narzędzi, umożliwiających urzeczywistnienie planu

10 R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Historia wielkiej symbiozy*, dz. cyt., s. 67–68.

11 Szczegółowo na ten temat zob. tamże, s. 98–99.

12 Zob. tamże, s. 179–227. W Polsce w okresie międzywojennym powstało wiele nowych czasopism. Poza tymi dwoma wiodącymi periodykami warto przywołać dwa inne tytuły. Pierwszym z nich był „Kwartalnik Filozoficzny", który powstał w roku 1922 w Krakowie, pod redakcją Władysława Heinricha. Natomiast w 1935 roku Twardowski wraz z Kazimierzem Ajdukiewiczem i Romanem Ingardenem założyli obcojęzyczne „Studia Philosophica"; zob. S. Borzym, *Filozofia międzywojenna (1918–1939). Przegląd stanowisk* [Aneks], w: *Zarys dziejów filozofii polskiej (1815–1918)*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 513–514.

13 Jan Łukasiewicz, w rządzie Jana Ignacego Paderewskiego, objął tekę Ministra Wyznań i Oświecenia Publicznego. W 1923 roku został rektorem Uniwersytetu Warszawskiego i wówczas postanawia powołać na stanowisko redaktora naczelnego „Przeglądu" Władysława Tatarkiewicza. Więcej na ten temat: R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Biografia Władysława Tatarkiewicza. Część pierwsza. Lata 1886–1939*, w: W. Tatarkiewicz, *Dzienniki*, t. 1: *Lata 1944–1960*, przepisali, wstępem i biografią filozofa poprzedzili R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Kęty 2019, s. 188.

14 Zob. więcej na temat biografii i myśli Mariana Borowskiego w: D. Barbaszyński, *Odkrywanie struktur rzeczywistości. Problemy filozofii całości w poglądach Mariana Borowskiego*, Olsztyn 2012.

15 R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Historia wielkiej symbiozy*, dz. cyt., s. 274.

umiędzynarodowienia polskiej myśli filozoficznej, było ustalenie i opracowanie polskiej terminologii filozoficznej. Hasła do nowo tworzonego słownika filozoficznego opracowywano na poszczególnych posiedzeniach Towarzystwa[16]. Innym polem aktywności członków Instytutu było redagowanie „Biblioteki Klasyków", w której ukazały się polskie tłumaczenia dzieł Giambattisty Vica, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Barucha Spinozy, Georga Wilhelma Hegla, Immanuela Kanta, Arystotelesa czy Juliena Offray'a la Mettriego[17].

W 1927 roku Władysław Tatarkiewicz wspominał:

> Polskie Towarzystwo Psychologiczne i Warszawski Instytut Filozoficzny – uchwaliły, że połączą się ze sobą. Z połączenia ich powstało Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne, którego przewodniczącym został i pozostał dotychczas Kotarbiński. Było ono odtąd naczelną instytucją filozoficzną Warszawy, objęło też wydawnictwo „Przeglądu" i Biblioteki Klasyków[18].

Do roku 1915 na ziemiach polskich funkcjonowały tylko dwa (oba w zaborze austro-węgierskim) ośrodki akademickie: Uniwersytet Lwowski i Uniwersytet Jagielloński. Na pierwszym z nich prym wodził Kazimierz Twardowski, na drugim Władysław Heinrich. W 1915 roku działalność wykładową wznowiono na Uniwersytecie Warszawskim. Został on powołany jako instytucja zatwierdzona prawnie – przez niemieckiego okupanta – aktem nominacyjnym ze statusem tymczasowym[19].

Po odzyskaniu niepodległości w 1919 roku na Uniwersytecie Warszawskim powstały trzy katedry filozofii. Jedną jednak postanowiono oddać filozofom-matematykom; objął ją Stanisław Leśniewski. Dwie pozostałe przeszły w ręce Jana Łukasiewicza oraz Tadeusza Kotarbińskiego. Katedrę otrzymał też Władysław Witwicki. I chociaż nominalnie była to katedra psychologii, miała ona w dużej mierze charakter filozoficzny. Po pierwsze ze względu na to, iż wówczas psychologia była (nie tak jak współcześnie) integralną częścią filozofii, po drugie ze względu na osobę Władysława Witwickiego[20]. Co znamienne, na wszystkie katedry profesorów mianowano z polecenia Kazimierza Twardowskiego. On sam również kilkukrotnie otrzymywał propozycję objęcia katedry filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, jednak nigdy nie zdecydował się na opuszczenie Uniwersytetu Lwowskiego.

Filozofię wykładano także na ponownie otwartym w 1919 roku, Uniwersytecie im. Stefana Batorego w Wilnie. Zajęcia prowadzili tu między innymi: Marian Zdziechowski (1919–1932), Ferdynand Ruszczyc – malarz i pedagog (1919–1932), Feliks Koneczny – twórca teorii cywilizacji (1919–1929), Stanisław Kościałkowski – historyk (1919–1939), Marian Massonius – filozof i psycholog (1919–1939) i wreszcie Wincenty Lutosławski (1919–1929) oraz Władysław Tatarkiewicz (1919–1921)[21]. Z Wilnem związany był również Henryk Elzenberg, który pracował na tamtejszym uniwersytecie na stanowisku adiunkta w latach

16 Szerzej na ten temat zob. tamże, s. 274–276.
17 Tamże, s. 276.
18 W. Tatarkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie. „Przegląd Filozoficzny" i filozoficzne towarzystwa*, „Przegląd Filozoficzny" 1948, R. 44, z. 1–3, s. 12.
19 R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Biografia Władysława Tatarkiewicza. Część pierwsza. Lata 1886–1939*, dz. cyt., s. 95.
20 Na temat powołania nowego składu profesorów UW czytaj tamże, s. 119–133.
21 W. Tatarkiewicz, *Zapiski do autobiografii*, w: T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Warszawa 2011, s. 199. W nawiasach podaliśmy lata, w których uczeni prowadzili zajęcia na Uniwersytecie Wileńskim.

1936–1939. Wcześniej wykładał na Uniwersytecie Warszawskim (1927–1937)[22].

Czwartym, działającym w dwudziestoleciu międzywojennym uniwersytetem, był utworzony w 1920 roku Uniwersytet Poznański. Powstał on na bazie Wszechnicy Piastowskiej[23]. Pierwszym jego rektorem został Heliodor Święcicki. W owym czasie wykładali tu Jan Stanisław Bystroń (1919–1925) – etnograf i socjolog; Michał Sobeski (1919–1939) – filozof, krytyk teatralny i publicysta; Stanisław Dobrzycki (1919–1925) historyk literatury, slawista; Feliks Szczęsny Dettoloff (1919–1939) – historyk sztuki; Adam Kleczkowski (1919–1933) – językoznawca i germanista; Florian Znaniecki (1920–1939) – filozof i socjolog; Adam Żółtowski (1920–1933) – filozof. W latach 1921–1923 w Poznaniu wykładał również Władysław Tatarkiewicz[24]. I choć nie wszyscy z wymienionych byli z wykształcenia filozofami, to jednak siłą rzeczy, w tamtym czasie, socjolodzy, historycy sztuki, literaturoznawcy czy filologowie w dużej mierze posługiwali się kategoriami filozoficznymi i do filozofii się odnosili.

Przywołać w tym miejscu należy również Katolicki Uniwersytet Lubelski powołany w 1918 roku z inicjatywy ks. Idziego Radziszewskiego[25]. Wykładali tu między innymi Jacek Woroniecki OP, ks. Józef Pastuszka, ks. Antonii Szymański oraz wspomniany ks. Idzi Radziszewski. Na lubelskiej uczelni, przed wybuchem II wojny światowej, nie udało się otworzyć Wydziału Filozofii. Jednak zajmowano się nią w ramach Wydziału Nauk Humanistycznych.

Instytucją naukową, która w swych murach gromadziła ludzi o zainteresowaniach filozoficznych, była Wolna Wszechnica Polska, „rodzaj prywatnej szkoły wyższej". Tu wykładali Józefa Kodisowa, zainteresowana empiriokrytycyzmem, Adam Zieleńczyk – uczeń Windelbanda, historyk filozofii – Ignacy Halpern-Myślicki, dalej Stefan Rudniarski i Władysław Spasowski – sympatycy materializmu dialektycznego i marksizmu oraz Sergiusz Hessen – filozof wychowania[26].

Do przedstawicieli polskiej filozofii interesującego nas tu okresu, reprezentujących bogaty i oryginalny dorobek rodzimej myśli humanistycznej, zaliczyć należy również takie postaci – tworzące i działające poza strukturami uniwersyteckimi – jak Stanisław Ignacy Witkiewicz (pisarz, malarz, filozof, teoretyk sztuki)[27], Stanisław Przybyszewski (teoretyk sztuki, dramaturg i powieściopisarz)[28], wspomniany już Stanisław Brzozowski (filozof, publicysta i krytyk literacki)[29], Stefan Szuman (psycholog, pedagog, filozof, lekarz, malarz i poeta)[30], Bolesław Miciński (poeta, krytyk i filozof)[31],

22 Zob. online: <http://elzenberg.pl/>; [dostęp: 23.12.2020].

23 Pierwsze starania na rzecz powstawia uniwersytetu w Poznaniu podjął hr. August Cieszkowski. Więcej na temat historii powstania uniwersytetu w Poznaniu czytaj: A. Gulczyński, *Wszystkie drogi prowadzą do Wszechnicy Pistowskiej*, w: *Vivat Academia! 400 lat tradycji akademickich Poznania, materiały Konferencyjne Centrum Turystyki Kulturowej TRAKT*, Poznań 2012 oraz R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Biografia Władysława Tatarkiewicza. Część pierwsza. Lata 1886–1939*, dz. cyt., s. 166–167.

24 Potem przeniósł się na Uniwersytet Warszawski. Zob. tamże, s. 178–187.

25 Zob. więcej S. Janeczek, *Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską. Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita*, „Studia z Filozofii Polskiej" 13(2018), s. 85–110.

26 S. Borzym, *Filozofia międzywojenna (1918–1939). Przegląd stanowisk*, dz. cyt., s. 526–527.

27 Zob. A. Sebesta, *Witkiewicz Stanisław Ignacy* (hasło), w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich XX wieku*, red. J. Szmyd, Kraków 2000, s. 393–396.

28 Zob. taż, *Przybyszewski Stanisław* (hasło), w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich XX wieku*, dz. cyt., s. 296–298.

29 Zob. R. Padoł, *Brzozowski Stanisław Leopold Leon* (hasło), w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich XX wieku*, dz. cyt., s. 45–49.

30 Zob. J. Szmyd, *Szuman Stefan* (hasło), w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich XX wieku*, dz. cyt., s. 344–351.

31 Zob. B. Truchlińska, *Miciński Bolesław* (hasło), w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich XX wieku*, dz. cyt., s. 226–230 oraz H. Micińska-Kenarowa, *Długi wdzięczności*, Warszawa 2003 i K. Régamey, *Bolesław*

Leon Chwistek (twórca filozoficznej koncepcji wielości rzeczywistości, malarz, literat i publicysta)[32] i wielu, wielu innych.

Bieżący numer „Karto-Teki Gdańskiej" poświęcony został filozofii polskiej w latach 1997–1939. Pierwsza z dat wiąże się z narodzinami „Przeglądu Filozoficznego", rozpoczynającego naszym zdaniem ten etap rozwoju polskiej filozofii, który wyróżnia się systemowym tworzeniem struktur i instytucji, stwarzających warunki dla powstawania polskich szkół filozoficznych oraz rozwoju wybitnych osobowości naukowych, wywodzących się z tych ośrodków. W roku 1939 gwałtownie kończy się etap wzrostu i rozwoju; wojna uniemożliwia działalność polskich uniwersytetów i instytucji naukowych.

W interesującym nas okresie myśl filozoficzna rozwijała się w ramach różnych nurtów, trudno przeto o jakiś jej jednolity obraz. Siła tej filozofii tkwi bowiem „nie tyle w doktrynach […] – pisał Stanisław Borzym – ile w odkrywaniu coraz to nowych ścieżek myśli, w odsłanianiu zaskakujących i inspirujących widoków"[33] oraz wątków. My właśnie do takich wątków chcielibyśmy nawiązać, choć mamy świadomość, że to nie pierwsze nawiązanie. Warto jednak przypominać filozofie, które w sposób szczególny odznaczają się głębią refleksji, oryginalnością, a nawet wizjonerstwem, zapowiadając przyszłe kierunki rozwoju myślenia (Feliks Koneczny, Stanisław Ignacy Witkiewicz), wieszcząc upadek pewnych idei i przyszłych katastrof (Marian Zdziechowski) lub rozwijając w ciekawy sposób własną twórczość i działalność społeczną, oświatową, pedagogiczną i filozoficzno-religijną (Jan Władysław Dawid) czy w dziedzinach takich jak aksjologia, kultura, etyka, religia (Henryk Elzenberg).

Zaproszenie do współpracy nad tematem bieżącego numeru przyjęli prof. Jan Skoczyński, historyk filozofii, autor książek i artykułów poświęconych myśli Mariana Zdziechowskiego; o. prof. Marek Nowak OP, który w swoim tekście polemizuje z przyjętą powszechnie tezą – poglądem, że Jan Władysław Dawid po tragicznej śmierci swojej żony dokonał radykalnej zmiany poglądów i stał się zwolennikiem pozakonfesyjnej mistyki. Prof. Maciej Dombrowski pisze o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu w kontekście rozwijanego przez Witkacego monadyzmu biologicznego. Prof. Romuald Piekarski poświęca tekst teorii cywilizacji Feliksa Konecznego, z kolei dr Michał Woroniecki skupia się na biografii Henryka Elzenberga oraz głównych założeniach jego poglądów aksjologicznych.

W aktualnym numerze „Karto-Teki" zrezygnowaliśmy – wyjątkowo – z działu, jakim jest „Polskie archiwum humanistyczne – Wizerunki" „„„z uwagi na fakt, że bieżący numer w całości został poświęcony filozofii polskiej.

W dziale „Varia" umieściliśmy dwa teksty. Jednym z nich jest *Słabość i moc myślenia*, stanowiący pierwszą część wprowadzenia do *Filozofii wolności* Rudolfa Steinera, autorstwa Jerzego Prokopiuka – *Słabość i moc myślenia*. Opracowania redakcyjnego maszynopisu podjął się dr Michał Wróblewski. Drugim artykułem jest angielskie tłumaczenie rękopisu Henryka Elzenberga. Pochodzi on z teczki „Księga szkiców", zdeponowanej w Archiwum Polskiej Akademii Nauk

Miciński 1911–1943, w: B. Miciński, J. Stempowski, *Listy*, Warszawa 1995, s. 25–49.

32 Zob. M. Kucia, *Chwistek Leon Kazimierz* (hasło), w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich XX wieku*, red. J. Szmyd, Kraków 2000, s. 62–64.

33 S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, dz. cyt., s. 7.

w Warszawie [sygn. III-181, teczka 19 (44)]. Wspomniana teka liczy 19 ponumerowanych stron. Tekst jest datowany na 3 sierpnia 1912 roku. W notatkach sporządzonych przez Elzenberga w dniu 9 sierpnia 1953 roku zawarte są dodatkowe informacje, w których ich Autor nadmienia, że podejmowany temat nie odegrał większej roli, biorąc pod uwagę całokształt jego systemu myślowego, i stanowi zbiór wielu różnorodnych i luźno powiązanych z sobą refleksji (od najbardziej powierzchownych i ogólnikowych, niekiedy podszytych złośliwością stwierdzeń, po wielką metafizykę). Nie zostały one nigdy uporządkowane przez Elzenberga z uwagi na brak czasu. Tłumaczenia notatek Elzenberga podjęła się Hanna Lubowicz.

„Recenzje i polemiki" to ostatni z rozdziałów „Karto-Teki Gdańskiej". Tu głos zabrali: Michał Wróblewski w sprawie książki Michała Rogalskiego *Producenci margaryny. Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki* (w tekście zatytułowanym *O wierze sztucznej i zjełczałej*), Natalia Marcinowska, w omówieniu książki Józefa Tischnera *Inny. Eseje o spotkaniu* (w komentarzu *Inny. Eseje o spotkaniu – czy Tischner wciąż ten sam?*) oraz Szymon Dąbrowski, w kwestii książki Marka Jawora *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem* (w recenzji *Spór do dziś aktualny*). Czwarty głos stanowi wypowiedź Joanny Janickiej, dotycząca książki Ewy Bieńkowskiej *Po co filozofowi religia. Stanisław Brzozowski, Leszek Kołakowski* (w tekście *Po co recenzji tytuł?*).

Numer zamyka *Sprawozdanie z działalności Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego za rok 2020*, przygotowane przez Zbyszka Dymarskiego i Marię Urbańską-Bożek.

ZBYSZEK DYMARSKI:
absolwent Politechniki Gdańskiej i Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Jest adiunktem w Instytucie Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego. Prowadzi badania z dziedziny antropologii filozoficznej, antropologii religii i antropologii miasta. Kieruje Pracownią Filozofii i Antropologii Miasta Europejskiego. Jest prezesem Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego oraz zastępcą redaktora naczelnego „Karto-Teki Gdańskiej". Wydał *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa i Tischnera i Leszka Kołakowskiego* (2009) oraz tom [red.] *Człowiek i miasto. Gdańszczanie między starą a nową tożsamością* (2017). Adres e-mail: zbyszek.dymarski@ug.edu.pl

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK:
dr, autorka wstępów, artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych, literackich oraz pracach zbiorowych. Współredaktorka i redaktor naukowa 11 książek monograficznych, tłumaczeń, wspomnień i numerów tematycznych z zakresu filozofii i teologii. W latach 2013–2015 wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Członkini redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego". Współzałożycielka i redaktor naczelna półrocznika naukowego „Karto-Teka Gdańska".
Adres e-mail: murbanska-bozek@swps.edu.pl

Artykuły

Marek Nowak OP
Uniwersytet Warszawski
https://orcid.org/0000-0002-9805-6445

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 11–36
http://karto-teka.ptft.pl/

Mistyka Jana Władysława Dawida – zerwanie czy ciągłość?[1]

Wprowadzenie

Jan Władysław Dawid (1859–1914) był uważany przez wielu autorów za myśliciela pozytywistycznego, który skłaniał się ku doktrynie materialistycznej. Zdaniem tych autorów Dawid, w wyniku samobójczej śmierci żony, dokonał radykalnej zmiany poglądów i stał się zwolennikiem pozakonfesyjnej mistyki. W związku z tym twórczość warszawskiego psychologa należałoby podzielić na dwa przeciwstawne sobie okresy: pozytywistyczny (do 1910) i mistyczny (po 1910)[2]. Osobiście nie uważam za słuszne dzielenie biografii intelektualnej psychologa i pedagoga na wyłącznie dwa etapy – trzeba wyróżnić co najmniej trzy stadia rozwojowe, w zależności od tego, jaka tematyka dominowała w jego publikacjach. Pierwszy okres należy określić jako psychologiczno-pedagogiczny (1882–1899), drugi z nich jako społeczny (1900–1910), po którym nastąpił okres mistyczny (1910–1914).

Tradycyjna interpretacja dorobku Dawida wydaje się być uproszczona i niezgodna z rzeczywistym stanem rzeczy. W opozycji do niej uważam, że w życiu naukowym warszawskiego psychologa dokonywał się ciągły progres i że każda kolejna jego faza w naturalny sposób wynikała z poprzedniej. Śmierć żony nie spowodowała zerwania z wcześniejszą linią rozwoju poglądów psychologa, choć trzeba przyznać, że wpłynęła na nią w sposób modyfikujący

[1] Niniejszy artykuł wykorzystuje niepublikowane dotąd fragmenty mojej pracy doktorskiej Od pozytywizmu do mistyki. Ewolucja poglądów *Jana Władysława Dawida*.

[2] Obiegowe opinie na temat Dawida najlepiej chyba streszcza H. Floryńska: „Autor ten [Dawid], należący w zasadzie do epoki pozytywizmu [...], skoncentrował się na psychologii religii w ciągu pięciu ostatnich lat swego życia. To nowe ukierunkowanie zainteresowań badawczych związane było z dość radykalną zmianą założeń filozoficznych i metodologicznych. Komentatorzy twórczości Dawida wiążą jednoznacznie zmianę światopoglądową z osobistą tragedią autora (śmierć żony), która podzieliła jego biografię na okres «pozytywistyczny» i «mistyczny»" – zob. H. Floryńska, *Filozoficzna refleksja nad religią*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 294. Za twórcę takiej interpretacji należy uznać Henryka Lukreca – zob. H. Lukrec, *Jan Władysław Dawid (Schyłek jego życia 1910–1914)*, w: J. Wł. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935, s. 6, 11; H. Lukrec, *Jan Władysław Dawid 1859–1914*, w: J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, Warszawa 1933, s. 5. Warto może dodać, że Lukrec poświęcił Dawidowi kilka artykułów, lecz fragmenty najistotniejsze z punktu niniejszej publikacji zostały umieszczone w przywołanych przeze mnie wprowadzeniach do dzieł Dawida. Podobną do Lukrecowej interpretację przełomu, który dokonał się w życiu Dawida, proponuje Wincenty Okoń – zob. W. Okoń, *Dawid*, Warszawa 1980, s. 43. Tezę, że Dawid skłania się ku materializmowi, głoszono jeszcze za jego życia – zob. P. Chmielowski, *Zarys najnowszej literatury polskiej (1864–1897)*, Kraków 1898, s. 432. Wojciech Bułat i Tadeusz Sarnecki twierdzą, że do przyczyn przełomu światopoglądowego u Dawida należy również zaliczyć jego własne załamanie psychiczne wywołane upadkiem rewolucji 1905 roku i carskimi prześladowaniami – zob. W. Bułat, T. Sarnecki, *J. Wł. Dawid 1859–1914*, Warszawa 1963, s. 243–244.

i intensyfikujący dotychczas występujące tendencje[3]. W związku z tym, że twórczość Dawida z ostatniego okresu życia zawierała idee, które w jego publikacjach pojawiały się od samego początku (np. zainteresowanie mistyką i uznanie twórczej roli cierpienia), uważam, że mamy do czynienia z ciągłością, a nie z zerwaniem.

Ewolucja poglądów Dawida przebiegła drogę od pozytywizmu do modernistycznej, pozawyznaniowej mistyki, co może wydawać się przejściem od jednej skrajności do drugiej. Jednak poczucie istnienia nieprzekraczalnej granicy między dwoma ekstremami może łagodzić fakt, że między punktami – początkowym i końcowym ewolucji intelektualnej warszawskiego psychologa, znalazło się kilka etapów pośrednich. Do nich trzeba zaliczyć ten okres w życiu Dawida, w którym był zaangażowany w dyskusje na temat kształtu pedagogiki i podstaw teoretycznych psychologii; nie można też zapomnieć o dziesięcioletnim (1900–1910) okresie redagowania pism lewicowych. Również w tym wypadku nie powinniśmy patrzeć w sposób stereotypowy na figurę lewicowca-materialisty. Redagowany przez Dawida „Głos" był związany z neokantowską interpretacją myśli Karola Marksa, co sprawia, że trudno zaliczyć wszystkich współpracowników socjalistycznego periodyku do zwolenników materializmu[4].

W toku dyskusji nad ciągłością lub nieciągłością biografii intelektualnej Dawida ważne jest, jak pojmuje się pozytywizm. Jeżeli kierunek filozoficzny zapoczątkowany przez Augusta Comte'a będziemy rozumieli tak, jak to czynił Leszek Kołakowski[5], to mówiąc o pozytywizmie i mistyce mamy do czynienia z dwoma przeciwieństwami. Trzeba jednak zauważyć, że charakterystyka podana przez autora *Filozofii pozytywistycznej* odpowiada tylko jednej z możliwych interpretacji tego kierunku filozofii. Jest to rozumienie, które odbiega od zamysłu, jaki powziął Comte, gdyż nie ma w nim miejsca na religię[6]. Trzeba dodać, że również pozytywizm warszawski nie mieścił się w ramach nakreślonych przez Kołakowskiego, ponieważ niektórzy jego przedstawiciele głosili tezy o charakterze metafizycznym, a przez swoje badania nad okultyzmem przygotowali grunt pod modernistyczną mistykę[7].

Twórczość warszawskiego psychologa sprzed 1910 roku trudno jest uznać za przejaw światopoglądu konsekwentnie pozytywistycznego. Wprawdzie pierwsze artykuły tego autora można zakwalifikować jako pozytywistyczne, jednak w 1886 roku

3 Autorem, który poddał w wątpliwość dotychczasowe interpretacje twórczości Dawida, był Stanisław Borzym: „Istnieje opinia, że w całokształcie dorobku intelektualnego [...] Jana Władysława Dawida ostatnie lata stanowią raczej ciemną kartę. Zwrot zainteresowań ku mistycyzmowi oraz filozofii krytykującej samowystarczalność scjentyzmu, w tym ku filozofii Bergsona, tłumaczy się tragicznymi przeżyciami osobistymi autora (samobójstwo żony, z którą Dawid był silnie emocjonalnie związany), przy czym fakt ścisłego powiązania zmiany poglądów z przebytym wstrząsem psychicznym stawia, rzecz jasna, pod znakiem zapytania intelektualną wartość prac pisanych w takim stanie ducha. Jeśli Dawid pisał wprost, że przyciągało to wszystko, co mogło stanowić argument potwierdzający nieśmiertelność duszy [...], to deklaracja taka wywoływała uzasadnione podejrzenia, że nie można już w pełni liczyć na krytycyzm naukowy badacza. Gdyby jednak ktoś chciał przyjąć, że egzystencjalny dramat Dawida nie miał żadnego znaczenia dla przekształcenia jego stanowiska filozoficznego, byłby, jak sądzę, również w błędzie. Przekształcenie to wszakże nie było na tyle wielkie, żeby nie można było mówić, charakteryzując ostatnie lata życia Dawida o swoistej koegzystencji scjentyzmu z mistycyzmem"– zob. S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław–Warszawa 1984, s. 206.

4 A. Mencwel, *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa 1991, s. 186–187.

5 Zdaniem Kołakowskiego do istoty pozytywizmu należy scjentyzm, fenomenalizm, nominalizm i odmawianie wartości poznawczej twierdzeniom, które dotyczą wartości – L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 11–18.

6 Zob. B. Skarga, *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*, Warszawa 1967, s. 10–20, 84–85.

7 B. Skarga, *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 2, Warszawa 1975, s. 94–95.

rozpoczął się w życiu psychologa okres zwątpienia w ideały scjentyzmu[8]. Te fakty sprawiają, że nie można zaliczyć go do pokolenia pozytywistów warszawskich, czyli tzw. młodych – raczej wypada go umieścić wśród premodernistów.

Kolejnym wnioskiem wypływającym z analizy biografii intelektualnej Dawida jest fakt, że warszawski psycholog należał do myślicieli przeżywających wątpliwości, nie potrafiąc dokonać jednoznacznego wyboru światopoglądowego. Silne poczucie obiektywnego obowiązywania norm moralnych sprawiło, że autor książki *O zarazie moralnej* podejrzliwie patrzył na naturalizm. Jednocześnie myśliciel starał się rygorystycznie przestrzegać ideałów poznania, które nakreślili dziewiętnastowieczni scjentyści. Zmysł moralny stanowił dla Dawida pobudkę do poszukiwania takiej metafizyki, która byłaby gwarantem nienaruszalności norm moralnych, ale aspiracje te nie były – w jego mniemaniu – możliwe do zrealizowania. Dlatego też w dziełach warszawskiego psychologa trudno znaleźć wyraźnie wyartykułowane poglądy metafizyczne. Ostateczne pokonanie wątpliwości nastąpiło u Dawida dopiero po śmierci żony, ale – jak sam to opisuje – stało się to możliwe dopiero na gruncie wypracowanej przez Henri Bergsona teorii intuicji[9]. Wszystko to sprawia, że mamy do czynienia z autorem oryginalnym, wyrastającym ponad stereotypy dotyczące epok pozytywistycznej i modernistycznej.

Na koniec wprowadzenia chciałbym zaznaczyć, że prezentowany artykuł ma charakter historyczny – jego zadaniem jest ukazanie poglądów Jana Władysława Dawida dotyczących mistyki i ewentualnie mechanizmów stojących za przełomem mistycznym, który dokonał się w jego życiu.

1. Początki etapu mistycznego

W 1911 roku ukazał się artykuł Dawida pt. *O intuicji w filozofii Bergsona*[10]. Zostały w nim omówione podstawy bergsonowskiej koncepcji poznania intelektualnego i intuicyjnego, oraz pojawiły się próby zinterpretowania zjawisk mistycznych. Publikacje Dawida *O intuicji w filozofii Bergsona* oraz późniejsza *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* były pierwszymi pracami, w których został skrystalizowany nowy, mistyczny światopogląd warszawskiego psychologa[11].

W pierwszej publikacji Dawid dokonuje – za Bergsonem – rozróżnienia między myśleniem a intuicją.

> Myśl ujmuje swoje przedmioty z zewnątrz, kolejno z różnych stron, rozkłada je na szereg widoków albo zdjęć, daje więc zawsze poznanie tylko przybliżone, nie pokrywające się z przedmiotami, względne. Intuicja poznaje swój przedmiot od wewnątrz, w miarę jak się on staje, żyje jego życiem, jej poznanie jest pełne, nic poza nim nie zostaje z przedmiotu, jest to poznawanie

8 W opublikowanej w 1886 roku książce *O zarazie moralnej* Dawid po raz pierwszy wyraził pogląd, że pewne wnioski płynące z odkryć naukowych, mogą mieć zły wpływ na moralność – zob. J. Wł. Dawid, *O zarazie moralnej. Studium psychologiczno-społeczne*, Warszawa 1886, s. 121–124.

9 Dawid napisał, że dopiero Bergson zwolnił go „z przymusu wyłącznie naukowego i logicznego myślenia" – zob. J. Wł. Dawid, *O filozofii Bergsona*, Warszawa 1914, s. 20.

10 J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, „Krytyka" 1911, t. 31–32, w: tenże, *Pisma pedagogiczne pomniejsze*, Wrocław–Warszawa 1968.

11 Niektóre elementy światopoglądu mistycznego Dawida omówiłem niezwykle skrótowo we fragmencie artykułu *Mistyka aktywna* – zob. M. Nowak, *Mistyka aktywna*, w: *Nieświadomość i transcendencja. Teksty dedykowane profesor Zofii Rosińskiej*, red. J. Michalik, Warszawa 2011, s. 536–539.

rzeczy, jaką ona jest sama w sobie, poznanie absolutne[12].

W Bergsonowskiej koncepcji intuicji jest zawarta możliwość dotarcia do absolutu wiedzy, do poznania „rzeczy samej w sobie". Wiedza o charakterze pojęciowym nie dawała takiej możliwości. Ale jest jeszcze coś, co mogło wydać się atrakcyjne w intuicjonistycznej teorii wiedzy: intuicja jest bezinteresowna[13].

Z poglądów Bergsona, Dawid usiłuje wyprowadzić własne wnioski dotyczące natury intuicji – w szczególności stara się znaleźć taki obszar, w którym mamy do czynienia z intuicją w jak najczystszej postaci[14]. Takimi przestrzeniami są stany somnambuliczne, ekstatyczne oraz zjawiska zaliczane do psychiki podprogowej[15]. Ich cechą charakterystyczną jest uczucie sympatii do całej rzeczywistości, to sympatia odczuwająca jedność, ale zarazem sympatia odgadująca.

> Wydaje się, jakby opadały stopniowo zapory materii dzielące indywidua, jakby otwierały się przed człowiekiem jakieś utajone podziemia, którymi wszystko łączy się ze wszystkim. Faktem zasadniczym, centralnym jest telepatia [...], odczuwanie wewnętrzne własności metali, roślin, również bez udziału zmysłów [...]; wreszcie stany mistyczne[16].

Bergsonowska intuicja jest dla Dawida tym samym, co zjawiska paranormalne. Jest to dosyć oryginalna interpretacja myśli Bergsona i intuicji w ogóle, w ramach której podświadomość, somnambulizm, okultyzm i mistyka zostają sprowadzone do wspólnego mianownika.

Do ważnych cech stanów intuicyjnych Dawid zaliczył ich nakierowanie na konkret i na działalność praktyczną[17]. Poznanie intuicyjne nie dotyczy prawd abstrakcyjnych, ale konkretnych losów człowieka[18]. Nie dąży ono do zdobycia wiedzy abstrakcyjnej, ale ma wyznaczyć program działania. Jednak ta tendencja praktyczna ma różne formy, w zależności od stopnia doskonałości stanów intuicyjnych. „W stanach niższych, somnambulicznych, przeważnie (choć nie wyłącznie) dotyczy dobra fizycznego [...]. W stanach wyższych, mistycznych, zagadnienie skupia się przeważnie (choć także nie wyłącznie) koło kwestii moralnych i religijnych"[19]. Stany somnambuliczne zostały uznane za niższe w hierarchii od mistycznych. Kryterium podziału stanowi odniesienie do innej hierarchii, jaką jest duch i ciało. To, co duchowe jest z natury wyższe od tego, co cielesne a religia i moralność górują nad zdrowiem fizycznym. Jednak umieszczenie stanów somnambulicznych i mistycznych na jednej skali świadczy o uznaniu ich za zjawiska należące do jednego porządku, między którymi istnieje jedynie różnica stopnia, nie natury.

Umieszczenie problematyki moralnej w sferze poznania mistycznego antycypuje tezę, którą wkrótce Dawid wyartykułuje dobitniej: stany mistyczne są głębszą

12 Tamże, s. 346–347.
13 Tamże, s. 347.
14 Tamże, s. 350.
15 Tamże, s. 350.
16 Tamże, s, 351. Stanisław Przybyszewski porównywał podświadomość do podziemnych korytarzy. Zob. J. Krzyżanowski, *Neoromantyzm polski 1890–1918*, Wrocław–Warszawa 1980, s. 31. Piwnica była u św. Jana od Krzyża symbolem doskonałości poznania mistycznego. Zob. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, tłum. B. Smyrak, w: tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 654.
17 J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 352.
18 Tamże.
19 Tamże, s. 352–353.

i intensywniejszą formą poznania moralnego[20]. W późniejszych publikacjach wątek ten ulegnie znacznemu rozbudowaniu i przerodzi się w tezę, że rozumiane w duchu Kanta poznanie praktyczno-moralne jest wstępnym etapem poznania mistycznego.

Dawid akcentował praktyczne nakierowanie stanów intuicyjnych. Somnambulicy dają ważne i celne wskazania dotyczące zdrowia i terapii, natomiast u mistyków na pierwszy plan wybija się „namiętne pożądanie czynu – czynu bezinteresownego, ofiarnego. Wyraz ono znajduje w moralnym odrodzeniu człowieka, w wyczuleniu sumienia i obowiązkowości, w wezbraniu miłości i współczucia (stygmaty) i w czynach miłosierdzia, w ascezie i męczeństwie"[21]. Stany intuicyjne mają prowadzić do konsekwencji praktycznych, do uwznioślenia i uszlachetnienia motywacji. Ale wydaje się, że one nie tylko do czynu prowadzą, ale same są w jakimś sensie czynem, zwłaszcza, gdy w grę wchodzą stany wyższe, mistyczne[22]. Granica woli i intelektu ulega zatarciu, bo w tych stanach raczej występuje pragnienie i dążenie, niż poznanie. Jest to raczej czyn, niż poznanie.

Praktyczny charakter stanów intuicyjnych bierze się zapewne stąd, że im głębsza jest ekstaza, tym trudniejsza staje się do wypowiedzenia jej treść[23]. Te stany można określić jako „nieświadomość", lub „aideizm", są one w coraz większym stopniu pozbawione odniesień do treści zmysłowo-wyobrażeniowych[24]. Pole do działania zostaje oddane władzom emocjonalnym oraz tym, które mają nastawienie aktywne, co objawia się to w ten sposób, że psychika zostaje zdominowana przez miłość[25].

Stany intuicyjne czy to mistyczne, czy też somnambuliczne, pchają człowieka do działalności na rzecz innych. Ludzie napędzani przez pogłębioną intuicję nie kierują się ciekawością poznawczą, co więcej, intuicja nie daje w efekcie nowej wiedzy naukowej i filozoficznej, nie poznajemy dzięki niej żadnych nowych prawd nawet w dziedzinie nauk praktycznych, np. w dziedzinie medycyny. Wizjonerzy i somnambulicy nie wykraczali w swoich wskazaniach medycznych poza wiedzę epoki, w której żyli[26]. Miłość, będąca wynikiem stanów intuicyjnych, prowadzi do mistycznej unii, czyli do zjednoczenia z Bogiem, choć dla miłości wszystko może być Bogiem, dlatego może ona prowadzić do zjednoczenia ze wszystkim, a więc z całą rzeczywistością. Jeżeli miłość powoduje poznanie, to jest to tylko pozorne poznanie, bo zapośredniczone w miłości[27]. Tak pojęta mistyka nie daje nowej wiedzy, zatem trudno w takiej sytuacji zostać uznanym za heretyka[28].

20 Tamże, s. 353.

21 Tamże.

22 „Stany, jakie wskutek sił tych występują, są raczej przeżywane aniżeli wyobrażane i myślane. To, co one dają, nie jest czymś, co człowiek poznaje i rozumie, ale czym żyje. Właściwie zaciera się granica woli intelektu; o ile ma miejsce poznanie, wyobrażenie, to jest ono jednocześnie przeżywaniem, dokonywaniem się czegoś. Tylko popędy, dążności, potrzeby, ale nie poglądy, pojęcia, racje". Tamże, s. 353–354.

23 „Zanika myśl, refleksja, a zatem i możność wypowiadania tego, co w umyśle zachodzi". Tamże, s. 354.

24 Tamże, s. 355.

25 Zdaniem Dawida miłość występująca w stanie mistycznej ekstazy jest to „pożądanie czynu – ofiary, czynu – zbawienia. Spełnia się [ona] jako z gruntu zachodzące przeobrażenie duchowe, odrodzenie, absolutne wyrzeczenie się siebie i oddanie, jest to pożar miłości, który obejmuje i przenika całą duszę, miłości wszechogarniającej wszystkich ludzi, zwierzęta, całą przyrodę". Tamże, s. 356.

26 Tamże, s. 358–361.

27 Tamże, s. 356. Koncepcję poznania mistycznego jako poznania przez miłość M. Gogacz przypisuje św. Bernardowi z Clairvaux. Zob. M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków-Warszawa 1987, s. 163.

28 J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 366. Według M. Gogacza doświadczenie mistyczne nie daje żadnej wiedzy pojęciowej, a jedynie jest doświadczeniem obecności Boga. Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 11.

Dawid do wysuniętej przez Bergsona koncepcji intuicji dodaje własne przemyślenia dotyczące stanów paranormalnych, dotąd uznawanych za domenę okultyzmu. Do tych analiz warszawski psycholog dodał własne przemyślenia na temat tradycji mistyki religijnej. Efekty, do których doszedł warszawski psycholog są zaskakujące, częściowo nawet trzeba je uznać za sprzeczne z pierwotnymi intencjami Bergsona, gdyż ten ostatni uważał, że intuicja pozwoli zbudować nową metafizykę. Dawid przeczył możliwości zdobycia jakiejkolwiek wiedzy teoretycznej na drodze intuicyjnej – zakaz prezentowania nowych poglądów nie zna wyjątków i dlatego też dotyczy metafizyki[29].

Dawid w dalszej części artykułu przeczy sam sobie twierdząc, że objawy poznania intuicyjnego posiadają ogromne znaczenie dla filozofii. Powołuje się przy tym na opinię Artura Schopenhauera, że zjawiska paranormalne są dowodem słuszności pewnych tez filozofii Immanuela Kanta. Przytacza też zdanie współczesnych sobie badaczy okultyzmu, według których zjawiska te są dowodem na istnienie życia pozagrobowego[30]. Jego własna opinia jest trochę bardziej wyważona – jego zdaniem podstawową korzyścią płynącą z odkrycia stanów somnambulizmu i ekstazy jest „rozbudzenie się zmysłu duchowej rzeczywistości, świadomości, że duchowy byt jest czymś rzeczywistym, co na nas działa, jest względem nas zewnętrznym, a nam pokrewnym"[31].

Owocem częściowo filozoficznym, ale też i wybiegającym poza filozofię jest odkrycie charakteru praktycznego stanów mistycznych. Ale to prowadzi do tezy, że stany somnambuliczne i mistyczne są tylko pozornie stanami paranormalnymi. Są one powszechnie „dostępne" – kluczem do idei powszechnego „dostępu" do stanów intuicyjnych jest ich wymiar praktyczny. W związku z tym warszawski psycholog twierdzi, że intuicyjne poznanie prawd moralnych jest wstępnym etapem mistyki[32].

Opisana interpretacja mistyki otwiera Dawidowi drogę do nowego odczytania doktryny moralnej Kanta: „Widzimy, że rolę intuicji zrozumiał on i określił o wiele głębiej i zgodniej z faktami doświadczenia, aniżeli Bergson"[33]. Dlaczego? Dlatego, że „intuicja jest tym, co działa jako rozum praktyczny. Kategoryczny imperatyw ma cechy instynktu, intuicji"[34]. Stany intuicyjne przejawiają się jako przeżycie imperatywu kategorycznego, co prowadzi do stanów mistycznych. W ten sposób Dawid odparł zarzuty, które Jan Śniadecki i Julian Ochorowicz skierowali przeciw Kantowi. Myśliciele ci zarzucili królewieckiemu filozofowi, że koncepcja rozumu praktycznego i imperatywu kategorycznego jest jakąś formą mistyki[35]. Dla Dawida stwierdzenie, że ktoś jest mistykiem, nie stanowi żadnego zarzutu, raczej

29 J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, s. 361. Zdaniem Borzyma, Dawid teorię intuicji, stworzoną przez Bergsona, potraktował czysto instrumentalnie; zob. S. Borzym, *Bergson...*, dz. cyt., s. 208. Można odnieść wrażenie, że teoria intuicji była potrzebna warszawskiemu psychologowi do pokonania ostatniej przeszkody na drodze prowadzącej od mentalności pozytywistycznej do mistyki, a następnie została ona odrzucona jako niepotrzebny balast.

30 J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 361.

31 Tamże, s. 362.

32 „Pomimo bowiem całego pozornego ezoteryzmu stanów somnabulicznych i mistycznych, mieszczą one pierwiastki, które zbliżają je i upodabniają do stanu normalnego. Jak instynkt leczniczy somnambulików jest spotęgowaniem normalnych instynktów [...], tak moralne wyczulenie jest spotęgowaniem moralnego uczucia właściwego ogółowi ludzi. Stan mistyczny w jego najwyższych i najczęstszych objawach jest egzaltacją moralnej świadomości. I odwrotnie, powiedzieć można: moralna świadomość każdego z nas jest zaczątkowym stanem mistycznym"; tamże, s. 363–364.

33 Tamże, s. 364.

34 Tamże.

35 Zob. J. Ochorowicz, *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, Warszawa 1872, s. 30.

jest tytułem do chwały. Psycholog zgadza się, że doktryna moralna Kanta nosi w sobie pierwiastki mistyczne i dlatego uważa go za mistyka albo przynajmniej teoretyka mistyki: „Musi być istność duchowa, porządek moralny, wolność woli, nieśmiertelność. Są to kantowskie postulaty. Są to postulaty z punktu widzenia myślenia teoretycznego, naukowego. Ale ze stanowiska tych, którzy «byli i widzieli», mogą to być pewniki"[36]. Słowa te sugerują, że Kant w opinii Dawida „był i widział".

Dla Dawida płynie stąd jeszcze jedna ważna wskazówka: „Każdy filozof musi być w pewnym stopniu mistykiem, mieć rozbudzony i żywy zmysł dla duchowej rzeczywistości. Kto tego nie posiada, ten jest organicznie niezdolny do filozofii"[37]. Filozofia nie jest mistyką, a mistyka nie daje żadnej nowej wiedzy, jednak filozof musi być mistykiem, bo inaczej będzie tylko „chodzić koło filozofii jako filolodzy lub historycy"[38].

Praca *O intuicji w filozofii Bergsona* jest pierwszym świadectwem w pełni skrystalizowanego nowego światopoglądu. Artykuł ten kreśli dosyć szeroką, choć może trochę pobieżnie ukazaną perspektywę poznania mistycznego i intuicyjnego. Te treści są pogłębiane w prawie wszystkich napisanych później pracach.

2. Dojrzała postać doktryny mistycznej

W 1913 roku została wydana w formie książkowej praca Dawida dotycząca intuicji – *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*[39]. Pretekstem do jej opublikowania były słowa zwolennika filozofii Bergsona, Michała Sobeskiego, który stwierdził, że „intuicja nie jest żadną tajemnicą, jeno funkcją dobrze nam znaną z codziennego doświadczenia"[40]. W odpowiedzi warszawski psycholog stwierdził, że intuicja nie jest zbyt dobrze znaną czynnością umysłową, czego dowodem może być fakt, że między filozofami istnieje wiele sprzecznych opinii na jej temat[41]. Ale nawet gdyby była jasność co do rozumienia pojęcia intuicji, to i tak trzeba przeprowadzić jej krytykę, podobnie jak przeprowadzano krytykę innych władz poznawczych, np. rozumu i zmysłów; w przeciwnym razie wszelkie wypowiedzi na temat intuicji byłyby trudne do zrozumienia[42]. Stąd można wnioskować, że w zamiarach Dawida praca *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* była taką właśnie krytyką. Podstawowym zadaniem takiej krytyki jest – zdaniem Dawida – odróżnienie intuicji od innych czynności psychicznych i określenie jej istoty[43].

Pierwszą kwestią, którą stara się rozstrzygnąć Dawid, jest stosunek intuicji do zdrowego rozsądku. Jego zdaniem niektórzy bergsoniści błędnie utożsamiają te dwa pojęcia, gdyż intuicja „działa bezinteresownie, do żadnych zastosowań nie zmierza [...].

36 J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 364–365. Podobne słowa można znaleźć w *Filozofii wszechświata* W. Jamesa: „Taki człowiek widział i wie [...], że my zamieszkujemy pewne niewidzialne środowisko duchowe, które nam pomaga; dusza nasza stanowi w tajemniczy sposób jedność z duszą obszerniejszą; my stanowimy jej narzędzia" – zob. W. James, *Filozofia wszechświata*, tłum. Wł. Wytwicki, Lwów–Warszawa [br.], s. 281 (podkreślenie MN).

37 J. Wł. Dawid, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 365.

38 Tamże.

39 J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*, Kraków 1913. Praca po raz pierwszy została opublikowana w 1912 roku pod tytułem *Około bergsonizmu*, „Krytyka" 1912, t. 34 i 36. Cytuję według wydania z 1913 roku.

40 M. Sobeski, *Nowe drogi filozofii*, „Krytyka" 1911, t. 32, s. 299. Michał Sobeski był estetykiem zainspirowanym myślą Bergsona – zob. S. Borzym, *Bergson*..., dz. cyt., s. 159.

41 J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce*..., dz. cyt., s. 3–4.

42 Tamże, s. 4.

43 Tamże, s. 5.

Tymczasem jakaż postać umysłu bardziej jest «praktyczną», do utylitarnych potrzeb przystosowaną, aniżeli zdrowy rozsądek, chłopski rozum?"[44]. Zdrowy rozsądek ma charakter utylitarny, praktyczny (choć nie w sensie samorealizacji moralnej), a intuicja nie zmierza do takich celów.

W sposób systematyczny Dawid analizuje problem udziału intuicji w mistyce. Jest to zagadnienie szczególnie istotne dla warszawskiego psychologa, ponieważ nie chce on podać definicji intuicji: „Nie będę próbował dawać tu krótkiej, na szkolną modłę definicji intuicji: za definicję tę niech służy to, co powiedziałem o treści, przedmiocie i czynnościach umysłu w stanach mistycznych"[45]. *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* zawiera opis funkcjonowania władz psychicznych w stanach intuicyjnych. Widać też, że mistyka jest dla Dawida wzorcową postacią poznania intuicyjnego[46].

„W różnych systematach filozoficznych i religijnych mówi się jako o fakcie, że pewne rzeczy mogą widzieć, rozumieć tylko pewni ludzie, posiadający szczególną ku temu władzę, zdolność, powołanie"[47]. Istnieją takie systemy religijne, w których pewne rodzaje poznania są dostępne tylko tym, którzy „byli i widzieli", którzy doświadczyli tego na sobie. Intuicja jest udzielana tylko tym, którzy przeszli specyficzną przemianę duchową, którą Dawid nazywa „odrodzeniem" lub „otworzeniem się wzroku wewnętrznego". Jest to wtajemniczenie, przez które trzeba przejść, aby móc cokolwiek wiedzieć i aby mieć prawo do wypowiadania się o tych sprawach[48]. Z faktu swoistego rodzaju elitarności intuicji mistycznej Dawid wyprowadza następujący wniosek:

> Zdolność, o którą tu idzie, nie jest rozwinięciem, udoskonaleniem, nową kombinacją lub zastosowaniem uzdolnień istniejących, wszystkim wspólnych, ale jest pewnym nabytkiem nowym, od innych władz specyficznie różnym, lub przynajmniej rozbudzeniem władzy, która jeżeli nawet przedtem istniała, to w stanie utajonym, nieczynnym; [...] nabycie to lub rozbudzenie władzy jest pewnego rodzaju «doświadczeniem», które można mieć lub nie mieć[49].

Mistyka nie wypływa w sposób naturalny z jakiegoś stanu przedmistycznego, nie ma ciągłości między stanem mistycznym i przedmistycznym, różnica nie dotyczy stopnia, lecz natury.

W ten sposób Dawid zaczął negować tezę, którą wygłosił w pracy *O intuicji w filozofii Bergsona*, w myśl której stan mistyczny wypływa z poznania moralnego, które jest dostępne każdemu. W pracy *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* mamy do czynienia z elitarną interpretacją mistyki. Jednak pewne fragmenty publikacji wskazują na to, że koncepcja owej ezoteryczności jest niekonsekwentna, ponieważ można też znaleźć stwierdzenie, że „nie ma ścisłej granicy między życiem normalnym [...], a stanami mistycznymi"[50].

Charakterystyczny dla poznania mistycznego wewnętrzny wzrok jest jakąś całością

44 Tamże, s. 6–7.
45 Tamże, s. 24.
46 Już na wstępie analizy pracy Dawida można zadać pytanie, czy słowo „intuicja" nie mogłoby od razu zostać zastąpione słowem „mistyka"?
47 Tamże, s. 14.
48 Tamże, s. 15.
49 Tamże.
50 Tamże, s. 25. Poznanie intuicyjno-mistyczne jest dostępne na drodze praktycznego rozumu, czyli poprzez świadomość moralną, a także w stanie zaczątkowym w stanach somnambulicznych – zob. tamże, s. 54, 59.

nierozkładalną na prostsze elementy, a jego najistotniejszym składnikiem jest „czucie duchowej obecności". Dawid porównuje ten stan do sytuacji, w której nagle gaśnie światło i przestajemy widzieć rozmówcę, a jednak wiemy, że on tam jest[51].

Gdy w poprzednim artykule dotyczącym intuicji Dawid mówił o odczuwaniu jedności ze wszystkim, mogło to zostać zrozumiane jako jeden z wielu i niekoniecznie związanych z mistyką fenomenów; w obecnie omawianej pracy odczuwanie jedności, czy też zjednoczenia musi zostać uznane za element konieczny i istotny poznania mistycznego. To już nie jest tylko poznanie łączących wszystko „utajonych podziemi"[52] – one nie musiały prowadzić do zjednoczenia, utożsamienia. Teraz zjednoczenie jest uznane za element istotny. Co więcej, jedność ontyczna jest faktem, który wystarczy jedynie odkryć[53].

W tym świetle należy na nowo zinterpretować chrześcijańskie przykazanie miłości. Pozornie ono nic nie ma wspólnego ze świadomością jedności, gdyż chrześcijański system teologiczny ma charakter pluralistyczny, a nie monistyczny. Jednak zdaniem Dawida nikt nie może kochać nikogo innego, jak tylko siebie, w związku z tym przykazanie miłości jest niewykonalne do tego momentu, do którego nie pozbędziemy się pojęcia „innego", czyli „obcego"[54].

Mistyka w sposób naturalny prowadzi do czynu – w tym ujawnia się jej praktyczny (choć nie utylitarny) charakter. Przykładem zrozumienia tej prawdy jest jedno z kazań Eckharta, w którym nadreński mistyk dał pierwszeństwo Marcie przed Marią[55]. Dawid stawia za przykład wielu mistyków, którzy byli zaangażowani w życie czynne. W jego wykazie można znaleźć nazwiska uznanych dotąd autorytetów w dziedzinie mistyki, ale znalazły się tam i takie postacie jak Adam Mickiewicz[56]. Specyficznym rodzajem czynu płynącego z mistyki może być dobrowolnie przyjęte cierpienie lub męczeństwo[57].

W doświadczeniu mistycznym jest odkrywany sens dobra moralnego. Rzeczywistość duchowa, którą mistyk odkrywa doświadczalnie, jest utożsamiona z dobrem moralnym, czego dowodem jest uczucie entuzjazmu i pragnienie doskonałości58.

51 Tamże, s. 16. Przytoczone jest jeszcze inne porównanie, które zdaje się posiadać – w przypadku Dawida – istotne znaczenie autobiograficzne: „Jest to dalej to uczucie, jakiego doznajemy wobec śmierci, wobec wszystkiego, co przemija, zanika, zmienia się: nagłe jasne uczucie, że jednak to nie umiera, nie przestaje istnieć, że śmierć nie może być końcem wszystkiego: «ty żyjesz!» jest wobec śmierci okrzykiem triumfu i protestu człowieka, który przejrzał i «wie»" – tamże.

52 Określenie użyte przez Dawida – zob. tenże, *O intuicji w filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 351.

53 „Rozluźniają się stopniowo i opadają okowy odgraniczonej, zamkniętej w sobie indywidualności, jaźni, samotności, egoizmu. Człowiek uczuwa swoją wspólność i tożsamość z czymś, czego doświadczył, co odkrył naprzód jako poza nim istniejące. Świadomość tę wyraża wielka formuła Vedy: *tat twam asi* – wszystko to jesteś ty" – zob. J. Wł Dawid, *O intuicji w mistyce...*, dz. cyt., s. 17.

54 Tamże.

55 Tamże, s. 18. W kazaniu poświęconym św. Marcie, Mistrz Eckhart napisał: „Życie doczesne zostało nam bowiem dane po to, żebyśmy przez rozumne «działanie» w czasie zbliżyli się i upodobnili do Boga" – Mistrz Eckhart, *Kazanie LXXXVI*, w: tenże, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 461. Warto podkreślić fakt, że Dawid, podobnie jak Bergson, akcentował aktywny wymiar mistyki. Jest to o tyle interesujące, że warszawski psycholog, który był zainspirowany teorią intuicji, o prawie dwadzieścia lat wcześniej doszedł do tych samych wniosków, co autor *Dwóch źródeł moralności i religii* – zob. S. Borzym, *Bergson...*, dz. cyt., s. 217–218. Bergson napisał w swojej książce, że „pełny mistycyzm jest działaniem" – zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło i K. Skorulski, Kraków 1993, s. 221.

56 J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, dz. cyt., s. 19. Zdaniem Williama Jamesa mistykiem był amerykański poeta Walter Whitman – zob. W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 379. Beata Szymańska twierdzi, że w dobie modernizmu za mistyków uznano również innych artystów, np. Williama Blake'a i Honoré de Balzaca – zob. B. Szymańska, *Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Kraków 1988, s. 112. Dlatego też zaliczenie Mickiewicza do grona mistyków nie było w czasach Dawida czymś niezwykłym.

57 J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce...*, dz. cyt., s. 19.

58 „Ta rzeczywistość duchowa, którą człowiek odkrywa, jest dla niego zarazem czymś z istoty swej dobrem w znaczeniu moralnym. Upewnia go o tym fakt moralnego entuzjazmu,

Nowe doświadczenie mistyczne i moralne jest zarazem doświadczeniem wolności. Mistyka niesie ze sobą poznanie moralne, również i osąd moralny, co może wiązać się z doświadczeniem własnej winy. Winnych nie ma tam, gdzie nie ma wolnych, dlatego doświadczenie winy jest zarazem doświadczeniem wolności[59].

Intuicja i mistyka są formami quasi-poznania (nie dają poznania nowych prawd). Można je scharakteryzować negatywnie: nie dokonują się one „przez zmysły i myślenie dyskursywne wraz z całym ich uwarunkowaniem czuciowym i formalno-apriorycznym (przestrzeni, czasu, przyczynowości)"[60]. Jest to jakiś rodzaj doświadczenia. Jeżeli Dawid chce je do czegoś porównać, to posługuje się metaforą zmysłów. Nie porównuje intuicji do rozumu i inteligencji, które tradycyjnie kojarzyły się z tym, co duchowe w człowieku, ale porównuje intuicję do kojarzących się z materią zmysłów. Być może tylko władze zmysłowe nadawały się do ukazania biernego charakteru poznania intuicyjnego[61].

Kiedy Dawid analizuje opis ekstazy mistycznej, który zostawił nam Plotyn, to zwraca uwagę na to, że nie jest to tylko doświadczenie o charakterze subiektywnym, poznawczym, ale ma ono również wymiar obiektywny, ontologiczny. Jest to doświadczenie, w którym znika rozróżnienie na podmiot i przedmiot, podmiot staje się zarazem przedmiotem. Następuje w tym momencie utożsamienie duszy z boskością[62]. Dlatego oprócz wymiaru empirycznego, quasi-zmysłowego, należy dodać do doświadczenia mistycznego wymiar ontologiczny, ponieważ dusza poznająca staje się tym, co poznaje.

Na koniec charakterystyki doświadczenia mistycznego Dawid stara się podkreślić jego woluntarystyczny charakter – już w pracy *O intuicji w filozofii Bergsona* nawiązywał do koncepcji poznania przez miłość, twierdząc, że wola i intelekt niejako zlewają się w tym stanie w jedną całość. W pracy *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* mamy nawiązanie do koncepcji św. Teresy z Avila, która twierdziła, że w stanie mistycznym wszystkie władze psychiczne, za wyjątkiem woli, przestają działać[63]. Dawid cytuje następujący fragment z dzieł Świętej: „Władze wszystkie są tak nieczynne, iż nie mamy żadnej ich świadomości [...]. Wola jest władzą, która utrzymuje się najlepiej w boskim zjednoczeniu"[64]. Do charakterystyki psychologicznej stanu mistycznego można dodać też duży udział władz emocjonalnych, co daje się zinterpretować jako wola w znaczeniu szerszym. Taka czynna wola w stanie intuicji mistycznej, w której uśpione są władze zmysłowe i intelektualne, może być scharakteryzowana za pomocą cytatu z *Pieśni nad Pieśniami*: „Ja śpię, lecz serce moje czuwa"[65].

Udział władz poznawczych w doświadczeniu mistycznym może mieć charakter co najwyżej dodatkowy i przybliżony;

pragnienie wewnętrznego uszlachetnienia i doskonałości, jakie w sobie nieustannie uczuwa od chwili, gdy odkrył duchową rzeczywistość" – tamże, s. 20.

59 „Nigdy tajemnica wolności nie staje przed człowiekiem tak żywo i jasno, jak w pewnych momentach rozwoju mistycznego. Przed człowiekiem rozsnuwa się panoramicznie całe przeszłe życie jego jako pasmo konieczności, a pomimo to z pasma tego wynurza mu się uczucie winy, odpowiedzialności, konieczność odkupienia. Ale świadomość winy jest świadomością wolności" – tamże.

60 Tamże, s. 21–22.

61 „Najprostszym jest określenie, że poznanie to jest eksperymentalne, to znaczy nie przez opis, definicje, ale bezpośrednio przez zmysły. Lecz są to zmysły nie te, z którymi mamy do czynienia w życiu powszednim [...]. Jeden ze współczesnych teologów nazywa je nadzmysłami – sursens" – tamże, s. 22.

62 Tamże.

63 Tamże, s. 23.

64 Tamże.

65 Tamże, s. 24; zob. Pnp 5,2.

wyraża się on głównie poprzez wizje i symboliczne obrazy[66].

Wiedza zdobyta w doświadczeniu mistycznym odgrywa doniosłą rolę w filozofii. W wielu systemach można znaleźć wiedzę, która mogła pochodzić tylko z nadzwyczajnych źródeł poznania – bierze się to stąd, że filozofowie albo sami są mistykami, albo potrafią przyswoić sobie dorobek innych mistyków[67]. Wiele tez filozoficznych, zwłaszcza metafizycznych, bierze swój początek z mistyki i dlatego nie można metafizyki zrozumieć bez mistyki. Niemożliwe jest również zrozumienie nieustannego powracania metafizyki: „To pochodzenie metafizycznych konstrukcji tłumaczy również ich żywotność, nieustanne odradzanie się pomimo raz po raz wymierzanej przeciw nim i, zdawałoby się, ostatecznie je unicestwiającej krytyki"[68]. Na poziomie racjonalnym metafizyka jest nieustannie niszczona, ale jest pewien głębszy poziom, do którego ta krytyka nie jest w stanie dotrzeć. Tezy metafizyczne są zgodne z doświadczeniem wewnętrznym, którego nic nie jest w stanie obalić[69].

Doświadczeniem posiadającym najistotniejsze dla metafizyki znaczenie jest wspominana wcześniej świadomość duchowej rzeczywistości[70]. Dawid dodaje jednak inne specyficzne doświadczenie, jakim jest „świadomość pewnego rodzaju inności i dwoistości rzeczy, wrażenie, że wszystko co nas otacza, nie jest tym, czym jest naprawdę, jest znakiem tylko czegoś, co się za nim ukrywa, podobieństwem, odbiciem jakiejś innej bardziej rzeczywistej rzeczywistości"[71]. Dla Dawida idealizmy takie jak platonizm, neoplatonizm, heglizm i inne są tymi kierunkami filozoficznymi, które opierają się o doświadczenie najgłębszego wymiaru rzeczywistości[72]. Nie inaczej ma się sprawa z kantowską „rzeczą samą w sobie", która nie jest dostępna bezpośrednio doświadczeniu zmysłowemu[73].

Dawid stara się zinterpretować rozbieżności między tezami filozoficznymi, które są jego zdaniem pochodzenia mistycznego. Szczególnie istotne tu się staje zinterpretowanie sprzeczności, jaka występuje między poglądami Heraklita i Parmenidesa. Procesualizm bierze się z doświadczenia miłości, solidarności i współodczuwania z całą rzeczywistością[74], a statyzm pochodzi z pragnienia dojścia do „najbardziej rzeczywistej rzeczywistości"[75]. Zdaniem Dawida między tymi dwoma rodzajami mistyki i filozofii nie ma sprzeczności, ale można raczej mówić o ich uzupełnianiu się. Filozofia procesualna odpowiada doświadczeniu miłości i solidarności, które charakteryzuje „początkujących" na drodze mistycznej doskonałości; filozofia statyczna jest odpowiednikiem mistycznej doskonałości i ekstazy[76].

Charakteryzując procesualizm i statyzm jako filozofie płynące z dwóch różnych aspektów przeżycia intuicyjno-mistycznego, które są przejawem różnych stadiów

66 J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce*..., dz. cyt., s. 24.

67 „Twórca systematu sam stanów pewnych doświadczał i w poglądach swych dał im wyraz, albo [...] dzięki tym właśnie doświadczeniom opisy i poglądy mistyków był w stanie zrozumieć i ocenić i na tej podstawie do swego systematu je włączał" – tamże, s. 26.

68 Tamże, s. 27.

69 Tamże.

70 Tamże.

71 Tamże.

72 Tamże, s. 20, 27, 29.

73 Tamże, s. 28.

74 Tamże, s. 32.

75 Tamże, s. 33. Dawid w swojej pracy nie używa terminów „procesualizm i „statyzm". Użyłem ich w celu lepszego zobrazowania myśli analizowanego autora.

76 „Dwa te doświadczenia nie tylko nie przeczą sobie i nie wyłączają się, ale stanowią normalne, z reguły wiążące się rozwoju tego momenty: w okresie duchowego przebudzenia, przezwyciężania siebie, rosnącego współczucia z całością – doświadczenie działania, ruchu, życia, wielości; w okresie doskonałego wyzwolenia się, ostatecznego zjednoczenia, ekstazy – doświadczenie spoczynku, spokoju, jedności" – tamże, s. 34.

rozwoju duchowego, Dawid wprowadził do swojej koncepcji przeżycia mistycznego jeszcze jeden ważny aspekt, jakim jest droga duchowego rozwoju. W innej części pracy filozof stwierdził, że mistyka jest tym, co można „mieć, lub nie mieć”[77], a ostra dychotomia tej wypowiedzi mogła jednocześnie sugerować brak stopniowalności poznania intuicyjnego. Teraz jednak została wprowadzona wyraźna idea rozwoju.

Ostatecznym argumentem przeciw myślicielom, którzy mogliby sugerować sprzeczność konsekwencji, do jakich prowadzi intuicja, jest stwierdzenie, że „doświadczenie sprzeczności nie zna, nie troszczy się o nią, jest jakim jest, a przez nią raczej wiarogodność swą dokumentuje. Sprzeczność występuje dopiero w sferze pojęciowej”[78]. Sprzeczność jest owocem myślenia pojęciowego. Doświadczenie nie może być sprzeczne, ono po prostu jest. Ewentualne zarzuty Dawid stara się obrócić raczej na korzyść poznania intuicyjnego, ponieważ – jego zdaniem – doświadczenie przez sprzeczność raczej „wiarogodność swą dokumentuje”. W ten sposób do głosu zaczyna dochodzić swoista logika paradoksalna.

Poznanie intuicyjne odgrywa ważną rolę w sztuce. Dawid dostrzega fakt, że somnambulizm i mistyka sprzyjają uzdolnieniom artystycznym[79]. Bierze się to stąd, że wypowiedzi udzielane w stanach somnambulicznych i mistycznych płyną z pobudzonej podświadomości, przez co posiadają charakter alegoryczny i symboliczny80. Zwolennicy spirytyzmu uważają, że twórczość artystyczna jest efektem wpływu duchów na życie ludzi, jednak Dawid zaprzecza takim opiniom[81].

Wizje wielu somnambulików i mistyków mają wyraźnie inspirujący charakter dla wielu dziedzin sztuki – u mistyków występuje tendencja do opisywania swoich przeżyć w sposób poetycki[82]. Do takich mistyków-poetów Dawid zalicza Novalisa, Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Maurice’a Maeterlincka i Whitmana[83].

O ile inspirująca rola mistyki w sztuce wydaje się nie budzić żadnych wątpliwości, o tyle jest problemem dla Dawida, czy istnieje ewentualne podobieństwo między przeżyciem artystycznym i intuicją[84]. Kluczem do odpowiedzi na to pytanie jest – zdaniem warszawskiego psychologa – filozofia Kanta. W myśl poglądów królewieckiego filozofa przeżycia dotyczące piękna są w sposób istotny związane z przeżyciami dotyczącymi moralnego dobra, zaś świadomość moralna jest jedyną drogą poznania istnienia noumenalnego, a więc prawdziwej rzeczywistości. Zatem sztuka ma istotny związek z poznaniem intuicyjno-mistycznym[85]. Dawid tak podsumowuje rozważania na ten temat: „Piękno, wzniosłość okazuje się, obok uczucia moralnego, drugim «otworem», przez który spoglądać możemy w rzeczywistość «samą w sobie»”[86].

W związku z otwartym na intuicję charakterem sztuki pojawia się problem niektórych używek i narkotyków. Dawid stwierdza, że kontemplacja dzieł sztuki wywołuje stan zbliżony do oszołomienia, w którym słabnie poczucie więzi z rzeczywistością i następuje wzrost aktywności emocjonalnej[87]. Stan

77 Tamże, s. 15.
78 Tamże.
79 Tamże, s. 40.
80 Tamże.
81 Tamże.
82 Tamże, s. 41–42.
83 Tamże, s. 45. Zob. również s. 19.
84 Tamże, s. 46.
85 Tamże, s. 47–48.
86 Tamże, s. 48.
87 „Stany, jakich doznajemy wobec dzieł sztuki a także artystyczną twórczość pojmują niektórzy jako stany narkozy,

natchnienia i kontemplacji dzieła sztuki jest jakoś pokrewny stanom podniecenia wywołanym przez używki. Niektórzy artyści wyciągają stąd praktyczne wnioski i próbują wprawiać się w stan natchnienia twórczego za ich pomocą[88]. Dawid pod wpływem zaobserwowanej praktyki niektórych artystów przyjmuje tezę o podobieństwie występującym między stanem narkotycznym, a mistycznym. Nie mamy tu do czynienia ze stwierdzeniem tylko zewnętrznego, przeżyciowego podobieństwa. Widać, że w jego poglądach stan narkotyczny może się znaleźć na niższym szczeblu tej samej drabiny, na której szczycie jest przeżycie mistyczne.

W pracy *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* Dawid daje praktyczne wskazania dotyczące możliwości zdobycia poznania intuicyjnego. Jest to jego zdaniem potrzebne, gdyż „intuicja nie jest władzą ogólną u wszystkich zawsze do działania gotową"[89]. Gdyby miał rację krytykowany przez Dawida Sobeski, który twierdził, że intuicja jest rzeczywistością dobrze znaną z codziennego doświadczenia, to nie byłoby potrzebne kształcenie tej zdolności umysłowej. W wielu miejscach swojej pracy Dawid starał się wykazać, że intuicja nie jest powszechnie dostępnym doświadczeniem ludzkości, dlatego też stara się wskazać kilka dróg prowadzących do jej osiągnięcia. Jednocześnie ważne jest to, że nie wszystkie sposoby są jednakowo wartościowane. Do nich należą: wywoływanie sztuczne przez hipnozę, praktyki okultystyczne i narkotyki, joga, doznania estetyczne związane ze sztuką i częściowo też studiowanie filozofii[90].

Stosowanie narkotyków i hipnozy jest jedną z metod wywoływania niższych form stanów intuicyjnych. Wprawdzie ta droga jest nazwana przez Dawida czymś sztucznym, czysto zewnętrznym i mechanicznym[91], ale warszawski psycholog jednocześnie twierdzi, że narkoza i somnambulizm zawiera pewne elementy intuicyjno-mistyczne[92]. Nie jest to jednak prawdziwa mistyka, ponieważ głębia duchowości polega na organicznym związku z życiem codziennym, a opisane praktyki przekreślają ten związek[93].

Joga w swojej oryginalnej postaci ma za swoje główne zadanie „budzić w człowieku utajoną «nadświadomość», wyższe siły poznania, a ostatecznym celem [jej jest] zjednoczenie z Najwyższą Istotą"[94]. Jeżeli weźmie się pod uwagę te cechy charakterystyczne, to joga jest czymś bliskim mistycyzmowi zachodniemu. Jednak na terenie Europy i Ameryki rozpowszechniła się w czasach Dawida taka jej interpretacja, która niewiele ma wspólnego z owym pierwotnym ideałem. Do celów po nowemu zinterpretowanej jogi należy zaliczyć przede wszystkim zdobycie siły woli, opanowanie zjawisk psychicznych i kontrola stanu ciała. Dawid twierdzi, że wtedy joga ma raczej coś wspólnego ze średniowieczną magią i różnymi metodami współczesnej mu medycyny niekonwencjonalnej, niż z pogłębionym życiem

pewnego rodzaju «upicia się». W obu razach mamy przytłumienie poczucia rzeczywistości, aktywnych i praktycznych zdolności, a jednocześnie podniesienie ogólnego tonu życiowego, podniecenie uczuć, ożywienie wyobraźni i asocjacji wyobrażeń" – zob. J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce*..., dz. cyt., s. 52.

88 „Znaną jest instynktowa (sic!) skłonność wielu artystów do środków narkotycznych [...]. Z drugiej strony w rozmaitych formach upicia się, narkozy, znaleźć można przejawy wiążące je z niektórymi zjawiskami mistyki" – tamże.

89 Tamże, s. 72.

90 Tamże, s. 72–76. Dalsza analiza pracy Dawida prowadzi do wniosku, że wszystkie wskazane przez niego drogi są tylko półśrodkami, ponieważ odrodzenie mistyczne musi przyjść „z góry".

91 Tamże, s. 72.

92 Tamże, s. 73.

93 Tamże, s. 72.

94 Tamże.

duchowym[95]. Cele takiego postępowania określa on jako „poziome"[96], a całe zjawisko uważa za interesujące jedynie „z punktu widzenia psychologii tłumów"[97].

Sztuka posiada pewną zdolność budzenia intuicji. „Niewątpliwie głębszy, twórczy stosunek do sztuki wyzwala pewne utajone siły duchowe, otwiera na rzeczy dla zwykłych zmysłów niedostępne"[98]. Jednak nie jest ona w stanie być samodzielnym czynnikiem budzącym intuicję, gdyż do tego potrzebne są czynniki o charakterze religijnym, filozoficznym, jak również te, które biorą się z własnego doświadczenia[99].

Rola filozofii jest jedynie pomocnicza. Żadna wiedza nabyta sama w sobie nie może dać zdolności widzenia rzeczywistości nadzmysłowej. Powołując się na Platona i Johanna Gottlieba Fichtego, Dawid stwierdza, że do prawdziwego poznania nie dochodzi się drogą „dydaktyczną", ale „katastroficzną" i „demoniczną", a nabyta wiedza może się jedynie przydać do wyrażenia tego, co się przeżyło. To są zdolności, które przychodzą ze świata nadzmysłowego[100].

Ujawnienie się mistycznej strony życia człowieka, zwane odrodzeniem, jest przeżyciem jednorazowym. Jest to fakt powodujący potężny wstrząs w życiu człowieka, po którym już nie jest ono takie jakim było przedtem[101]. Dawid podkreśla fakt dania tego przeżycia „z góry", gdy mówi, że „nie każdemu jest dane". Z całym naciskiem podkreśla, że „[j]ako osobiste doświadczenie stan intuicyjno-mistyczny nie może być sztucznie wywoływany, kształcony"[102].

Jest kwestią interesującą, w jaki sposób takie odrodzenie może zostać dane, jaka jest droga otwarcia na nadzwyczajne poznanie? Dawid na to pytanie odpowiada w sposób następujący: „Ze znanych nam, najpowszechniej i najsilniej działających przyczyn odrodzenia, a zatem wyzwolenia się sił intuicyjnych, przy pewnym sprzyjającym indywidualnym usposobieniu są: cierpienie – reakcja występku, grzechu, rozpusty – bliskość śmierci"[103]. Pierwszym i najważniejszym słowem wydaje się być tu „cierpienie", które otwiera na inny sposób poznawania świata. Cierpienie jest tym, co „jest dane" w tym celu, aby człowiek mógł się otworzyć i odrodzić. Trudność interpretacyjną stwarzają słowa ujęte między myślniki – „reakcja występku, grzechu, rozpusty". Nie jest bowiem jasne, w jakim celu zostały przez Dawida użyte myślniki: czy psychologowi chodziło o użycie ich w celu wyodrębnienia trzech równorzędnych członów, czy też chodziło mu o pewne przeciwstawienie pierwszego i drugiego członu? Nasuwają się tu dwa możliwe rozumienia tych słów: że cierpienie jest skutkiem występków (występki są wtedy przeciwstawione cierpieniu) albo, że występki w jakiś inny dziwny sposób przyczyniają się do odrodzenia (wtedy występki są umieszczone jako czynnik wymieniany równorzędnie). Bardziej prawdopodobny wydaje się ten pierwszy sens przytoczonych słów, chociaż nie można wykluczyć i drugiego. Na korzyść tego drugiego sposobu rozumienia może przemawiać

95 Tamże, s. 73–74.
96 Tamże, s. 73.
97 Tamże, s. 75.
98 Tamże, s. 75.
99 Tamże.
100 Tamże, s, 76–77.
101 „Odrodzenie [...] jest wypadkiem życiowym, jest osobistym dramatem człowieka, jak narodziny, śmierć i miłość, od których tym się różni, że nie każdemu dane jest go przeżywać" – tamże, s. 78.
102 Tamże.
103 Tamże, s. 79. Podobne poglądy dotyczące twórczej roli cierpienia Dawid zawarł w jednym ze swoich wczesnych artykułów pt. *Rozkosz cierpienia*, w: J. Wł. Dawid, *Szkice psychologiczne*, Warszawa 1890.

poruszony w *Inteligencji, woli i zdolności do pracy* wątek skłonności do samobójstw u młodzieży, która dokonuje nadużyć w dążeniu do przyjemności, zwłaszcza seksualnych[104]. Dawid dał tam wyraz swemu przekonaniu, że przyjemności, zwłaszcza te intensywne, są rodzajem wyczerpującej pracy psychicznej, a skłonność do samobójstw ma być dowodem wyczerpania energii psychicznej. Ale nawet przy dopuszczeniu tego drugiego sposobu rozumienia przytoczonych słów na temat przyczyn odrodzenia, trzeba dostrzec fakt, że występki i tak powodują jakieś cierpienie i sprawiają, że ten, kto ich kosztuje, staje w obliczu śmierci.

Do przyczyn wspomagających wyżej wymienione czynniki należą zdaniem Dawida „samotność, milczenie, brak wpływów rozpraszających, umiarkowany i równy tryb życia"[105]. Nie są to czynniki wywołujące odrodzenie, bo ono musi być dane, ale to jest jakiś rodzaj współpracy z tym, co dokonuje się we wnętrzu człowieka. Jak sam Dawid dodaje, człowiek, który zaczyna stawać się kimś innym, sam zaczyna szukać takich warunków życia, które mu pomogą pełniej zrozumieć to, co w nim się dokonuje. To raczej „człowiek «odrodzony» sam z wewnętrznej potrzeby warunki te urzeczywistnia, szuka samotności, wyrzeka się zmysłowych zadowoleń, wchodzi na drogę askezy (sic!)"[106]. Nie należy zatem mylić przyczyn i skutków.

Prace Dawida – *O intuicji w filozofii Bergsona* i *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* są świadectwem jego nowego światopoglądu filozoficznego, który został ukształtowany po śmierci żony. Dalsze dzieła Dawida na temat intuicji i mistyki zawierają tylko drobne korekty doktryny wyłożonej w powyższych dziełach, choć dokonał się tam wyższy poziom systematyzacji doktryny. Dawid przygotowywał do wydania *Psychologię religii* (nie da się wykluczyć, że pracował i nad innymi dziełami), jednak przed śmiercią nie udało mu się opublikować całości tego dzieła[107].

O intuicji w filozofii Bergsona i *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* są to prace, w których Dawid powrócił do problemów podejmowanych we wcześniejszym okresie swojego życia – do analizy mistyki, sugestii oraz hipnozy[108]. Wprawdzie powrót ten dokonał się po śmierci żony, Jadwigi Szczawińskiej, jednak czynnikiem, który pozwolił warszawskiemu psychologowi zająć się na nowo zjawiskami paranormalnymi, był kontakt z myślą Bergsona, a zwłaszcza z koncepcją intuicji, jednak filozofia stworzona przez autora *Ewolucji twórczej* została przez Dawida wykorzystana w sposób instrumentalny[109]. Powrót do starych zainteresowań wiązał się z powstaniem nowej interpretacji świata i z odejściem od światopoglądu scjentystycznego. Z chwilą, gdy warszawski psycholog utwierdził się w nowym światopoglądzie, filozofia Bergsona stała się niepotrzebna[110].

104 J. Wł. Dawid, *Inteligencja, wola i zdolność do pracy*, Wrocław–Warszawa 1966, s. 372.
105 J. Wł. Dawid, *O intuicji w mistyce*..., dz. cyt., s. 79.
106 Tamże.
107 Fragmenty *Psychologii religii* zostały opublikowane w 1913 roku – zob. J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, „Krytyka" 1913, t. 39.
108 Zob. J. Wł. Dawid, *Uzdrowieni przez wyobraźnię*, „Wędrowiec" 1886, nr 39–44, w: tenże, *Pisma pedagogiczne pomniejsze*, Wrocław–Warszawa 1968.
109 S. Borzym, *Bergson*..., dz. cyt., s. 208.
110 „[Bergson] w porę dał pobudkę i hasło, na które wielu czekało, rozgrzeszył ich niejako z przymusu wyłącznie naukowego i logicznego myślenia, dał im odwagę alogiczności [...]. Ale pozytywnie [...] Bergson nie daje nic: treści, zaspokojenia potrzeby szukać muszą gdzie indziej - w sobie, lub w innych, starych formach idealizmu i spirytualizmu, w mistycyzmie, w katolicyzmie" – zob. J. Wł. Dawid, *O filozofii Bergsona*, dz. cyt., s. 20.

3. *Opera posthuma*

Psychologia religii jest książką wydaną prawie dwadzieścia lat po śmierci Dawida[111]. Ta praca w dużej mierze powtarza tezy dotyczące odrodzenia religijnego i poznania mistycznego zawarte w publikacjach omówionych wyżej. Do elementów zdecydowanie nowych należy zaliczyć podanie metodologii psychologii religii, klasyfikację osobowości psychologiczno-religijnych, oraz próbę odniesienia się do teorii tłumaczących fakt religii w kategoriach redukcjonistycznych.

Psychologia religii jest tą dziedziną, która – zdaniem Dawida – zajmuje się subiektywnym aspektem religii, czyli stanami świadomości indywidualnej (w przeciwieństwie do takich obiektywnych jej elementów, jak doktryna, praktyki religijne, czy też istnienie wspólnoty religijnej)[112]. Jest ona nauką empiryczną, która stosuje wszystkie metody właściwe dla współczesnych nauk, ale

> z pewnymi ograniczeniami, jakie natura przedmiotu za sobą pociąga. Tak eksperyment, jakkolwiek nie można go z góry wyłączyć, może tu mieć w każdym razie tylko bardzo ciasne zastosowanie, być może np. przy sztucznym wywoływaniu ekstazy lub kontemplacji [...]. Poza tym zaś wywoływanie sztuczne dla celów badania stanów religijnych prawdziwych jest sprzecznością samą w sobie. Ograniczyć się więc musimy do obserwacji tego, co jest dane, lub co występuje samorodnie w tej dziedzinie[113].

W związku z tym psycholog religii musi się ograniczyć do badania różnych wspomnień i autobiografii. Jednak kiedy czyta się listę nazwisk autorów wspomnień, które należałoby czytać, to trudno oprzeć się wrażeniu, że dla warszawskiego psychologa jedynym przedmiotem zainteresowania jest przeżycie mistyczne[114].

Kolejnym problemem metodologicznym, jaki stara się pokazać Dawid, jest kwestia, kto może się zajmować psychologią religii – czy może się nią zajmować ktoś niereligijny, lub też niemający doświadczenia religijnego? Zdaniem Dawida jest to możliwe. Jako przykład podaje analizy dotyczące Andrzeja Towiańskiego czynione przez autorów mających krytyczny stosunek do doktryny mesjanisty[115].

Psychologia religii w swoich badaniach nad subiektywnym aspektem życia religijnego prowadzi do zaskakującego wniosku: człowiek religijny ma „dwie religie: jedną, do której należy, i drugą, która należy do niego, tj. którą sam tworzy i która, być może, częściowo tylko zgodna jest z pierwszą"[116]. Ta druga religia wydaje się być subiektywnym aspektem relacji wobec nadprzyrodzoności. Jest to zjawisko, które Dawid nazywa doświadczeniem religijnym – polega ono na wszelkim bezpośrednim poznaniu lub odczuciu rzeczywistości nadprzyrodzonej (w przeciwstawieniu do zobiektywizowanego, racjonalnego opisu)[117]. Jako przykład takiego rozróżnienia mamy podane napięcie, jakie istnieje między katolicyzmem a protestantyzmem: ten pierwszy nurt w chrześcijaństwie akcentuje wymiar obiektywno-poznawczy, zwłaszcza wyznanie wiary, a ten

111 J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, Warszawa 1933. Fragmenty *Psychologii religii* Dawid opublikował przed śmiercią w „Krytyce" – zob. „Krytyka" 1913, t. 39. Wszystkie cytaty w niniejszej pracy pochodzą z wydania z 1933 roku.
112 Tamże, s. 35.
113 Tamże, s. 37.
114 Tamże.
115 Tamże, s. 38–40.
116 Tamże, s. 41.
117 Tamże.

drugi nurt zwraca uwagę przede wszystkim na doświadczenie subiektywne[118].

W *Psychologii religii* Dawid wypowiedział tezę zdecydowanie nową w porównaniu do dzieł opublikowanych poprzednio: stany mistyczne są „najczystszą i najbardziej intensywną formą" doświadczenia religijnego[119]. To twierdzenie w jakimś sensie było zawarte w poprzednich dziełach warszawskiego psychologa, jednak dopiero teraz zaczął on się zajmować problemem ściśle pojętego doświadczenia religijnego. Przedtem Dawid ujmował mistykę z innej perspektywy – jej szerszym tłem czynił poznanie intuicyjne. W *Psychologii religii* mistyka jest ukazywana jako szczególny i zarazem szczytowy przejaw doświadczenia religijnego.

Do zupełnie nowych zagadnień poruszonych w tym dziele należy zaliczyć klasyfikację typów, temperamentów psychologiczno-religijnych. Dawid wyróżnia trzy typy: uczuciowy, aktywny i intelektualny.

Typ uczuciowy charakteryzuje się zaangażowaniem emocjonalnym w stany religijne i mistyczne. Różnica między stanem normalnym, a religijnym i mistycznym polega na tym, że stanowi mistycznemu „towarzyszy […] nastrój wzruszenia, rozrzewnienia, tkliwości"[120]. Mistycy tej kategorii często mówią o „darze łez", okresy mistycznego uniesienia prowadzą do wylewania łez, natomiast gdy stany mistyczne zanikają, mówi się o stanach „suchości"[121].

Dla tego typu religijności „zasadniczym uczuciowym motywem doświadczenia mistycznego i religijnego jest miłość"[122]. Miłość jest główną ideą, głównym motorem życia psychicznego. Uczucie potrzebuje do swego spełnienia osoby i dlatego typ uczuciowy domaga się Boga osobowego. Co więcej, szczególnie pożądany staje się tu Bóg ucieleśniony, wcielony. Wraz z ucieleśnieniem Boga również miłość staje się bardziej cielesna i dlatego posługuje się metaforami miłości oblubieńczej[123].

Związek między miłością oblubieńczą a religią nie polega tylko na tym, że religia czerpie wiele w swej warstwie symbolicznej ze związku miłosnego, ale również na tym, że miłość potrafi inspirować przeżycia religijne. Jako przykład Dawid podaje miłość Comte'a do Klotyldy, albo Novalisa do Zofii[124].

Drugim typem religijnym jest typ aktywny, w którym uczucie odgrywa równie olbrzymią wagę, ale jest to uczucie sprzężone z wolą. Podobna jest też rola miłości w całokształcie życia religijnego[125], „ale miłość ta jest czynna, jest dobroczynna, to jest czyniąca dobro na ziemi"[126]. W tym typie religia wydaje się być receptą na życie, realizacją jakiegoś obowiązku[127]. Nie występuje tu potrzeba szukania uzasadnień, wystarczy pewność działania. Wyraźnie to odróżnia typ aktywny od intelektualnego[128].

Stosunkowo najwięcej miejsca Dawid poświęcił typowi intelektualnemu. Najistotniejsze znaczenie ma w tym typie intuicja duchowej rzeczywistości i odczuwanie tego, że każda z obserwowanych rzeczy odsyła do rzeczywistości wyższej, jest jej znakiem[129]. Jednocześnie jest akcentowana po-

118 Tamże, s. 43.
119 Tamże, s. 63.
120 Tamże, s. 67.
121 Tamże. Warto dodać, że tradycyjna literatura mistyczno-ascetyczna używa terminu „oschłość" – zob. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, w: tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 430.
122 J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 69.
123 Tamże, s. 70–71.
124 Tamże, s. 74–75.
125 Tamże, s. 80.
126 Tamże.
127 Tamże.
128 Tamże, s. 82–83.
129 Tamże, s. 85–86.

trzeba konkretnych wierzeń, intelektualnie wyrażalnych przekonań, choć trzeba uznać fakt, że takie przekonania mają jakieś podbudowanie emocjonalne – biorą się one stąd, że „musi być «ktoś», kogo kochamy i kto miłością odpłaca, «ktoś», względem kogo czujemy się zależni, odpowiedzialni i winni; od kogo oczekujemy przebaczenia"[130]. Poglądy religijne są formą intelektualnego wyrazu potrzeb, które odczuwamy za pomocą emocji.

Przy okazji omawiania typu intelektualnego, Dawid omówił dwa znane mu i głośne przypadki nawróceń Wincentego Lutosławskiego i Stanisława Brzozowskiego.

W nawróceniu Lutosławskiego jest rzeczą charakterystyczną, że dokonało się w związku z przyjmowaniem sakramentów. Najpierw poczuł on silny impuls do wyspowiadania się, a następnie w czasie przyjmowania Komunii św. doznał silnego przeżycia, które było dla niego wezwaniem do nawracania innych[131]. Dawida interpretuje to doświadczenie mistyczne jako nieautentyczne, gdyż „«połączenie się z Bogiem» nastąpiło tu pod działaniem sakramentu: powinno było nastąpić, a więc nastąpiło!"[132]. Innym powodem, dla którego Dawid odrzuca autentyczność tego doświadczenia mistycznego, jest występowanie w nim treści pojęciowo-wyobrażeniowych, a więc „nowa wiedza". Wątpliwości Dawida wzbudzają też nieustanne rozterki Lutosławskiego, czy aby już stał się katolikiem, czy może jeszcze nie. Te wątpliwości mają w sobie raczej coś z powierzchownego jurydyzmu, niż z moralno-mistycznego odrodzenia[133].

Nawrócenie Brzozowskiego należy rozpatrywać jako szczególny przypadek typu intelektualnego, choć zdaniem Dawida było to nawrócenie czysto formalne i wyznaniowe[134]. Brzozowski uznawał katolicyzm za swojego rodzaju filozofię, najwyższą prawdę i nie sprawiało mu trudności przyjęcie norm doktrynalnych. Jednocześnie uświadamiał on sobie fakt, że katolicyzm nie był tylko zespołem twierdzeń, ale przede wszystkim faktem o charakterze nadprzyrodzonym[135]. Brzozowskiemu sprawiała trudność konieczność uznania nadprzyrodzonego charakteru objawienia[136] – stąd wzięły się rozterki, które przeżywał, starając się przekroczyć próg wiary[137]. Aby uwierzyć, trzeba czegoś więcej, niż tylko zimnego, intelektualnego przekonania. Może ten właśnie aspekt nawrócenia Brzozowskiego sprawia, że również na jego przypadek Dawid patrzył z podejrzliwością.

Warszawski psycholog poddaje poważnej krytyce biografię intelektualną swojego kolegi z redakcji „Głosu". Twierdzi on, że aktywność intelektualna Brzozowskiego polegała nie na dochodzeniu do prawdy, ale na poszukiwaniu przygód intelektualnych[138]. Zdaniem Dawida, Brzozowski w swojej twórczości kierował się głównie potrzebą działania i wyładowania nadmiaru energii. Dlatego w jego analizach różnych systemów brak precyzji; służyły one jedynie jako pretekst do wyartykułowania własnych poglądów i dlatego żadna z krytyk przez

130 Tamże, s. 92.
131 Tamże, s. 99.
132 Tamże.
133 Tamże, s. 100–101.

134 Tamże, s. 103.
135 Tamże, s. 103–104.
136 Tamże, s. 104.
137 Tamże, s. 107.
138 „Tak kolejno lądował on i rozkoszował się powietrzem i widokami: empiriokrytycyzmu, nietscheanizmu, przybyszewszczyzny, marksizmu, fichteanizmu, bergsono-sorelizmu, aż wreszcie za pośrednictwem Bergsona i Sorela, a także modernistów i Newmanna dobił do katolicyzmu" – tamże, s. 105.

niego napisanych nie może dopomóc w poznaniu tego, co rzekomo analizował[139].

Akces Brzozowskiego do katolicyzmu należy traktować jako przedłużenie tej samej tendencji: „Przejął się nim, zachwycił, zaczął go przemyślać (sic!), przeżywać i po swojemu przebudowywać. O krytyce, sprawdzaniu z faktami nie było mowy i tym razem. Nic więc dziwnego, że «nie miał żadnych trudności»"[140].

Dawid dostrzega pewne podobieństwo dróg duchowych Lutosławskiego i Brzozowskiego. Polega ono przede wszystkim na tym, że obaj myśliciele byli przeniknięci potrzebą życia religijnego, a jednocześnie byli pod względem duchowym słabi i niesamodzielni. „Dlatego obu tak silnie pociąga katolicyzm, religia niemocnych, niesamoistnych"[141]. Daje się tu zauważyć niezbyt przychylne podejście do katolicyzmu, nazwanego dalej religią „zmechanizowaną i spreparowaną"[142].

Dawid w *Psychologii religii* porusza też problem istoty religii. Dotąd interesowało go to, jak religia funkcjonuje na obszarze ludzkiej psychiki, ale pojawia się też potrzeba wyjaśnienia tego fenomenu w kategoriach nauk innych niż psychologia. Wyjaśnianie naukowe wymaga założenia, że religia jest procesem naturalnym. Dawid nie twierdzi, że założenia metodologiczne muszą wyłącznie skupić się na tym, co empirycznie daje się zweryfikować – założenia naukowej teorii religii muszą iść znacznie dalej[143].

W sprzeczności z tym postulatem stoi stwierdzenie, które można znaleźć w innym miejscu książki, że żadna spośród wziętych pod uwagę nauk nie daje wyjaśnienia fenomenu religii, ponieważ religia opiera się na faktach transcendentnych[144]. Stąd wynika, że Dawid nie wierzy w możliwość przeprowadzenia tak redukcjonistycznie pojętej analizy religii. Na pewno dopuszcza możliwość przeprowadzenia analizy naukowej pewnych zjawisk, ale trudno przyjąć, by dopuszczał redukcjonizm w sensie metafizycznym, który w całości redukowałby religię do czynników naturalnych.

Do ciekawych wyników analiz psychologicznych należy zaliczyć spostrzeżenie, że omawiane już wyżej odrodzenie dostarcza człowiekowi altruistycznych motywów działania[145].

Interesujące jest spostrzeżenie, że istnieją specyficzne dla religijności formy życia psychicznego, które nie dają się sprowadzić do innych, prostszych jakości.

> Zdaje się, że takimi specyficznie religijnymi formami świadomości są np. czucia świętości, bliskoznaczne z nim czucie boskości oraz od nich pochodne czucie grzechu [...]. Stanów tych niepodobna sprowadzić do innych, rozłożyć na pierwiastki, ani zdefiniować, czyli dzielą one los wszystkich stanów prostych, elementarnych[146].

Dawid pragnie się przeciwstawić poglądowi, który stany religijne uważa za jakieś

139 Tamże, s. 104.
140 Tamże, s. 105.
141 Tamże, s. 109.
142 Tamże.
143 „Czymkolwiek religia jest, jest ona także procesem psychicznym; dodać trzeba, że jest ona także pewnym procesem biologicznym i socjologicznym. Metodycznym założeniem naukowej teorii religii jest, że życie religijne [...] jest procesem naturalnym, który może być zrozumiany i wyjaśniony w związku i na podstawie pewnych innych zjawisk i sił przyrody" – tamże, s. 111.
144 „Ani pojmowanie psychologiczne, ani biologiczne i socjologiczne nie dają zupełnego wyjaśnienia religii", a „na końcu badania psychologicznego stajemy wobec zagadnienia transcendencji" – tamże, s. 149–150.
145 Tamże, s. 112.
146 Tamże, s. 115.

stany nienormalne, patologiczne[147], albo że są objawem niedorozwoju umysłowego[148].

Inną jednostronnością, którą odrzuca warszawski psycholog, jest przypisywanie zbyt wielkiej roli w życiu religijnym podświadomości, np. nie zgadza się z tezą Williama Jamesa, że podświadomość jest łącznikiem między nauką i religią[149]. Nie zamierza on jednak wykluczać całkowicie udziału podświadomości w życiu religijnym, gdyż jego zdaniem tego typu procesy psychiczne odgrywają dużą rolę w całokształcie życia psychicznego[150]. Istnieje jednak pewien warunek, aby podświadomość mogła odegrać twórczą rolę – musi ona bazować na tym, co zostało wypracowane przez procesy świadome:

> Ślady pamięciowe dojrzewają, pobudzenia uczuciowe układają się i kombinują. Rezultat pracy tej zjawia się niespodzianie, jako doskonała reprodukcja, rozjaśnione pojęcie, rozwiązanie wątpliwości, decyzja woli, pomysł, natchnienie. Możemy je słusznie nazwać produktami podświadomości. Ale warunkiem jest to, że przedtem musiała być wykonana jakaś praca świadoma[151].

Biologistyczne koncepcje religii są oparte na twierdzeniu, że religia jest użyteczna dla organizmów żywych i dla całych gatunków. Można ją uznać za czynnik wspomagający ewolucję i zarazem za jej produkt[152]. Ale tak pojęta religia nie skupia się na Bogu, ale na życiu, które staje się jej głównym przedmiotem zainteresowania. Wytwarza się takie pojęcie Boga, które najlepiej odpowiada potrzebom życia[153]. Nawet wiara w życie pozagrobowe jest „protestem i ostatecznie zwycięstwem instynktu życia we wszelkich jego przejawach nad faktem śmierci"[154]. Świadomość religijna jest sojusznikiem w walce o byt, a kryzys młodzieńczy zakończony nawróceniem popycha ludzi do zainteresowań idealnych. Takie jednostki są najlepiej dostosowane przez dobór naturalny do pełnienia ważnych funkcji społecznych[155].

Dawid odnosi się również do socjologistycznej koncepcji religii. W myśl tej interpretacji religia jest uważana za jeden z elementów mających pozytywny wpływ na społeczeństwo[156]. W niektórych przypadkach społeczeństwo uważa się za coś boskiego[157]. Szczególnym przejawem takiego punktu widzenia jest założona przez Comte'a religia ludzkości[158]. Podobnie warszawski psycholog charakteryzuje zjawisko patriotyzmu: „Pojęcie takie, jak Naród, Ojczyzna istotnie skupiają na sobie uczucia i dążenia natury religijnej, bywają powodem doświadczeń i skutków właściwych życiu religijnemu, jak odrodzenie, wyrzeczenie się siebie, zjednoczenie, czyny ofiarne"[159].

Warszawski psycholog uznaje potrzebę badania psychologicznych, biologicznych i socjologicznych aspektów religii, jednak

147 „Opisuje się objawy krańcowe ekstazy, ascetyzmu wizji, utożsamia się je z podobnymi faktami obserwacji klinicznej i stąd, wprost lub pośrednio, wyciąga się wnioski, że i zwykłe uczucia i wyobrażenia religijne są w mniejszym lub większym stopniu czymś chorobliwym" – J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, dz. cyt., s. 116.
148 Tamże, s. 117.
149 Tamże, s. 119.
150 Tamże, s. 121.
151 Tamże, s. 122.
152 „Wytwarzają się i zachowują takie tylko rodzaje świadomości, które są życiowo użyteczne, zatem i świadomość religijna stanowić musi dodatni czynnik życia" – tamże, s. 126.
153 Tamże, s. 126–127.
154 Tamże, s. 127–128.
155 Tamże, s. 128–129.
156 „Swoje doznanie religijne przyjmuje człowiek, odczuwa i pojmuje jako istota społeczna [...]. Budzi się w nim i wzbiera miłość i jest to miłość przede wszystkim dla ludzi [...]. W religijnym podniesieniu pożąda czynu, ofiary: ten czyn oddany zostaje na usługi bliźnich, jest czynem społecznym" – tamże, s. 130.
157 Tamże, s. 131.
158 Tamże, s. 134.
159 Tamże, s. 134–135.

przypomina, że naukowiec powinien opierać się na faktach pochodzących z doświadczenia. Teorie redukcjonistyczne nie poprzestają na faktach, ponieważ opierają się na pewnych założeniach teoriopoznawczych i metafizycznych, a to w efekcie prowadzi do wniosku, że „czynniki psychologiczne, biologiczne lub socjologiczne są rzeczywistą i wystarczającą przyczyną tego, że religia jest w całości czynników tych wytworem"[160]. Istnieje – zdaniem Dawida – niebezpieczeństwo przekroczenia bariery między redukcjonizmem metodologicznym a metafizycznym, a do takiego sposobu analizy religii psycholog ma stosunek wyraźnie negatywny[161].

Ponad dwadzieścia lat po śmierci Dawida, Henryk Lukrec opublikował zbiór notatek warszawskiego psychologa, w którym na największą uwagę zasługują refleksje na temat związku między mistyką i śmiercią[162].

Podstawą przemyśleń zawartych w *Ostatnich myślach i wyznaniach* jest przekonanie, że nie wszystkie procesy psychiczne mają swoje źródło w mózgu, w związku z tym życie psychiczne może istnieć także po śmierci[163]. Doświadczenie śmierci i zła może pomóc w rozpoznawaniu rzeczywistości duchowej: „Doświadczenie religijne zaświatowe przychodzi wobec odczucia zła, życia w rozpaczy, rozbiciu. Jest to jakby instynkt, który był tłumiony przez instynkty silniejsze, naglące – z ich ustaniem, wyczerpaniem odradza się"[164]. Opis doświadczenia religijnego jest odbiciem drogi duchowej, jaką przebył autor *Ostatnich myśli i wyznań*.

Przeżycie śmierci kogoś bliskiego pomaga w odnalezieniu pogłębionego życia duchowego, a mistyka budzi pragnienie ofiary i myśl o śmierci: „Doświadczenie świata duchowego rodzi pragnienie jego, tęsknotę do niego, rozkosz przebywania w nim, marzenia o stałym w nim zamieszkaniu. Stąd pożądanie rozmyślania o śmierci"[165]. Zależność między mistyką a śmiercią ma charakter wzajemny. Doświadczenia mistyczne wywołują stan szczególnej miłości i upodobania do rzeczywistości duchowej, a to może rodzić pragnienie opuszczenia ciała. Pragnienie to może przybierać różne postacie i stopnie natężenia. Miłość do rzeczywistości duchowej rozciąga się na całość bytu duchowego, na wszystkich ludzi. Pragnienie śmierci może się objawiać poprzez czyn miłości, który jest ogromnym poświęceniem, ale i zarazem wielkim samowyniszczeniem[166]. Dawid uważa za znamienne to, że wiele samobójstw dokonywanych jest z motywów miłości. Potwierdza to zasadę, że miłość dąży do ofiary, która wyniszcza kochającego[167].

W tym miejscu pojawia się kwestia samobójstwa z motywów mistycznych (podobny problem sugeruje też zakończenie *Inteligencji, woli i zdolności do pracy168*). Doświadczenie obecności rzeczywistości duchowej sugeruje myśl o odebraniu sobie życia, ale zdaniem polskiego psychologa prawdziwa mistyka nie prowadzi do kroku ściśle samobójczego, raczej do samobójstwa „na raty", które polega na umartwianiu

160 Tamże, s. 135.
161 „Zresztą niezależnie nawet od świadomie przyjmowanych założeń filozoficznych, przyrodnicze lub społeczne traktowanie religii stwarza pochyłość, po której wielu schodzi na scharakteryzowane wyżej stanowisko" – tamże.
162 J. Wł. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, Warszawa 1935. W książce tej Lukrec umieścił również opublikowaną wcześniej pracę Dawida, *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce.*
163 Tamże, s. 29.
164 Tamże, s. 30.
165 Tamże, s. 35.
166 Tamże, s. 36, 45.
167 Tamże, s. 44.
168 J. Wł. Dawid, *Inteligencja, wola...*, dz. cyt., s. 480.

się[169]. Ale dlaczego nie samobójstwo wprost popełnione? Według Dawida powód nawet nie tkwi w instynkcie samozachowawczym, gdyż mistyk ostatecznie nie boi się śmierci, a wręcz tęskni za nią. Powód jest inny: „Życie powinno być przeżyte do końca, jeśli ma ono cel, sens – a ma ono dla mistyka – więc jakże można je odrzucać? Trzeba przyjąć w nim wszystko"[170].

W związku z tym, że śmierć prowadzi do prawdziwego życia, to nauka umierania posiada ogromną wagę. „Dlaczego ludzi uczą tylko żyć, a nie uczą ich umierać? Kto nie umie umierać, nie potrafi także żyć"[171]. Prawdziwa sztuka życia polega na sztuce umierania.

Do rozważań na temat roli doświadczenia śmierci i zła w poznawaniu rzeczywistości duchowej Dawid dodaje zwięźle wyrażoną myśl, która jest oczywista, choć na pozór wydaje się być paradoksalna. Jego zdaniem ten, kto wierzy w życie przyszłe, nigdy nie może się na swojej wierze zawieść, bo albo na tamtym świecie znajdzie potwierdzenie swej wiary, albo po śmierci rozpłynie się w nicość i nigdy nie będzie mógł się przekonać o fałszywości swej uprzedniej wiary. Następnie tak konkluduje: „To zaś, czego nigdy nic nie przeczy i na czym może być oparte konsekwentne działanie, jest prawdą"[172].

Do ciekawych wątków należy zaliczyć również krytykę Kościoła katolickiego. Zdaniem Dawida każda religia wypływa ze źródeł mistycznych, jednak wtedy, gdy osiągnie pewien poziom stabilizacji, to instytucje religijne usiłują swoją doktrynę wyrazić w formułach jak najbardziej racjonalnych. W ten sposób Kościół odcina się od swoich pierwotnych źródeł. Takie podejście Kościoła do mistyki jest wywołane tym, że Kościół usiłuje przystosować się do warunków życia, natomiast nieograniczone czerpanie ze źródeł mistycznych przez wszystkich wiernych mogłoby doprowadzić do sparaliżowania sił praktyczno-życiowych (np. z powodu pojawienia się tendencji samobójczych). Jednak w ten sposób Kościół został odcięty od tego, co jest korzeniem każdej religii. Przedstawiona powyżej krytyka dotyczy – zdaniem Dawida – wielu wyznań i religii, również judaizmu, ale Kościół katolicki jest przedstawiony jako instytucja, która najdalej posunęła się w oddalaniu się od własnych źródeł – przykładem tego jest prześladowanie mistyków. W ten sposób – paradoksalnie – Kościół przeszedł na pozycje zbliżone do tych, którzy promowali rewolucję naukowo-techniczną[173].

4. Podsumowanie

Podsumowując dorobek Dawida z okresu „mistycznego" można stwierdzić, że w latach 1910–1914 następowała ciągła ewolucja poglądów tego autora. Pierwszym znakiem nowego światopoglądu były fragmenty książki *Inteligencja, wola i zdolność do pracy*. Wprawdzie była to praca o charakterze naukowym, w której Dawid poruszał kwestie

169 „Tęsknota, która trawi mistyków do zaświata, nasuwać musi myśl samobójstwa. A jednak jest ono rzadkie w tych stanach. Mistyk umartwia się, wycieńcza ciało, pośrednio skraca życie, ale nie odbiera go sobie jednym aktem, owszem, w obliczu śmierci budzi się czasem lęk przed nią, instynkt samozachowania" – J. Wł. Dawid, *Ostatnie myśli i wyznania*, dz. cyt., s. 37.

170 Tamże.

171 Tamże, s. 39.

172 Tamże.

173 Tamże, s. 94–96. W przeciwieństwie do warszawskiego psychologa Bergson akcentował zgodność między postępem technicznym i mistyką; co więcej, mistyka chrześcijańska była jego zdaniem koniecznym warunkiem pojawienia „mechaniki": „Wynalazki techniczne i organizacje są z istoty swojej pochodzenia zachodniego; to właśnie one pozwoliły dojść mistycyzmowi aż do jego celu" – H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, dz. cyt., s. 222.

psychologiczne, jednak znalazły się w niej stwierdzenia wykraczające poza ramy ściśle pojętej nauki – np. zarys „zdrowej filozofii" albo mistyczno-spirytualistyczne zakończenie książki. Następne publikacje warszawskiego psychologa (*O intuicji w filozofii Bergsona* i *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*) były świadectwem w pełni skrystalizowanego światopoglądu, w którym najistotniejszą rolę odgrywała wiedza zdobyta dzięki ponadracjonalnemu doświadczeniu rzeczywistości duchowej. Inspirującą rolę w ewolucji myśli Dawida odegrała Bergsonowska koncepcja intuicji, która została wykorzystana do stworzenia własnej teorii doświadczenia mistycznego. Obie publikacje dotyczące intuicji są świadectwem dokonującej się ewolucji poglądów psychologa na temat ponadracjonalnych źródeł poznania. *O intuicji w filozofii Bergsona* jest świadectwem postawy, którą można wyrazić za pomocą terminu „mistycyzm" albo „mistyka naturalna": Dawid zastanawia się, jak można osiągnąć nowe poznanie, które zarazem nie jest nową wiedzą. W pracy *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* problem poznania i intuicji schodzi na dalszy plan, a głównym przedmiotem zainteresowania staje się przemiana duchowa człowieka, która jest dana „z góry". Można zatem mówić o przejściu od mistycyzmu do mistyki[174]. W *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce* pojawia się również koncepcja cierpienia, które pełni rolę głównego czynnika uszlachetniającego ludzkie wnętrze.

W wydanej pośmiertnie *Psychologii religii* Dawid usystematyzował swoją refleksję nad doświadczeniem religijnym i odrzucił redukcjonistyczne teorie religii. W *Ostatnich myślach i wyznaniach* psycholog bardziej niż kiedykolwiek dotąd podkreślił rolę cierpienia w życiu duchowym, zwłaszcza tego cierpienia, które jest związane ze śmiercią bliskiej osoby. Jednocześnie duchowe odrodzenie w sposób konieczny rodzi pragnienie śmierci, gdyż tylko ona daje ostateczne uwolnienie.

Jedną z ciekawszych kwestii dotyczących dorobku Dawida z lat 1910–1914 jest jego stosunek do Bergsona. Kontakt z myślą francuskiego filozofa pomógł warszawskiemu psychologowi przekroczyć barierę między rygorystycznym scjentyzmem a intuicjonizmem i mistycyzmem. Po pewnym czasie okazało się, że Bergsonowski intuicjonizm wypełnił swoją rolę w biografii intelektualnej Dawida i nie jest już więcej potrzebny. Interesujące jest porównanie koncepcji mistyki pozostawionej przez warszawskiego psychologa z tą, którą możemy odnaleźć na kartach *Dwóch źródeł moralności i religii*. Z jednej strony Dawid, podobnie jak Bergson, akcentuje praktyczno-moralny wymiar mistyki, jednak, w odróżnieniu od francuskiego filozofa, podkreśla sprzeczność między pogłębionym życiem duchowym i postępem technicznym.

Dawid najprawdopodobniej zmarł niedługo po napisaniu *Ostatnich myśli i wyznań*. Czytając zapiski psychologa można odnieść wrażenie, że Rzeczywistość Duchowa nie dała Dawidowi długo czekać i zaprosiła go do Siebie.

174 Zob. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, Warszawa 1983, s. 218–219.

BIBLIOGAFIA

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Dawid J. W., *Inteligencja, wola i zdolność do pracy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa 1966.

Dawid J. W., *O filozofii Bergsona*, Księgarnia E. Wendego i S-ki, Warszawa 1914.

Dawid J. W., *O intuicji w filozofii Bergsona*, w: tenże, *Pisma pedagogiczne pomniejsze*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1968.

Dawid J. W., *O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce*, Drukarnia Literacka, Kraków 1913.

Dawid J. W., *Ostatnie myśli i wyznania*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1935.

Dawid J. W., *O zarazie moralnej. Studium psychologiczno-społeczne*, Księgarnia A. Gruszeckiego, Warszawa 1886.

Dawid J. W., *Psychologia religii*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1933.

Dawid J. W., *Rozkosz cierpienia*, w: tenże, *Szkice psychologiczne*, Księgarnia E. Skiwskiego i S-ki, Warszawa 1890.

Dawid J. W., *Uzdrowieni przez wyobraźnię*, w: tenże, *Pisma pedagogiczne pomniejsze*, Zakład Narodowy im Ossolińskich, Wrocław–Warszawa 1968.

LITERATURA WTÓRNA

Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

Borzym S., *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa 1984.

Bułat W., Sarnecki T., *J. Wł. Dawid. 1859 –1914*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1963.

Chmielowski P., *Zarys najnowszej literatury polskiej (1864–1897)*, wydawcy: K. Grendyszyński, Petersburg 1898, G. Gebethner i Spółka, Kraków 1898.

Eckhart, Mistrz, *Kazania*, tłum. i oprac. W. Szymona, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 1986.

Floryńska H., *Filozoficzna refleksja nad religią*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. nauk. A. Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 287–303.

Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.

Gogacz M., *Modlitwa i mistyka*, Wydawnictwo „Michalineum", Kraków-Warszawa 1987.

James W., *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Wydawnictwo „Książka i Wiedza", Warszawa 1958.

James W., *Filozofia wszechświata*, tłum. W. Witwicki, Księgarnia H. Altenberga, Lwów – Księgarnia E. Wendego i S-ki, Warszawa, [b. r.].

Jan od Krzyża, św., *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak OCD, w: tenże, *Dzieła*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1986.

Jan od Krzyża, św., *Pieśń duchowa*, tłum. B. Smyrak OCD, w: tenże, *Dzieła*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1986.

Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1966.

Krzyżanowski J., *Neoromantyzm polski 1890–1918*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa 1980.

Lukrec H., *Jan Władysław Dawid 1859–1914*, w: J. Wł. Dawid, *Psychologia religii*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1933, s. 5–32.

Lukrec H., *Jan Władysław Dawid (schyłek jego życia 1910–1914)*, w: J. Wł. Dawid,

Ostatnie myśli i wyznania, Nasza Księgarnia, Warszawa 1935, s. 5–26.

Mencwel A., *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.

Nowak M., *Mistyka aktywna*, w: *Nieświadomość i transcendencja. Teksty dedykowane profesor Zofii Rosińskiej*, red. J. Michalik, Wydawnictwo ENETEIA, Warszawa 2011, s. 527–545.

Ochorowicz J., *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895 (700 lat myśli polskiej)*, red. A. Hochfeldowa, B. Skarga, cz. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 147–163.

Podsiad A., Więckowski Z., *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1983.

Skarga B., *Julian Ochorowicz. Pozytywizm i okultyzm*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. B. Skarga, t. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s.92–136.

Skarga B., *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.

Sobeski M., *Nowe drogi filozofii*, „Krytyka" 1911, t. 32, s. 229–236; 291–301.

Szymańska B., *Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1988.

The Mysticism of Jan Władysław Dawid – a Break or a Continuity?

(Summary)

In this article I try to present the views of Jan Władysław Dawid regarding mysticism and to describe the processes behind the mystical breakthrough that took place in his life. Contrary to traditional interpretations, I believe that the death of the thinker's wife was not the only reason that caused this change. Important factors also include the tendencies inherent in Warsaw's positivism and Dawid's early works. During the mystical period, the thinker was influenced by Bergson's concept of intuition. In the initial phase, Dawid emphasized the relationship between mysticism, moral knowledge, and occult phenomena. At a later stage of this work, there is a tendency to show that mystical states are different from other phenomena.

Key words: mysticism, intuition, positivism, occultism, Bergson

Mistyka Jana Władysława Dawida – zerwanie czy ciągłość?

(Streszczenie)

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie poglądów Jana Władysława Dawida dotyczących mistyki oraz prześledzenie mechanizmów stojących za przełomem mistycznym, który dokonał się w jego życiu. Wbrew tradycyjnej interpretacji uważam, że śmierć żony myśliciela nie była jedynym powodem, który wywołał wspomnianą przemianę. Do istotnych czynników należy zaliczyć również tendencje tkwiące w warszawskim pozytywizmie oraz wczesnej twórczości Dawida.

W okresie mistycznym myśliciel pozostawał pod wpływem Bergsonowskiej koncepcji intuicji. W początkowej fazie Dawid akcentował związek między mistyką, poznaniem moralnym i stanami paranormalnymi. W późniejszej fazie jego twórczości widać tendencję do ukazywania odmienności stanów mistycznych od innych zjawisk.

Słowa kluczowe: mistyka, intuicja, pozytywizm, okultyzm, Bergson

MAREK NOWAK OP:

dr hab., dominikanin; urodził się w 1964 roku w Warszawie. Obecnie pracuje na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego (w Zakładzie Filozofii Religii). Zajmuje się problematyką dialogu międzyreligijnego oraz badaniami nad nowożytną filozofią religii. W zakres jego zainteresowań wchodzą również problematyka gnozy i ezoteryzmu, oraz badania dotyczące myśli romantycznej. Opublikował książkę *Przeciw oświeceniu. Saint-Martin w walce o sacrum*. Jest członkiem Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów.

Adres e-mail: marek.nowak@uw.edu.pl

Jan Skoczyński
Uniwersytet Jagielloński
https://orcid.org/0000-0001-8926-0463

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 37–48
http://karto-teka.ptft.pl/

Marian Zdziechowski – literaturoznawca i filozof[2]

Na początek niech mi będzie wolno uruchomić dwa wątki osobiste. Pół wieku temu, kiedy studiowałem polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim, asystentka poleciła nam wyprowadzić etymologię własnego nazwiska. Pomyślałem wtedy, że skoro moje kończy się na -ski, trzeba szukać w herbarzach szlachty polskiej. Bez trudu ustaliłem, że to nazwisko wywodzące się od nazwy własnej – Skoczysk. Na mapach I Rzeczypospolitej są dwie miejscowości: Skoczysk Łucki i Skoczysk Skwirski, które – jak mnie potem informowano – do dziś istnieją na Białorusi. W najśmielszych wyobrażeniach nie przypuszczałem, że kiedyś znajdę się w ich pobliżu.

Drugi osobisty wątek wiąże się z postacią mińszczanina – Mariana Zdziechowskiego, który był dla mnie największą przygodą intelektualną i naukową; poświęciłem mu dwie książki oraz kilkanaście rozpraw. Nie brałem jednak pod uwagę, że przyjdzie mi mówić o nim na jego rodzinnej ziemi, w stolicy Białorusi. Tyle osobistych refleksji.

*

Sesja, w której miałem zaszczyt uczestniczyć, poświęcona była, urodzonemu pod Mińskiem, wielkiemu kompozytorowi Stanisławowi Moniuszce. Nie wiązała się ona bezpośrednio ze znawcą literatur słowiańskich i zachodnich, myślicielem religijnym i filozofem – Marianem Zdziechowskim, również wywodzącym się z tych stron. Jako dziecko zapewne słuchał muzyki Moniuszki, którą wtedy wykonywano w kościołach; kompozytor był przecież autorem pieśni nabożnych i organistą. Jego pieśni śpiewano we dworach i w salach koncertowych; ze względu na obecny w niej pierwiastek ludowy muzyka Moniuszki znana była szerszemu ogółowi.

Zdziechowski urodził się w roku 1861, w niedalekich Nowosiółkach (inne źródła podają Raków), w majątku ziemskim liczącym przeszło półtora tysiąca hektarów, który po podpisaniu Traktatu Ryskiego, kończącego wojnę polsko-bolszewicką, został włączony do Rosji Radzieckiej. W Mińsku ukończył rosyjskie gimnazjum, a następnie podjął studia na Wydziale Historyczno-Filologicznym Uniwersytetu Petersburskiego, skąd po roku przeniósł się do Dorpatu (dziś Tartu). Specjalizował się w literaturach

2 Artykuł jest rozszerzoną wersją referatu wygłoszonego na sesji: *Artystyczna przestrzeń Europy w XIX i XX wieku i Stanisław Moniuszko. Historia i współczesność*, która odbyła się w Mińsku, 30–31 maja 2019 roku.

słowiańskich i po ukończeniu studiów, w roku 1883, przez jakiś czas uzupełniał wykształcenie na uniwersytetach w Grazu, Genewie i Zagrzebiu. Współpracował z wychodzącymi w Petersburgu pismami „Siewiernyj Wiestnik" i „Kraj". Pięć lat później przeniósł się do Krakowa, gdzie przedstawił doktorat na podstawie rozprawy *Mesjaniści i słowianofile*. Promotorem był Stanisław Tarnowski, a przedmiotem rozprawy – dwie doktryny literackie a zarazem religijno-polityczne sąsiednich narodów. W pracy, która rychło wyszła drukiem, Zdziechowski dał się poznać jako badacz swobodnie poruszający się nie tylko w obrębie literatur słowiańskich i zachodnich, ale również w obszarze myśli religijnej i koncepcji filozoficznych. W 1888 roku rozpoczął pracę na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie się habilitował na podstawie komparatystycznego studium *Byron i jego wiek* (1894); w sześć lat później uzyskał profesurę.

Przełom wieku XIX i XX to okres różnorodny ideowo. Z jednej strony, w naukach – także humanistycznych – obowiązuje pozytywistyczna doktryna trzymania się faktów. Z drugiej – pojawiają się nowe idee i prądy: w literaturze europejskiej następuje odrodzenie idealizmu, w sztuce do głosu dochodzą modernizm i symbolizm; w filozofii ma miejsce przesilenie, któremu ton nadawali Fryderyk Nietzsche a później Henri Bergson. Zdziechowski, urodzony tuż przed powstaniem styczniowym, intelektualnie przynależał do pozytywizmu; jego warsztat naukowy kształtował się gdzieś „między Taine'm i Brandesem"[2].

Te dwa nazwiska wyznaczają ideową ewolucję młodego badacza literaturoznawstwa porównawczego, który początkowo deklarował się jako zwolennik metod francuskiego pozytywisty. „Rasa i otoczenie" wydawały mu się „kluczem do wyjaśnienia (…) życia i dzieła" autora. Zdziechowski najpierw był zwolennikiem *metody genetycznej*, zanim bliższe mu okazały się idee duńskiego krytyka i znawcy literatury, który proponował *metodę porównawczą*. Owocem wpływów metodologii pozytywistycznej jest najpierw obszerny artykuł pt. *Ideały Mickiewicza i Krasińskiego a słowianofilstwo rosyjskie*, zamieszczony w trzech numerach petersburskiego czasopisma „Kraj", w roku 1882. Stał się on podstawą pierwszej, wydanej po rosyjsku książki Zdziechowskiego, pt. *Oczerki iz psichałogji sławjanskogo plemienii. Sławianofiły* (1887). Jej polska wersja zatytułowana *Mesjaniści i słowianofile* ukazała się w Krakowie rok później. Z młodzieńczych deklaracji wynika, że badacza interesuje to, co wspólne w życiu narodów, a więc idee, dążenia i cele... Orientuje się jednak, że takich analiz porównawczych nie da się przeprowadzić bez badania indywidualnych poglądów i postaw myślicieli i pisarzy. Przyznaje wkrótce, że metodologię Hippolyte'a Taine'a stosuje „na odwrót", wskutek czego to, co plemienne, narodowe okazuje się cechami podmiotów psychicznych. Mickiewicz jest więc dla niego geniuszem uczucia, Słowacki fantazji, a Krasińskiego charakteryzuje krytycyzm i trzeźwość sądu. Podobnie jest z myślicielami rosyjskimi; Iwan Turgieniew, Fiodor Dostojewski czy Lew Tołstoj „wzbudzają podziw […] subtelną spostrzegawczością, wszechstronną analizą i głęboką znajomością tajników duszy ludzkiej"[3].

2 Jest to podtytuł I rozdziału mojej książki pt. *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1983.

3 M. Zdziechowski, *Mesjaniści i słowianofile: szkice*

Zdziechowskiego fascynuje indywidualne oblicze artysty; wykraczając poza konwencję badania tego, co wspólne, nie ogranicza się do porządkowania faktów i zjawisk literackich, ale patrzy na nie poprzez wartości – „żywe prawdy". „Aby wejść do duszy wieszcza – pisze – trzeba umieć przejąć się niesłychaną potęgą jego fantazji, trzeba wniknąć i przetrawić jego pomysły poetyczne"[4].

Zdziechowski doszedł do wniosku, że formacja pozytywistyczna jest niewrażliwa na metafizyczny wymiar człowieka. Dał temu wyraz we wstępie do dwutomowego dzieła *Byron i jego wiek*, gdzie pisał:

> […] chciało mi się krytykę literacką przeobrazić w porównawczą psychologię narodów. Ale […] wynikiem moich badań mogą być tylko podlegające nieskończonej dyskusji przypuszczenia, nie zaś pewniki naukowe – z tego zdawałem sobie bardzo dokładnie sprawę, więc jeśli pisałem owe trochę szumne słowa, to dlatego, że żyjąc przez długie lata w pozytywno-Buckle'owskiej atmosferze, nasiąkłem właściwą całemu pokoleniu memu przesadną, bo wyłączną czcią dla nauki. Miałem ją za najwyższą prawodawczynię ludzkości…[5].

Przyznaje, że dotąd uprawiał naukową krytykę literatury, „ale czas zastanowić się nareszcie nad moralnym krytyki obowiązkiem i zrozumieć, że lepiej pióro złamać, niż pisząc, nie silić się myśli ludzkie kierować ku dobru"[6]. W deklaracji tej widać próbę stworzenia podstaw etyki zawodowej młodego teoretyka literatury, które – paradoksalnie – nawiązują do romantyzmu. Wyrazem tego jest dwutomowe dzieło o George'u Byronie; jego wydanie zbiega się z początkiem nowego nurtu w literaturze, zwanego modernizmem, w którym następuje odrodzenie idealizmu, zwrot ku tzw. wartościom wysokim, czy badanie jaźni twórcy. Zdziechowskiego nie pociągają już okoliczności zewnętrzne dzieła literackiego, ale „piękne dusze poetów, bohaterowie, którzy szukają, bo żywiej czuć na nich powiew nieskończoności, objawiający się w tęsknocie do odmiennego, lepszego bytu, a powiew ten jest koniecznym warunkiem piękna"[7].

W tych okolicznościach badacz zbliżył się do modernizmu; zarówno w jego wymiarze literackim, jak i religijnym. Wyrazem tego są trzy ważne książki: *Szkice literackie* (1900) oraz *Wizja Krasińskiego*, *U opoki mesjanizmu* (obie ukazały się w roku 1912). Zdziechowski dokonuje w nich rozliczenia – zarówno z pozytywizmem, jak i ze zjawiskami poprzedniej formacji, czyli romantyzmem, a szczególnie z mesjanizmem. Uświadomił sobie, że ta ideologia z pogranicza literatury i religii miała niekorzystny wpływ na myślenie Polaków. W ujęciu polskich poetów sprowadzała ona wartości chrześcijańskie do cierpienia narodu oraz jego posłannictwa[8]. Pogłębiało to rozziew między ideałami a rzeczywistością, w jakiej nam przyszło żyć pod zaborami. Mesjanistom miał za złe, że zamiast koncentrować się na wewnętrznym rozwoju jednostki, szukali Boga „w duszy zbiorowej, w narodzie czy ludzkości", oczekując ingerencji Opatrzności w dzieje. Pisał: „W mesjańskie proroctwa nie wierzymy, ale

z psychologii narodów słowiańskich, Kraków 1888, s. 196.

4 Tamże, s. 104.

5 M. Zdziechowski, *Byron i jego wiek*, t. 1: *Europa Zachodnia*, Kraków 1894, s. VIII.

6 Tamże.

7 M. Zdziechowski, *Byron i jego wiek*, t. 2: *Czechy, Rosja, Polska*, Kraków 1897, s. 258.

8 Por. tamże, s. 519.

w źródłach miłości i wiary, z których wyszły, wykąpać się i odmłodzić możemy" [9]. Wypowiedź ta nie oznacza jednoznacznego potępienia mesjanizmu, ale raczej jego przewartościowanie; wszak jednym ze zjawisk wskazujących na dokonujący się przełom antypozytywistyczny był ówczesny neomesjanizm.

Modernizm literacki wiązał Zdziechowski ze wzrostem, tłumionych w poprzedniej epoce, nastrojów metafizycznych, które wyznaczały ramy nowego sporu o istotę piękna. Włączył się aktywnie w tę debatę, wskazując, że piękno estetyczne jest ściśle związane z dobrem moralnym, co wcale nie było oczywiste dla modernistów. Powoływał się na myślicieli różnych orientacji: agnostyka Sully Pruhomme'a, pisarza i reformatora społecznego Lwa Tołstoja, oraz katolickiego myśliciela Antonio Fogazzaro. Polskiemu uczonemu najbliższe było piękno, które miało wymiar religijno-moralny. Jego pochodną była koncepcja sztuki, daleka od modernistycznego naturalizmu czy hasła „sztuka dla sztuki"; odnajdował ją w twórczości Johna Ruskina. Podobnie jak angielski poeta i krytyk patrzył na dzieło – efekt pracy artysty, na który składają się trzy czynniki: „zgodna z rzeczywistością treść, odpowiadająca jej forma oraz dusza artysty"[10]. Twórca miał być „człowiekiem z krwi i kości, który kocha, cierpi, działa; słowem – żyje pełnią życia"[11]. Tylko wtedy jest zdolny ukazać piękno, które jest „duszą rzeczywistości". Profesor żywo włączył się w dyskusje nad rodzimą odmianą modernizmu, określaną jako Młoda Polska. Krytykując dekadentyzm, chorobliwą wyobraźnię, przesadny erotyzm, czy społeczny radykalizm poetów tego nurtu, opowiadał się za powiązaniem sztuki z religią, czego wyrazem jest broszura pt. *Religia i sztuka*. Broni w niej metafizyki; zarówno religijnej, jak i świeckiej, stojąc na stanowisku, że „Sztuka to intuicja nieskończoności"[12].

Podzielając młodopolskie, a więc romantyczne z ducha: zwrot ku idealizmowi, kult jaźni, czy odniesienie do transcendencji – przeciwstawiał się sztuce amoralnej, atomizującej wspólnotę, dehumanizującej czy nieautentycznej. Swoje stanowisko w tym względzie wyrażał poprzez metaforę „płazów i ptaków" – tego, co pełza oraz tego, co lata; sztuki przyziemnej i wysokiej. Podobne stanowisko reprezentował inny wielki pisarz i myśliciel epoki – Stanisław Brzozowski (1878–1911), który pisał: „Wielka sztuka powstawała zawsze tam tylko, gdzie człowiek miał dostateczne w sobie bogactwo celów, by mógł zawsze na własną twórczość spoglądać jako na środek swój, a nie jako na cel jedyny"[13]. Z perspektywy współczesnego literaturoznawstwa podejście Mariana Zdziechowskiego ma wymiar historyczny; dla niektórych badaczy może się ono wydawać archaiczne i mało atrakcyjne. Nie należy jednak zapominać, że podejmuje on fundamentalne kwestie, jakie zawierają się w ponadczasowych kategoriach: piękno, dobro i prawda.

Osobnym zagadnieniem jest stosunek Zdziechowskiego do prób zmodernizowania katolicyzmu, podejmowanych przez czołowych intelektualistów angielskich (John Henry Newman, Georg Tyrrel), francuskich (Alfred Loisy, Maurice Blondel), włoskich

9 M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Lwów 1912, s. 398.

10 Pisałem o tym w pracy pt. *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim*, Kraków 1994, s. 84.

11 Tamże.

12 M. Zdziechowski, *Religia i sztuka. W sprawie „Legend" Niemojewskiego*, Kraków 1902, s. 6–7.

13 S. Brzozowski, *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia*, „Głos" 1903, nr 19, strony brak.

(Geremia Bonomelli), niemieckich (Rudolf Eucken), które określa się mianem modernizmu religijnego[14]. Polski myśliciel, prowadząc z nimi obfitą korespondencję, aktywnie uczestniczył w ruchu odnowy katolickiej doktryny wiary o kilkadziesiąt lat wyprzedzającym Sobór Watykański II. Posądzany o sprzyjanie „modernistycznej herezji", bronił swoich racji, przeciwstawiając sumienie wierzącego – autorytetowi Kościoła.

*

Co się tyczy filozoficznej strony dorobku myśliciela, sprawa jest równie poważna. Wybitny historyk filozofii Władysław Tatarkiewicz zapytany kiedyś, dlaczego nie uwzględnił Zdziechowskiego w swoim fundamentalnym dziele *Historia filozofii*, miał odpowiedzieć: „Jest to błąd, wszelako umieszczenie go w rzędzie filozofów nie byłoby sprawą prostą, bo szkolnym filozofem nie był"[15]. Z dzisiejszej perspektywy nie jest to wada, ale zaleta; bowiem myślenie Zdziechowskiego cechowało swoisty polimorfizm. Wrodzona skromność i nieśmiałość nie pozwalały mu filozofować samodzielnie; robił to poprzez lekturę myślicieli swoich czasów, w trakcie wykładów z historii literatur porównawczych, wreszcie, w swojej bogatej eseistyce, która była bardziej przystępna dla wykształconego czytelnika aniżeli teksty *stricte* filozoficzne. Traktując rzecz od strony bibliograficznej, trzeba przywołać *opus magnum* Zdziechowskiego – *Pesymizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa*[16] – plon jego ponad dwudziestoletniej pracy na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jest to dzieło *par excellence* filozoficzne, ponieważ autor podejmuje w nim jeden z najtrudniejszych problemów metafizycznych, teoriopoznawczych i egzystencjalnych zarazem, jakim jest zagadnienie zła. Zdziechowskiego nurtuje pytanie myślicieli wczesnochrześcijańskich, zawierające się w formule: *Unde malum*? (Skąd zło?). Dokonał więc przeglądu niemal wszystkich europejskich doktryn, zajmujących się tą kwestią; sięgnął także do filozofii Wschodu, w której znalazł wiele ożywczych myśli, przybliżających odpowiedź na to fundamentalne pytanie.

Nie godził się na negatywną formułę św. Augustyna, według której *zło jest brakiem dobra*. Przeczy temu dojmująca odczuwalność zła w świecie, za które Kościół próbował winić człowieka, wskazując, że jest ono pochodną jego wolnej woli. Ale skąd się bierze wola – pyta Zdziechowski; przecież jest ona dziełem Stwórcy, czyli w nim trzeba szukać źródeł zła. Z pomocą przyszli mu gnostycy i Fryderyk Schelling, odróżniający Boga od Natury w Bogu. Ta ostatnia zawiera w sobie dwa pierwiastki – duszę świata i mądrość; zło mogło mieć źródło w tym pierwszym, na co również zwracał uwagę Włodzimierz Sołowiow. Dusza świata zawiera w sobie nieograniczone możliwości, może więc być źródłem chaosu, a w konsekwencji zła. Dzięki lekturze Schellinga, a następnie szwajcarskiego myśliciela Charlesa Secretana, Zdziechowski utwierdził się w przekonaniu, że zło jest immanentne istnieniu, czyli jest elementem bytu. Pojawia się w akcie stworzenia, kiedy świat wyłania się z rąk stwórcy i natychmiast mu się przeciwstawia, żyje własnym życiem. I to jest moment upadku, popadnięcia w zło, którego echem jest grzech pierworodny.

14 Najnowsze studium na ten temat to książka Michała Rogalskiego, pt. *Producenci margaryny. Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki*, Kraków 2018.

15 *Wartość pesymizmu*, dz. cyt., s. 9.

16 M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1–2, Kraków 1914.

Próby powiązania genezy zła wyłącznie z człowiekiem określa Zdziechowski jako filozoficzny optymizm. Postawa taka odbiera złu wymiar metafizyczny, nadając mu charakter czysto egzystencjalny, czemu przeczy powszechne doświadczenie. Dopiero Hegel, a przede wszystkim Schopenhauer, „wniknąwszy w ogrom bólu nierozłącznie skojarzonego z życiem", uznał zło za zasadę bytu, utożsamiając istnienie z cierpieniem. Było to możliwe, ponieważ niemiecki filozof obficie czerpał z tradycji indyjskiej (buddyzm i braminizm), w której życie jest tożsame z bólem i cierpieniem. Według Schopenhauera źródłem zła jest wola – zasada bytu, a nie tylko atrybut człowieka. Rację więc ma św. Jan, który mówi, że „świat w złem leży", a nie św. Augustyn traktujący zło jako „brak dobra". Chrześcijaństwo, negując zło, zapoznało tę prawdę; tymczasem zło jest nieusuwalnym atrybutem wszystkiego, co istnieje. Według chrześcijańskiej teodycei żyjemy w „najlepszym z możliwych światów"; jednak za sprawą Schopenhauera dokonała się całkowita zmiana tego paradygmatu – wszak żyjemy w „najgorszym z możliwych światów", z którego zło nie da się usunąć. Zdaniem badacza chrześcijaństwo z epoki „negacji zła" – musi więc przejść do fazy jego „afirmacji", która się dokonuje na naszych oczach, to znaczy na przełomie XIX i XX wieku, stojącego pod znakiem modernizmu, odrodzenia metafizyki (nie tylko religijnej), wzrostu odpowiedzialności człowieka za jego życie wewnętrzne, a w konsekwencji za świat.

*

Czterdzieści lat temu stanąłem przed trudnym zadaniem określenia istoty dorobku Mariana Zdziechowskiego, znalezienia myśli przewodniej jego bogatej i różnorodnej twórczości; taki był wymóg dysertacji doktorskiej. Po namyśle uznałem, że kategorią, która organizuje i głęboko przenika ten dorobek jest p e s y m i z m; słowo wywodzące się od łacińskiego terminu *pessimus*, który jest najwyższym stopniem przymiotnika *zły* (łac. *malus*) – czyli *najgorszy*. Od tej strony rzecz ujmując, piśmiennictwo Zdziechowskiego mieści się w bogatym nurcie europejskiego pesymizmu – zarówno w wersji filozoficznej, jak i religijnej.

Osobnym fragmentem tego dorobku jest refleksja historiozoficzna albo filozoficzno-dziejowa; wszak zło świata ma swoje historyczne realizacje w postaci: wojen, rewolucji, upadku cywilizacji, społeczeństw, państw i rządów – słowem zdarzeń, które najlepiej oddaje termin *katastrofa*. Ostatni okres w życiu i działalności pisarskiej Zdziechowskiego, przypadający na tzw. dwudziestolecie międzywojenne (1918–1939) w dziejach Polski, stoi pod znakiem katastrofy. Myśliciel przeniósł się wtedy do Wilna, gdzie uczestniczył w reaktywowaniu tamtejszego uniwersytetu i przez dwie kadencje był jego rektorem. Z katedry uniwersyteckiej – na przekór intelektualnym modom i nastrojom młodzieży – głosił nadejście politycznej katastrofy, która zagrozi nie tylko Polsce, ale i Europie. Wszak na Wschodzie powstała nowa Rosja, a na Zachodzie w szybkim tempie odbudowują się Niemcy. W opinii starego profesora te dwa państwa wyznaczą wkrótce bieg dziejów, ponieważ w obu dochodzi do zanegowania wartości, jakimi dotąd żył świat.

W myśli europejskiej pierwszej połowy XX wieku katastrofizm jest uznanym i liczącym się nurtem, który tworzyli; Oswald Spengler, José Ortega y Gasset, Arnold

Toynbee, Florian Znaniecki; a w Polsce – Stanisław Ignacy Witkiewicz (Witkacy) i właśnie Zdziechowski. A oto niektóre tytuły ostatnich jego prac spod znaku katastrofy: *Europa, Rosja, Azja* (1923), *Renesans a rewolucja* (1925), *Walka o duszę młodzieży* (1927), *Od Petersburga do Leningrada* (1934), *Terror intelektualny w Rosji* (1937), *W obliczu końca* (1937) i – wydane pośmiertnie – *Widmo przyszłości* (1939).

Najwcześniej wątek katastrofy pojawia się w książce *Gloryfikacja pracy* (1916) poświęconej Stanisławowi Brzozowskiemu. Można tam przeczytać następujące słowa:

> […] z minuty na minutę wzrasta szybkość potężnego ruchu, który nas porywa i o którym nie wiemy, po co i dokąd dąży, chociaż sami go tworzymy. I wydawać się zaczyna cała nasza zachodnia kultura jakąś katastrofa straszliwą, a oprzeć się jej nie jesteśmy w stanie; lecieć trzeba, pędzić wraz z nią. Coraz słabiej czujemy udział naszej wolnej woli w tym, co się dzieje[17].

Zdziechowski jest nie tylko świadomy tendencji, jaka pojawiła się w kulturze europejskiej, ale ma przeczucie nieuchronności katastrofy i bezsilności jej przeciwdziałania. Źródeł nadchodzącego kataklizmu dopatruje się w ubóstwieniu człowieka, co świadczy o bankructwie rozumu ogarniętego ambicją, pychą i zuchwałością. Patrząc na to, co się dzieje w Europie i świecie pisał: „Przeżywamy kryzys nie tylko ekonomiczny, ale i duchowy, czyli kryzys kultury opartej na odwiecznych zasadach religii, rodziny, własności. W oczach naszych, o miedzę od nas zło święci swój największy w dziejach tryumf"[18]. I jeszcze jedna, pełna patosu wypowiedź:

> Wypadło nam żyć w najczarniejszej epoce dziejów, którą bym określił jako szalony, wariacki, potworny pęd ku barbarzyństwu. Społeczeństwo ludzkie wyobraziło sobie, że stało się bardziej rzeczywiste dlatego, że położyło swą ufność w rzeczach materialnych. Ale wraz z zapanowaniem tego przyziemnego realizmu cywilizacja nasza wpadła w utopię straszliwą i płaską; uwierzyła w zbawienie przez przemysł, rozpoczęła taniec naokoło cielca złotego[19].

Polski arystokrata nie może się pogodzić z nowymi czasami, którym ton nadawała ideologia i technika, prowadzące do zastąpienia jednostki (indywiduum) przez masę (kolektyw), które niosły ze sobą zupełnie nowy świat wartości. Myśliciel ubolewa nad tym:

> Zdawałoby się, że bolszewicka koncepcja zmechanizowanego świata, w którym żywi ludzie staliby się bezdusznymi maszynami, powinna budzić uczucie wstrętu […]. Z bólem stwierdzamy, że ma ona w sobie jakiś urok, który pociąga człowieka współczesnego. Ten jego nastrój określa Mereżkowski jako wolę, czy żądzę pozbycia się swego ja[20].

Jednak katastrofizm Zdziechowskiego nie jest związany wyłącznie z historią czy polityką bieżącą. Myśliciel nie obarcza wyłącznie człowieka odpowiedzialnością za katastrofę; jej źródeł poszukuje poza czasem, pisząc: „[…] przed początkiem historii

17 M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy. Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*, Kraków 1916, s. 17.

18 Tenże, *Od Petersburga do Leningrada*, Wilno 1934, s. 102.

19 Tenże, *W obliczu końca*, Wilno 1938, s. 272.

20 Tenże, *Od Petersburga do Leningrada*, dz. cyt., s. 70.

rodzaj ludzki padł ofiarą tajemniczej katastrofy, którą Kościół grzechem pierworodnym nazywa"[21]. To – w jego przekonaniu – najbardziej odległa przyczyna wszystkich katastrof, która ma wymiar metafizyczno-kosmiczny; ich bliższe źródła to rewolucje i nacjonalizmy. Analizując skutki dwu nowożytnych rewolucji – francuskiej i bolszewickiej stwierdza: „Na te wahania historyków (w ocenie rewolucji – JS) odpowiadamy z całą stanowczością, że nigdy nie było i być nie mogło rewolucji dobrej, każda bowiem była dziełem gwałtu, a zatem wielkim złem"[22]. Z przerażeniem patrzył na to, co działo się wokół; pisał: „[…] charakteru, jaki przybrał terror w Rosji, nie umiałem wytłumaczyć inaczej, jak mistycznie, tj. bezpośrednią ingerencją zaświatowych, metafizycznych potęg ciemności do rzeczy tego świata"[23]. Dostrzegał również zagrożenie ze strony nacjonalizmu, który jak rewolucja „tak samo niszczy [...] w człowieku zmysł moralny i tak samo prowadzi do masowych obłędów i szerzy zdziczenie"[24]. Szczególnie obawiał się nacjonalizmu niemieckiego, który został upokorzony po Traktacie Wersalskim.

> Dziś z trwogą patrzę na Niemcy – pisał. Od Niemiec zawisła w chwili obecnej przyszłość cywilizacji i kultury. […] Dużo już zapłaciły i nadal płacić będą. Gorycz, złość, żądza zemsty objęły je szałem; gotowe są zaprzedać Piekłu duszę wielkiego narodu; narzędziem być śmierci, awangardą Moskwy[25].

W latach wileńskich Zdziechowski postrzegany był jako staroświecki uczony, nierozumiejący ducha czasu ani dokonujących się przemian społeczno-kulturowych. Był krytykowany szczególnie przez ówczesną młodzież uniwersytecką, która ironizowała na temat „proroka zagłady", czy „polskiej Kasandry". Do grona młodych krytyków profesora zaliczał się późniejszy noblista w dziedzinie literatury – poeta Czesław Miłosz. W jednej ze swoich późniejszych prac oddaje atmosferę, jaka panowała wokół Zdziechowskiego na uniwersytecie i poza nim: „[…] nie miał pojęcia o tak zwanych problemach dnia, a jego nawoływania o niebezpieczeństwie grożącym światu ze strony komunizmu i nacjonalizmu odznaczały się zabarwieniem żałośliwie maniakalnym"[26]. Trzeba było fizycznego doświadczenia zapowiadanych zdarzeń, aby po latach, z bagażem emigranta i uchodźcy poeta mógł napisać przejmujący wiersz pt. *Zdziechowski*. W jego zakończeniu czytamy:

> Umarłeś w samą porę, twoi przyjaciele szeptali, kiwając głowami: „Ależ miał szczęście!"
> Spełniona przepowiednia, cokolwiek dotychczas trwało, zatonęło, tylko wieże kościelne sterczały chwil*ę* nad otchłanią.
> […]
> Nieubłagany ciąg zagłady i narodzin, Magnificencjo. Długo trwała moja nauka powściągania siebie.
> Bardziej od ciebie przebiegły, poznawałem moje stulecie, udając, *że znam sposób i zapominam o bólu*[27].

21 Tenże, *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*, Wilno 1923, s. 312.
22 Tenże, *Chateaubriand i Napoleon*, Wilno 1932, s. 20.
23 Tenże, *W obliczu końca*, dz. cyt., s. 19.
24 Tenże, *Widmo przyszłości. Szkice historyczno-publicystyczne*, Wilno 1939, s. 2.
25 Tenże, *Napoleon III. Szkice z dziejów jego życia i pracy*, Kraków 1931, s. 258.
26 Cz. Miłosz, *Religijność Zdziechowskiego*, w: *Legendy nowoczesności*, Kraków 1996, s. 95.
27 Tenże, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 1186.

Po latach Miłosz sam podejmuje kwestię genezy zła w wierszu *Unde malum*, nawiązując do optymizmu Tadeusza Różewicza, dla którego zło bierze się *z człowieka/ zawsze z człowieka/ i tylko z człowieka*. Wileński poeta, nieodrodny uczeń Zdziechowskiego[28] jest innego zdania, choć przewrotnie przyznaje rację Różewiczowi w słowach: *zniknie ze świata zło/ kiedy zniknie świadomość*[29].

*

W dorobku Mariana Zdziechowskiego – co wcale nie jest częste – sprzęgły się ze sobą literaturoznawstwo i filozofia. Jego teoretyczną refleksję nad literaturą od początku uzupełniał namysł filozoficzny, w którym pierwsze miejsce zajmowały pytania ze sfery *philosophie perennis*, czyli kwestie fundamentalne (Bóg, człowiek, zło, początek, koniec), a nie dyktowane wyłącznie bieżącymi zdarzeniami. W jego mniemaniu te ostatnie, co najwyżej, działy się i dzieją w blasku albo cieniu spraw ponadczasowych. Tak przecież myślano w jego czasach – kiedy istniała tzw. kultura wysoka traktowana jako punkt odniesienia dla wszelkich przejawów życia; a kwestionowanie idei i wartości było równoznaczne z końcem pewnego świata.

We współczesnej Europie (i świecie) nikt już tak nie myśli; katastrofa się dokonała i nadal dzieje się na naszych oczach. Nie słychać jednak pesymistów ani katastrofistów; co najwyżej pojawiają się „niepokojące prognozy", którym natychmiast przeciwstawia się konkurencyjne rozwiązania. Po doświadczeniach dwu wojen światowych oraz licznych rewolucji, jesteśmy bogatsi o pewien rodzaj samowiedzy. A oto niektóre jej składniki: *primo* – w myśleniu i działaniu człowieka jest tyle samo wyrafinowanej kultury, oświecenia i postępu, co „barbarzyństwa, ignorancji i przemocy"; *secundo* – obok tradycji demokratycznej i chrześcijańskiej w Europie i świecie jest miejsce na „faszyzm, komunizm, ludobójstwo, czystki etniczne"[30] i inne zbrodnie; *tertio* – jako ludzie mamy w sobie zarówno ogromny potencjał konstruktywny jak też niezgłębione pokłady autodestrukcji i wolę niszczenia.

To, co głęboko religijny arystokrata widział jako zagrożenie zewnętrzne, 100 lat później – demokratyczne i sceptyczne zarazem pokolenia widzą jako siły wewnętrzne, którym można i trzeba się przeciwstawić, jeśli chcemy, aby – dla przykładu – sztuczna inteligencja nie zastąpiła ludzkiej. Ta pierwsza – to owoc naszych nieograniczonych możliwości poznawczych i wytwórczych; druga – to zdolność do namysłu nad samym sobą, czyli nad *conditio humana*.

28 O wpływie Zdziechowskiego na Miłosza interesująco i wnikliwie pisze L. Banowska, *Rozpacz i pragnienie cudu – Miłosz wobec Zdziechowskiego*, „Porównania" 2012, Vol. 10, s. 39–56.

29 Tamże, s. 11.

30 Cytowane sformułowania pochodzą z artykułu N. Daviesa pt. *Ta wariatka Europa*, „Gazeta Wyborcza" 2019, 11–12 maja, nr 109, s. 15.

BIBLIOGRAFIA

Banowska L., *Rozpacz i pragnienie cudu – Miłosz wobec Zdziechowskiego*, „Porównania" 2012, Vol.10, s. 39–56.

Brzozowski S., *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia*, „Głos" 1903, nr 19, [brak numerów stron].

Davies N., *Ta wariatka Europa*, „Gazeta Wyborcza" 2019, 11–12 maja, nr 109.

Miłosz Cz., *Religijność Zdziechowskiego*, w: *Legendy nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 95–117.

Miłosz Cz., *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.

Rogalski M., *Producenci margaryny. Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki*, Universitas, Kraków 2018.

Skoczyński J., *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1983.

Skoczyński J., *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim*, Kraków 1994.

Zdziechowski M., *Byron i jego wiek*, t. 1: *Europa Zachodnia*, druk „Czas", Kraków 1894.

Zdziechowski M., *Byron i jego wiek. Studia porównawczo-literackie*, t. 2: *Czechy, Rosja, Polska*, nakładem Akademii Umiejętności, druk „Czas", Kraków 1897.

Zdziechowski, *Chateaubriand i Napoleon*, Biblioteka „Źródeł Mocy", nr 4, druk Polska Drukarnia Nakładowa „Lux", Wilno 1932.

Zdziechowski M., *Europa, Rosja, Azja,. Szkice polityczno-literackie*, Księgarnia Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego w Wilnie, Wilno 1923.

Zdziechowski M., *Gloryfikacja pracy. Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*, Wydawca Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1916.

Zdziechowski M., *Mesyaniści i słowianofile: szkice z psychologii narodów słowiańskich*, wydawca G. Gebethner i Spółka, druk Wł. L. Anczyc i Spółka, Kraków 1888.

Zdziechowski M., *Napoleon III. Szkice z dziejów jego życia i pracy*, nakład Krakowskiej Spółki Wydawniczej, druk „Czas", Kraków 1931.

Zdziechowski M., *Od Petersburga do Leningrada*, Drukarnia Jana Bajewskiego, Wilno 1934.

Zdziechowski M., *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, czcionkami drukarni „Czasu" pod zarządem A. Świerzyńskiego, t. 1–2, Kraków 1914, 1915.

Zdziechowski M., *Religia i sztuka. W sprawie „Legend" Niemojewskiego*, Kraków 1902.

Zdziechowski M., *U opoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich*, wydawca Gubrynowicz i Syn, Lwów 1912.

Zdziechowski M., *Widmo przyszłości. Szkice historyczno-publicystyczne*, Drukarnia Artystyczna „Grafika", Wilno 1939.

Zdziechowski M., *W obliczu końca*, Wydawnictwo Stanisława Turskiego, Wilno 1938.

Marian Zdziechowski – a Literary Scholar and Philosopher

(Summary)

The 100th anniversary of the birth of Stanisław Moniuszko, which was also celebrated in Belarus, provided an opportunity to remember another great inhabitant of Minsk – Marian Zdziechowski (1861–1938). The article is a brief reconstruction of the biography and scientific achievements of the literary historian, philosopher and religious thinker. Zdziechowski's deep reflection on important phenomena in history, culture, religion, ideological and political life of the time was based on responsibility for words, a high moral level, religious sensitivity that did not ignore the reason and, finally, a prophetic sense which enabled him to foreseen the Europe's and world's catastrophe of the World War II, which was preceded by Bolshevism and fascism.

Key words: literature, philosophy, history, religious thought, positivism, romanticism, pessimism, catastrophism

Marian Zdziechowski – literaturoznawca i filozof

(Streszczenie)

Setna rocznica urodzin Stanisława Moniuszki, którą obchodzono także na Białorusi, stała się okazją przypomnienia innego wielkiego Mińszczanina – Mariana Zdziechowskiego (1861–1938). Tekst jest syntetyczną rekonstrukcją biografii i dorobku naukowego historyka literatury, filozofa i myśliciela religijnego. Głęboką refleksję Zdziechowskiego nad ważnymi zjawiskami w historii, kulturze, religii, życiu ideowym i politycznym tamtych czasów cechowała odpowiedzialność za słowo, wysoki poziom moralny, religijna wrażliwość, która nie zagłusza rozumu i wreszcie zmysł profetyczny pozwalający mu przewidzieć katastrofę, jaką dla Europy i świata była II wojna światowa, poprzedzona bolszewizmem i faszyzmem.

Słowa kluczowe: literatura, filozofia, historia, myśl religijna, pozytywizm, romantyzm, pesymizm, katastrofizm

JAN SKOCZYŃSKI:
em. prof. zw. dr hab., ur. w 1946 roku w Brzozowie. Polonista i filozof; doktorat, habilitację i profesurę uzyskał na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie pracował 45 lat, przechodząc wszystkie szczeble akademickiej profesji. Wykładał i pełnił funkcje wicedyrektora Instytutu Filozofii ds. studenckich, a następnie kierownika Zakładu Filozofii Polskiej, który stworzył od podstaw. Jego zainteresowania badawcze koncentrowały się wokół historii filozofii ze szczególnym uwzględnieniem rodzimej myśli filozoficzno-społecznej XIX i XX wieku oraz historii idei. Wśród najważniejszych prac należy wymienić: *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego* (1983); *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego* (1991); *Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim* (1994); *Ludzie i idee. Szkice historiozoficzne* (1999); *Koneczny – teoria cywilizacji* (2003); *Neognoza polska* (2004); *Wiedza i sumienie. Z badań nad filozofią polską* (2009); *Historia filozofii polskiej* (2010, wspólnie z Janem Woleńskim); *Glossy i uwagi* (2014); *Teksty nienaukowe* (2016). Wypromował dwunastu doktorów, zredagował siedem książek; poza artykułami naukowymi pisał felietony, recenzje i wywiady m.in. dla „Tygodnika Powszechnego", „Czasu Krakowskiego", „Tygodnika Solidarność. Małopolska" oraz „Nowego Państwa". Aktualnie współpracuje z portalem „Studio Opinii". Adres e-mail: jan.skoczynski@uj.edu.pl

Maciej Dombrowski
Uniwersytet Wrocławski
Instytut Filozofii
https://orcid.org/0000-0003-3255-7076

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 49–60
http://karto-teka.ptft.pl/

Stanisław Ignacy Witkiewicz – filozof realizmu cielesnego

1. Wstęp

W artykule chciałbym omówić kilka zagadnień związanych z systemem filozoficznym, który rozwijał w okresie międzywojennym Stanisław Ignacy Witkiewicz. Swoje stanowisko określał Witkiewicz rozmaicie, był to: „monadyzm biologiczny", „realizm biologiczny", „materializm biologiczny", „monadyzm cielesny". Tutaj skupię się na tym ostatnim sformułowaniu, bo chciałbym przybliżyć specjalną rolę, jaką przypisywał Witkiewicz ciału organicznemu. Cielesność była lejtmotywem dociekań filozoficznych autora *Szewców*, szczególnie w latach 30. To ciało miało być kluczem do rozwiązania jednego z głównych problemów filozoficznych – kontrowersji między realizmem a idealizmem. Postaram się pokazać, na czym to rozwiązanie miało polegać.

2. „Dwie filozofie" Witkiewicza

Stanisław Ignacy Witkiewicz (znany również pod swoim artystycznym pseudonimem jako „Witkacy") był twórcą systemu filozoficznego, którego zręby oparte były na idei tyleż przewrotnej co oryginalnej[1]. Otóż twierdził on, że substancją świata są mikroorganizmy obdarzone różnym stopniem psychiki, które, łącząc się w organizacje i bardziej złożone organizmy, budują znaną nam materię. Organizmy te nazywał monadami – chciał przez to podkreślić ich jedność, integralność oraz odrębność choć – wbrew nasuwającym się skojarzeniom z systemem Gottfrieda Wilhelma Leibniza – były to byty posiadające części, materialne ciała i kontaktujące się między sobą (miały więc „okna"). To, co fizyk lub chemik uważa za porcję materii nieorganicznej – np. rudy żelaza, jest więc w istocie kolonią takich organizmów. Jest tak, oczywiście, w mikroskali nieosiągalnej dla naszej aparatury pomiarowej. Materia nieożywiona jawi nam się jako taka tylko z powodu naszych ograniczeń poznawczych. To, że tak się dzieje, próbował Witkiewicz tłumaczyć też zasadami statystyki – ogromne skupiska monad dają w pewnej skali wrażanie statycznych przedmiotów martwych (nazywał to zastosowaniem „Zasady Wielkich Liczb"[2]). Wit-

1 Spojrzenie na historię filozofii i współczesny stan badań pozwala jednak na rewizję tej opinii. Poglądy bliskie Witkiewiczowi pojawiły się już w starożytności i – co może już bardziej dziwić – są nadal bardzo żywe.

2 S. I. Witkiewicz, *O pojęciu celowości w biologii, w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, red. M. Dombrowski, M. Bizior-Dombrowska, Warszawa 2014, s. 336.

kiewiczowska monada, choć dualna w opisie, miała ten dualizm faktycznie przezwyciężać na poziomie ontologicznym. Autor *Szewców* uważał, że swoją panpsychistyczną koncepcją, zjednoczenia ciała i psychiki w jednej substancji, rozwiązuje problem psychofizyczny i unika kartezjańskiego dualizmu[3]. Tak zarysowana monadologia miała, wedle zamysłu Witkiewicza, opisywać faktyczną strukturę istnienia i powinna stać się podwalinami ostatecznego systemu filozoficznego, który określał on jako „System Prawdy Absolutnej"[4]. Powyższe tezy omówił w swoim filozoficznym *opus magnum* – pracy „Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia", która – jak sam informował w podtytule – powstawała długo, bo w latach 1917–1932 (ukazała się dopiero w 1935 roku).

Witkiewicz w latach 30., kiedy zajmował się już głównie filozofią, prowadził swoje badania dwutorowo. Rozwijał omówioną wyżej monadologię, starając się ugruntować jej tezy, ale zaproponował również oryginalną filozofię ciała, która przyjmowała formę fenomenologicznego opisu naszego doświadczenia siebie samych jako bytów ucieleśnionych. Właśnie na tym ostatnim polu badawczym chciałbym się skupić, jako na mniej znanym, ale bardzo istotnym.

Na pierwszy rzut oka te dwa rejony badań są dość odległe od siebie – z jednej strony mamy do czynienia z próbą opisu żywego doświadczenia cielesnego podmiotu – z drugiej, dążący do maksymalnego obiektywizmu, opis struktury bytu oparty na biologii. Witkiewicz uprawiał jednak filozofie systemową, w której wszystkie zagadnienia są ze sobą organicznie połączone – filozofia ciała wynika wprost z monadologii.

3. Ciało jako „pierwsza rzeczywistość"

Witkiewicz nazywa ciało „pierwszą rzeczywistością"[5], „rzeczywistością pierwszą, absolutną"[6], „realnością pierwotną"[7] lub „pierwszym przedmiotem"[8], gdyż chce w ten sposób zaakcentować prymat doświadczenia cielesności nad innymi sposobami doznawania i rejonami dostępnej nam rzeczywistości. Jak konstatuje:

> Jedynym bytem samym w sobie, który przedstawić sobie możemy, jest nasz byt własny, i to cielesny, to znaczy istnienie nasze jako istnienie ciał czujących siebie od środka i czujących świat zewnętrzny poza granicą ciała, dany również w kompleksach jakości, ale innych, które w ciele zlokalizowane być nie mogą, z wyjątkiem jednej jakości dwoistej zasadniczej, zewnętrznego dotyku, w którym czujemy i siebie, i to, co jest poza nami[9].

Ciało jest dla autora *Szewców* naturalnym punktem wyjścia dla wszelkich rozważań. To *Nullpunkt* wyznaczający pierwotne

3 Szerzej o tych zagadnieniach piszę w monografii: M. Dombrowski, *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny. Studium filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Toruń 2018.

4 S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie*, *w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 106.

5 Tenże, *Traktat o Bycie samym w sobie i dla siebie, w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 527.

6 Tenże, *Krytyka pracy Joachima Metallmanna o Alfredzie North Whiteheadzie*, *w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 428.

7 Tenże, *Traktat o Bycie samym w sobie i dla siebie, w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 523.

8 Tenże, *Krytyka pracy Joachima Metallmanna o Alfredzie North Whiteheadzie*, *w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 386

9 S. I. Witkiewicz, *O ontologicznej beznadziejności logiki, fizykalizmu i pseudonaukowego monizmu w ogóle*, w: tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 359.

kierunki i odległości – ciało jest zawsze tam, gdzie ja, a wszystko inne jest „wobec" niego – bliżej lub dalej[10]. Skoro monada, według Witkiewicza, nie jest bytem duchowym tylko psychocielesnym, to traktuje on ciało, by przywołać fenomenologiczną nomenklaturę, jako *Leib* Husserla lub *Le chair* Merleau-Ponty'ego – żywą tkankę cielesną przepełnioną odczuciami i doznaniami, a nie tylko obiektywne, ale martwe *Körper*. To ostatnie określenie, zaczerpnięte podobnie jak *Leib* od Husserla, pasuje do przedmiotów martwych; jak jednak pamiętamy, te są wedle twierdzenia Witkiewicza jedynie uśrednieniem wielości żywych i upsychicznionych monad. Świat dla Witkiewicza jest domeną ciała żywego – ono jest substancją fundującą rzeczywistość. Jak deklarował:

> […] fakt istnienia samoczującej się materii żywej, materialnie cieleśnie, przede wszystkim, osobowej, musimy przyjąć jako fakt absolutnie pierwotny, dalej nieobjaśnialny, bo takim się on nam rzeczywiście przedstawia, o ile podchodzimy doń bez żadnej z góry powziętej idei, głównie idei dwóch substancji: „ducha" i materii […][11].

Stąd też tak duża waga, jaką przykładał do opisów naszego doświadczenia ciała. Analizując je, dokonujemy analizy bytu w ogóle, skoro każdy byt jest analogiczny do nas samych – posiada ciało i jest tego ciała świadomy, nawet jeśli ta świadomość przypomina jedynie bardzo ogólnie naszą.

4. Realizm poprzez ciało (z domieszką idealizmu)

Spór między realizmem i idealizmem był jednym z centralnych zagadnień systemu Witkiewicza. Wpisuje się on swoimi rozważaniami w długą historię dyskusji, w której po jednej stronie mamy do czynienia ze stanowiskami traktującymi rzeczywistość jako dziedzinę lub emanację ducha, idei lub czystej świadomości, a po drugiej te wszystkie propozycje, wedle których świat jest traktowany jako obiektywny, niezależny od czynników idealnych. Najbardziej skrajne wersje idealizmu należy skojarzyć z idealizmem subiektywnym i solipsyzmem. W tym ostatnim pozostaje jedynie pojedyncza jaźń, istnienie świata poza jej obrębem zostaje wykluczone. Stanowisko realistyczne również ma swoje ekstremum w postaci realizmu naiwnego i skrajnego empiryzmu.

Witkiewicz jest zdania, że nie ma żadnego niezaprzeczalnego dowodu na obiektywne istnienie świata. Mowa tutaj o dowodzie w sensie logicznym – nie ma takiego wnioskowania, które w sposób niezawodny, czyli dedukcyjny, oparty na prawdziwych przesłankach, doprowadzi nas do niepowątpiewalnego wniosku: „Świat zewnętrzny istnieje w pełni obiektywnie". Co więcej – logicznie dopuszczalne jest dowodzenie prawdziwości idealizmu na czele z solipsyzmem. Choć znów nie możemy dowieść ich prawdziwości, to jednak równocześnie nie potrafimy udowodnić ich fałszywości. W tym względzie w najlepszym wypadku czeka nas logiczny i, co za tym idzie, metafizyczny pat. Co zatem pozostaje? Jedyna sensowna droga wiedzie przez rozważania ontologiczne – to one mogą rzucić nowe światło na spór i pomóc w jego rozstrzygnięciu. Aby to uczynić,

10 We współczesnej fenomenologii argumentuje się nie tylko za cielesną genezą przestrzeni, ale i czasu. Zob. M. Pokropski, *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*, Warszawa 2013.

11 S. I. Witkiewicz, *Traktat o Bycie samym w sobie i dla siebie, w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 549.

trzeba jednak zwrócić się w stronę naszego doświadczenia, dokonać analizy bycia w świecie monady – psychocielesnego organizmu. Witkiewicz przyjmuje, że poszukiwany „dowód" posiadamy cały czas ze sobą. Mówiąc metaforycznie – to my sami, jako odczuwający własną cielesność i wpływający na inne ciała byt, jesteśmy najważniejszą racją za przyjęciem tezy o realności świata. To w toku naszej egzystencji, odczuwania świata i nieustannego, dynamicznego z nim kontaktu utwierdzamy się w przekonaniu o jego obiektywności. Nigdy nie uzyskujemy absolutnej pewności, bo takiej jako skończeni i ograniczeni, pozbawieni „boskiego punktu widzenia", mieć nie możemy. Nie mamy jednak innego wyjścia i „Musimy przyjąć coś jako realność pierwszą, niesprowadzalną, o ile w ogóle pojęcie realności jako pierwotne wprowadzić mamy"[12]. Witkiewicz dużo miejsca poświęca analizom tego, co nazywa „mojością" i „chapczywością ciała". Pierwsza własność oznacza specyficzne poczucie tego, że ciało jest tylko i wyłącznie moje – jest ciałem „własnym" – tu Witkiewicz wyraźnie antycypuje analizy wspomnianego już Maurice'a Merleau-Ponty'ego[13]. Jak zaznacza polski filozof:

> […] ciało nasze wydziela się przy najmniejszej refleksyjności jako przedmiot cały bezpośrednio dany w jakościach specyficznych (dotyku wewnętrznego i granicznego na powierzchni), jako ciało „moje", ale tym niemniej wyodrębnione wyraźnie na tle reszty trwania […][14].

Mamy do tegoż ciała wyjątkowy, intymny stosunek – nie tylko jest ono wehikułem dla świadomości, ale jest z nią nierozerwalnie złączone. Według Witkiewicza świadomość, ja, jaźń to określenia tej władzy, która pozwala stwierdzić: „jestem tym oto ciałem i je odczuwam". Nie ma tu miejsca na dualizm ducha i ciała – nie jesteśmy bytem „wcielonym", ale „ucieleśnionym" – to cielesność jest naszą naturą, wedle naszej dobrze ugruntowanej wiedzy duchy bez ciał nie istnieją. „Chapczywość"[15] to z kolei zdolność „[…] wczuwania się w inne rzeczy przez zaznaczone «ruchy» […]", dzięki której „konstytuują" się byty transcendentne „[…] na tle przeżyć poprzednich, pamięci i oczekiwań doznań […]"[16]. Koncepcja ta przypomina bardzo współczesne enaktywne teorie percepcji[17] koncertujące się na działaniu ciała w środowisku, jego motoryce. Ważny staje się wtedy specyficzny sensomotoryczny profil percypowanego przedmiotu, który nasz umysł wypełnia do pewnego stopnia wirtualnie, bazując na przeszłych doświadczeniach i możliwych, przyszłych manipulacjach. Staje się to wyraźne, gdy trafiamy na deklaracje Witkiewicza, który utrzymuje, że: „Nie zawsze percypujemy wprost kompleksy czuć jako rzeczy (wyjątek: nasze ciało i rzeczy otoczone jego częściami): na podstawie wspomnień interpretujemy wrażenia wzrokowe, np. przy pomocy fantazji dotykowej, zaznaczonych ruchów, tj. tego, co nazwałem: «chapczywością ciała»"[18].

12 Tamże, s. 523.

13 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.

14 S. I. Witkiewicz, [*Krytyka pracy Joachima Metallmanna o Alfredzie North Whiteheadzie*], *w:* tenże, „*Nauki ścisłe a filozofia*" *i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 405.

15 Witkiewicz stosuje konsekwentnie zapis „chapczywość" zamiast „haptyczność" (od gr. *háptein* i angielskiego *haptic* – „dotykowy"). Wszystko wskazuje jednak na to, że źródło Witkiewiczowskiego słowotworu należy łączyć ze zwrotem „chwycić"/„pochwycić coś" lub potocznym „chapnąć".

16 S. I. Witkiewicz, *Krytyka pracy Joachima Metallmanna o Alfredzie North Whiteheadzie*, *w:* tenże, „*Nauki ścisłe a filozofia*" *i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 386.

17 Zob. A. Noë, *Action in Perception*, Cambridge-Massachusetts 2004.

18 S. I. Witkiewicz, *Krytyka pracy Joachima Metallmanna o Alfredzie North Whiteheadzie*, *w:* tenże, „*Nauki ścisłe*

Wyróżnionym zmysłem staje się dotyk i to dzięki niemu – jak niewierny Tomasz – przekonujemy się o istnieniu nas samych oraz świata poza nami: „Definicja realności w terminach (XN) dotyku jest, według mnie, pseudodefinicją zawierającą już przedmiot definiowany, tym niemniej jest jedyną […]"[19]. Te twierdzenia uznaje Witkiewicz za przesłanki tezy realistycznej. Pomijając przypadki patologiczne, nasze ciało jest obecne cały czas, utrata poczucia ciała jest zawsze czasowa (sen, omdlenie). Ciało jest ponadto bytem przestrzennym – Witkiewicz optuje nawet za przestrzennym komponentem wszystkich jakości. Sama przestrzeń jest tradycyjnie uznawana za wyznacznik „obiektywności" w odróżnieniu od czasu, pojmowanego jako skorelowany ze zmiennością i nieuchwytnością. Warto zaznaczyć, że jak to określa sam Witkiewicz: „Realizm, ograniczający się do stwierdzenia rzeczywistości świata i niemówiący o nim nic więcej, jest doktryną tanią i nic niedającą"[20]. Stąd automatyczne przejście od tezy o realnym istnieniu świata do odpowiedzi na pytanie: „co i jak istnieje"?

Przywołane ustalenia można uznać za pozytywny „dowód" realizmu, który sprowadza się do analizy naszego doświadczenia jako istot cielesnych. Witkiewicz tworzy też zręby „dowodu negatywnego", który ma dać podstawę do zanegowania idealizmu i tym samym usankcjonowania realizmu jako poglądu przeciwstawnego. Ta linia argumentacji opiera się na ukazania tych konsekwencji idealizmu, które są radykalnie niezgodne z naszym doświadczeniem. Ma to doprowadzić do samorefutacji idealizmu jako poglądu absurdalnego i, co za tym idzie, niemożliwego do przyjęcia przez racjonalny podmiot poznawczy. Witkiewicz stosuje tu, najczęściej, strategię, w której uznaje solipsyzm za najbardziej radykalną wersję idealizmu i na nim skupia swoją uwagę. Sam solipsyzm miałby być stanowiskiem zawartym potencjalnie w każdej wersji idealizmu jako jego naturalne rozwinięcie. Jak zaznacza: „Jedynie konsekwentnym idealizmem jest solipsyzm, równoznaczny z wyrzeczeniem się wszelkich innych rozwiązań i w ogóle nawet stawiania problemów filozoficznych"[21]. Taka linia dowodzenia niemożności przyjęcia idealizmu opiera się na założeniu Witkiewicza, wedle którego każde stanowisko filozoficzne musi być konfrontowane z naszym potocznym doświadczeniem, czyli tzw. „poglądem życiowym". Oczywiście nie cała nasza wiedza zdroworozsądkowa w znaczeniu, które nadawał jej George Edward Moore, ma być składnikiem systemu filozoficznego, ale jej podstawowe składniki. Pewnikiem dla Witkiewicza jest przede wszystkim wielość psychocielesnych osobników (monad), a już to może być przez idealistę kontestowane jako nieuprawniony realizm. Witkiewicz, podobnie jak Kazimierz Ajdukiewicz[22], widzi w idealiście kogoś, kto, wychodząc z tych samych pozycji wyjściowych co realista, zmienia w sposób sztuczny i arbitralny znaczenia nazw, którymi posługujemy się na co dzień. Jeśli „ciało" potraktuję jako jedynie zbiór idei w umyśle, to gwałcę tym samym wyjściowe znaczenie tej nazwy

a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939), dz. cyt., s. 443.

19 Tenże, *Traktat o Bycie samym w sobie i dla siebie, w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 523. Skrót „(XN)" oznacza jakości.

20 Tenże, *O idealizmie i realizmie*, w: tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 99.

21 Tamże, s. 121.

22 K. Ajdukiewicz, *Epistemologia i semiotyka*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1985, s. 107–116.

na tyle, że nowe nie ma z nim wiele wspólnego – nawet mimo zachowania pozorów identyczności, co jest częstą strategią zwolenników idealizmu.

Powyższy obraz zaczyna się jednak komplikować, gdy uświadomimy sobie, że cała wiedza, którą posiadamy, ma charakter jakościowy – nasze ciała oraz ciała innych monad są nam dane poprzez odpowiednie jakości. Najprościej możemy zdefiniować „jakość" jako najmniejszy dający się wyróżnić element życia psychicznego. Monada jest więc ciałem, ale i jednością wielości tak rozumianych jakości. Te ostatnie występują, w wielu różnych typach, na specyficznym zabarwieniu jakościowym świadomości zwanym „tłem", które wpływa na ich natężenie. Nasze doświadczenie nie jest chaosem – stąd przejęte przez Witkiewicza z psychologizmu określenie rzeczy jako prawidłowego następstwa wrażeń. Witkiewicz szedł jednak dalej, bo uznał, że warunkiem koniecznym przyjęcia monadologii biologicznej jest uznanie wszystkich bytów za „byty same w sobie i dla siebie". To enigmatyczne określenie znaczy tyle, że każdy byt jest integralnym tym oto, konkretnym „Istnieniem Poszczególnym", ale również – co dla nas ważniejsze – jest to byt percypujący sam siebie lub percypowany. Dlatego też, jak metaforycznie wyrażał się Witkiewicz, nie ma „bezpańskich jakości", całe jakościowe uposażenie świata jest zależne od postrzegających je podmiotów. Byt, którego nikt nie postrzega, określał Witkiewicz jako sprzeczność i nonsens. Wynikało to z tezy, że cały byt ma charakter jakościowy. Takie rozumowanie przywodzi od razu na myśl idealizm subiektywny George'a Berkeleya i rodzi oczywiste pytanie: czy nie jest tak, że Witkiewicz pozostaje *de facto* idealistą, jedynie udając realistę? Sam przewidywał taki zarzut i bronił się, uznając, że pewna domieszka idealizmu jest konieczna w każdym systemie. Własne stanowisko określał jako „[…] realizm z konieczną dozą umiarkowanego idealizmu w znaczeniu twierdzenia, że przedmioty świata zewnętrznego nie są tym, czym nam się wydają"[23]. W innym miejscu deklarował:

> System mój jest realistyczny, z pewną, według mnie konieczną, dozą idealizmu w tym znaczeniu, że przedmioty świata zewnętrznego nie przedstawiają się nam jako to, czym są w istocie, podczas gdy ciało nasze, w czuciach wewnętrznych i dotyku, dane mamy najadekwatniej, jak można sobie w ogóle coś danego wyobrazić[24].

Zagadnienie interpretacji Witkiewiczowskiego idealizmu jest paralelne do sposobu potraktowania sceptycyzmu jako postawy metodologicznej. Cały problem polega na tym, jak widzimy proporcje pomiędzy realistycznym a idealistycznym składnikiem systemu. Idealizm Witkiewicza pozostaje korelatem psychologizmu jako punktu wyjścia dla jego projektu. To, że odbieramy świat jako jakościowy, jest wynikiem takiej, a nie innej struktury istnienia. Można oczywiście przyjąć, że istota rzeczywistości jest opisywana lepiej w języku matematyki lub logiki jako niejakościowych, ale wymagałoby to zastosowania zabiegu podobnego do *epoché, wzięcia w nawias świata codziennego życia, czyli, by pozostać przy określeniach Husserla*, naszego *Lebenswelt*. Jeśli Witkiewicz opowiada się za pierwszeństwem

23 S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie*, w: tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 122.

24 Tamże, s. 95.

jakości lub sprowadzalnością do nich zjawisk fizykalnych, to wydaje się, że powinno być to jednoznaczne z akcesem do grona idealistów. Dlaczego tak nie jest?

Witkiewicz wprowadza szereg zastrzeżeń i rozwiązań, które mocno osłabiają wyjściowe pozycje. Same jakości nie są jednorodne – te, które wyznaczają nasze lub inne ciała, nie mają tego samego statusu, co tzw. „luksusowe". Bez tych ostatnich byt mógłby się obejść, te pierwsze stanowią warunek konieczny jego istnienia. Mimo tego, że mamy do czynienia tylko z jakościami, to one same jedynie „wyznaczają" ciało. Witkiewicz ma na myśli, przede wszystkim, położenie obcego ciała w obiektywnej przestrzeni (ta już jakościowa nie jest): „Że coś przestrzennego istnieje faktycznie poza naszym spostrzeganiem w miejscach oznaczonych lokalizacją naszych jakości, czyli elementów wrażeniowych poza naszym ciałem, o ile do rzeczy świata zewnętrznego się ograniczymy, jest absolutnie pewne – to jest zasadnicza teza realizmu"[25]. Samo ciało jest również materią biologiczną i w tym sensie wszystkie ciała są realne – jakości są dlatego, że są ciała, a nie odwrotnie. Jak powiedzieliby współcześni zwolennicy animalizmu – jesteśmy ludzkimi zwierzętami, które identyfikują siebie jako ożywione ciała[26]. Witkiewicz był świadom tkwiącego w powyższym rozumowaniu błędnego koła. Nie mamy innego dostępu do ciał niż poprzez jakości – wynika to ze struktury naszych władz poznawczych, nie pociąga to jednak za sobą twierdzenia, że ten przejaw dla nas jest istotą postrzeganej rzeczy. Mimo tego, że domieszka berkeleizmu jest u Witkiewicza bardzo silna, to jednak nigdy nie zgodziłby się on na potraktowanie ciała jako równoznacznego z ideą ciała. Jak zaznacza Witkiewicz, świat zbudowany jest z monad i jakości w ich trwaniach, a nie tylko z tych ostatnich. Zasada *esse est percipi*, w myśl ustaleń Witkiewicza, też nie jest kłopotliwa, bo skoro wszystkie byty są bytami samymi dla siebie, to nie musimy wzywać na pomoc Boga, aby utrzymywał świat w istnieniu – przecież byty izolowane percypują przecież same siebie[27]. Nawet gdyby uznać, że nie jesteśmy w stanie wyjść poza świat czysto jakościowy, zawsze pozostaje opcja kantowska – uznanie ciał za rzeczy same w sobie lub istoty pozostające za zasłoną zjawisk. Autor *Zagadnienia psychofizycznego* był jednak przekonany, że nie potrzeba aż takich zabiegów, by uratować realizm.

Witkiewicz jest przy tym świadomy możliwej reakcji sceptyka o inklinacjach idealistycznych, który zawsze może zaatakować realistę, wykazując luki w jego rozumowaniu. Sceptycyzm nie ma jednak tak dużej siły, jaką zwykle się w nim pokłada. Jest to raczej stanowisko metodologiczne i jako takie oddaje filozofii wiele zasług – sceptyk to ten, który stoi na straży jednego z głównych przykazań pracy filozoficznej, którym jest krytycyzm, tak wobec cudzego, jak i własnego stanowiska. Jeśli jednak sceptycyzm staje się częścią programu metafizycznego, jedną z jego naczelnych tez, zbyt łatwo popadamy w marazm spowodowany

25 S. I. Witkiewicz, *O zjawiskowości tzw. przedmiotu rzeczywistego i fizykalnego jako jego części i o obserwatorze w równaniach fizyki, czyli o niesamowystarczalności czystego poglądu fizykalnego, w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 246.

26 E. Thompson, R. Hanna. *Problem umysł-ciało-ciało*, tłum. P. Nowakowski, „Avant: Trends in Interdisciplinary Studies" 2012, t. 3, s. 14–37.

27 Witkiewicz co prawda utrzymywał, że po opuszczeniu pokoju, w którym już nikogo nie ma, całe jego uposażenie jakościowe „znika", ale ta anihilacja jakości zachodzi tylko dla nas, nie wiemy, jak wygląda świat jakościowy monad, z których składają się meble i ściany. Zob. S. I. Witkiewicz, *Wstęp do filozofii dla laika*, *w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 212.

bezwarunkowym przyjęciem tezy o nieprzekraczalnych trudnościach poznawczych. Sceptyk jest więc kimś, kto wpada w zastawione przez siebie sidła. Według Witkiewicza, sceptyk jest tym, kto wbrew deklaracjom jest pozbawiony wątpliwości – przynajmniej w odniesieniu do własnego sceptycyzmu. Sceptycyzm w takim ujęciu jest naturalnym wrogiem metafizyki. Kto zatem chce uprawiać namysł metafizyczny i powiedzieć coś pozytywnego o strukturze i jakościowym uposażeniu rzeczywistości, nie może przyjąć sceptycyzmu jako swojej jedynej dyrektywy.

Rozwiązanie Witkiewicza przywodzi na myśl współczesne próby oparcia tezy realistycznej na tzw. „uczuciach egzystencjalnych", które mają odpowiadać za nasze poczucie realności jako osadzenia w świecie[28]. Znów nie ma tu miejsca na „dowodzenie" w sensie klasycznym – nasza pewność co do istnienia świata jest oparta na głębokim poczuciu więzi ze światem poprzez posiadanie specyficznych uczuć. Świat zewnętrzny nie jest po prostu zbiorem przedmiotów – jest miejscem naszego życia, z którym pozostajemy w aktywnym, żywym kontakcie. Daniel Ratcliffe, tak jak Witkiewicz, wskazuje na doniosłość doświadczenia ciała w budowaniu naszego poczucia realności i wprost określa uczucia egzystencjalne jako „uczucia cielesne". Cielesność, jak u Witkiewicza, jest sferą specyficznych uczuć. Jak zaznacza autor *Zagadnienia psychofizycznego*:

> Ciało nasze bowiem rozpada się, gdy się nad nim zastanawiamy jako nad naszym stałym przeżyciem, a nie nad organizmem obiektywnym, podobnym do innych organizmów innych ludzi i stworzeń, na całą masę związanych ze sobą czuć dotykowych zewnętrznych: przyjemnych, obojętnych i przykrych aż do bólu i czuć organowych wewnętrznych, mięśniowych, ścięgniowych i stawowych również w skali poprzedniej, tego całego kompleksu, który można nazwać naszą bebechowatością i z której rodzą się, prócz samego poczucia naszego własnego istnienia, wszystkie nasze nastroje, nieokreślone stany, aż do najsubtelniejszych włącznie, nasze uczucia włącznie do najwznioślejszych, oczywiście z dodatkiem różnych kombinacji wspomnień, wyobrażeń, a nawet myśli, w formie następstw obrazów lub nawet znaków, które to wszystkie elementy zaliczamy do tzw. duchowej strony naszego istnienia, do ściślejszego naszego „ja", które tylko trwa, ale przestrzennie samo niby nie istnieje, a tylko jako związane pozornie luźnie dość z naszym ciałem[29].

Nasz stosunek do świata ma charakter, przede wszystkim, emotywny, dopiero potem możemy budować bardziej wysublimowane konstrukcje logiczne. Nasze biologiczne i, co za tym idzie, cielesne doświadczenie realności jest zawsze przedteoretyczne. Świat jest, przede wszystkim, środowiskiem naszego działania, wszyscy jesteśmy zanurzeni w nurcie stawania się, w którym splata się to, co cielesne i „nasze" z tym, co również cielesne, ale w inny, materialny oraz „obcy", sposób. Jak konstatuje Witkiewicz: „[…] po odrzuceniu świata zewnętrznego poza granicę ciała, wyodrębnia się specjalnie ciało, na razie przez swoją „mojość", która jest mojością

28 M. Ratcliffe, *The feeling of being*, „Journal of Consciousness Studies" 2005, Vol. 12, No 8–10, s. 43–60.

29 S. I. Witkiewicz, *Wstęp do filozofii dla laika*, *w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 204.

wszystkich składających je czuć dotyku wewnętrznego i graniczno-zewnętrznego [...]"[30]. To ciało i jego odczucia są pomostem ku zewnętrzności, którą najczęściej utożsamiamy z realnością, nie można jednak zapominać, że nasze ciało również jest realne i to na dwa sposoby – jako bezpośrednie odczucie i organizm. Pytanie o status samej realności i prawomocność traktowania jej, jako w pełni obiektywnej, to inne, ale związane z punktem wyjścia zagadnienie. Odrzucenie już na wstępie czystej jaźni lub ducha, który może być rozważany samodzielnie, poza ciałem, stanowi samo w sobie ważny krok teoretyczny i pociąga za sobą przynależność do obozu realistycznego. Nawet jeśli nie godzimy się na zaproponowane powyżej rozszerzenie realności o sferę uczuć lub odczuć, bo uznamy ją za czysto subiektywną, to nadal monadysta biologiczny może bronić realizmu, odwołując się do jego drugiej komponenty. Jak utrzymywał Witkiewicz, jeśli godzimy się na biologiczność naszych ciał, musimy równocześnie przyznać im pewien stopień materialnej obiektywności. Biologiczne ciało jest przepełnione uczuciami, ale te uczucia nie dają się, chyba że czysto teoretycznie, wyabstrahować z tego ciała i miejsca w przestrzeni, które ciało to zajmuje jako określona rozciągłość. Witkiewicz był przekonany, że spór może dotyczyć stopnia realności ciała, ale nie samego jej faktu. Warunkiem koniecznym zadania pytania o realność jest wcześniejsze zaistnienie psychocielesnego podmiotu osadzonego w świecie, a to według niego nie podlega dyskusji.

5. Zakończenie

Witkiewicz jest przekonany, że można jednoznacznie rozstrzygnąć spór realizm – idealizm na korzyść pierwszej opcji, ale nie można „udowodnić" realizmu na drodze dedukcji lub jakiejś innej operacji logicznej. Dowód, jeśli już przystać na ten termin, możliwy jest jedynie na drodze empirycznej – polega on ni mniej ni więcej jak tylko na uznaniu realności naszej cielesnej obecności w świecie. Ciało, które czuje i działa, to inne określenie psychofizycznej monady. Przyjęcie takiego punktu wyjścia powoduje automatycznie, że wszelkie odmiany idealizmu, z solipsyzmem na czele, choć są cały czas możliwe logicznie, stają się niemożliwe ontologicznie. Idealizm jest sprzeczny z naszym prymarnym doświadczeniem podmiotu jako organizmu zanurzonego w świcie. Jedyne „ustępstwo" na rzecz idealizmu polega w przypadku Witkiewicza na uznaniu, że rzeczywistość nie jest faktycznie taką, jaką przedstawia się nam w doświadczeniu potocznym. Wyrażając się bardziej precyzyjnie – nie jest dokładnie lub tylko taka. Jeśli więc mówić o idealizmie Witkiewicza, to raczej jako o koniecznym następstwie naszych ograniczeń poznawczych. Witkiewicz jest krytycznym realistą i jako taki przyjmuje pewną dozę sceptycyzmu wobec potocznego obrazu świata, uznawanego przez realistę naiwnego za ostateczny. Sceptycyzm ten nie może jednak zostać potraktowany jako legitymizacja tak radykalnej tezy ontologicznej jak idealizm – czy to w wersji obiektywnej czy też subiektywnej. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z rzeczywistością idei, ducha lub duchów, w drugim wszystko jest doświadczeniem podmiotu (lub ideami

[30] Tenże, *Traktat o Bycie samym w sobie i dla siebie, w:* tenże, *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, dz. cyt., s. 526.

w jego umyśle). Oba warianty Witkiewicz odrzuca jako nieadekwatne, bo częściowe opisy istnienia. Idealizm zostaje też odrzucony jako niezgodny z naukowym, przede wszystkim, biologicznym obrazem świata. Biologia, jako opisująca rzeczywistość obiektywnych organizmów, staje się dziedziną relewantną dla opisu bytu. Realizm cielesny autora *Zagadnienia psychofizycznego* wyrasta więc z kilku źródeł, w artykule starałem się wskazać na najważniejsze strategie i argumenty. Główny wniosek, jaki został uzyskany w trakcie poczynionych analiz, to podział argumentacji Witkiewicza przeciw idealizmowi na „negatywną" – odrzucenie idealizmu poprzez jego zaprzeczenie – i „pozytywną" – tu należy zaliczyć opis psychocielesnego doświadczenia monady i odwołania do biologii jako wiedzy obiektywnej o bytach żywych. Należy jednak podkreślić jeszcze raz, że stosunek Witkiewicza do idealizmu nie jest sprawą tak jednoznaczną, jak mogłoby się wydawać. Wręcz przeciwnie – „widmo" idealizmu krąży cały czas nad jego systemem, a pewne elementy tego stanowiska są przez niego świadomie przyjęte jako konieczne. Opis tych skomplikowanych relacji stanowi kolejny wynik powyższych badań i, mam nadzieję, stanowi kolejny krok do lepszego zrozumienia filozoficznych dokonać autora *Szewców*.

BIBLIOGRAFIA

Ajdukiewicz K., *Epistemologia i semiotyka*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1985, s. 107–116.

Dombrowski M., *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny. Studium filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2018.

Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

Noë A., *Action in Perception*, MIT Press, Cambridge–Massachusetts 2004.

Pokropski M., *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.

Ratcliffe M., *The feeling of being*, „Journal of Consciousness Studies" 2005, Vol. 12, No. 8–10, s. 43–60.

Thompson E., Hanna R., *Problem umysł-ciało-ciało*, tłum. P. Nowakowski, „Avant: Trends in Interdisciplinary Studies" 2012, t. 3, s. 14–37.

Witkiewicz S. I., *„Nauki ścisłe a filozofia" i inne pisma filozoficzne (1933–1939)*, red. M. Dombrowski, M. Bizior-Dombrowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2014.

Stanisław Ignacy Witkiewicz – the Philosopher of Bodily Realism

(Summary)

In the article I discuss the problem of the defense of realism based on biological monadism – a philosophical system developed by Stanisław Ignacy Witkiewicz. I describe it as a bodily realism, because it is the body supposed to be the key to solving one of the main philosophical problems – the controversy between realism and idealism. I discuss the status of the body in Witkiewicz's philosophy and his arguments for ontological realism.

Key words: Witkiewicz, body, realism, idealism, Polish philosophy

Stanisław Ignacy Witkiewicz – filozof realizmu cielesnego

(Streszczenie)

W artykule omawiam problem obrony realizmu na gruncie monadyzmu biologicznego – systemu filozoficznego, który rozwijał Stanisław Ignacy Witkiewicz. Określam to stanowisko jako realizm cielesny, bo to właśnie cielesność miała być kluczem do rozwiązania jednego z głównych problemów filozoficznych – kontrowersji między realizmem a idealizmem. Omawiam status ciała w filozofii Witkiewicza i jego argumentację na rzecz realizmu ontologicznego.

Słowa kluczowe: Witkiewicz, ciało, realizm, idealizm, filozofia polska

MACIEJ DOMBROWSKI:
dr hab., adiunkt w Zakładzie Ontologii i Filozofii Przyrody Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się ontologią, filozofią umysłu i filozofią polską. Autor książek: *Filozofia i nauka: trudne związki. Metallmann–Witkiewicz–Gawecki*, (2011) i *Monadyzm biologiczny a problem psychofizyczny. Studium filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza* (2018). Edytor tomu *Dzieł Zebranych* Stanisława Ignacego Witkiewicza: *Nauki ścisłe a filozofia i inne pisma filozoficzne: (1933–1939)* (2014). Adres e-mail: maciej.dombrowski@uwr.edu.pl

Romuald Piekarski
Uniwersytet Gdański
Instytut Filozofii
https://orcid.org/0000-0003-1395-2003

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 61–79
http://karto-teka.ptft.pl/

Uwagi o współmierności i mieszaniu się cywilizacji w myśli Feliksa Konecznego[1]

Wprowadzenie

Według Feliksa Konecznego kręgosłupem cywilizacji jest spójna tradycja. I taka to tradycja odpowiedzialna za historyczną ciągłość kultur i cywilizacji, stoi na straży transmisji wartości, instytucji i wzorców postępowania, które zasługują na przekaz międzypokoleniowy i trwanie przez czas dłuższy niż życie jednego człowieka. Najpełniejszą ludzką wspólnotą jest właśnie cywilizacja, a w jej ramach kultury narodowe. Podtrzymywanie i twórcza kontynuacja tradycji potrzebują wysiłku i pracy wielu ludzi, wielu następujących po sobie generacji. Cały ten wysiłek trwania i rozwoju, zdaniem polskiego uczonego, może jednak iść na marne, jeśli wzorce kulturowe, instytucje i kluczowe wartości danej cywilizacji nie respektują zasady współmierności.

Od opublikowania *Polskiego Logos a Ethos*[2] Koneczny utrzymywał, iż kluczową sprawą w procesach przemiany wzorców i wartości pomiędzy cywilizacjami jest zagadnienie tzw. współmierności – innymi słowy – wewnętrznej koherencji. Polski teoretyk cywilizacji pisał o tej kwestii w kolejnych swoich syntezach[3]. Gdy się je czyta, staje się rzeczą jasną, że zasadniczo trzyma się on swojej kluczowej tezy, iż „nie można być cywilizowanym na dwa sposoby"[4], że nie można bezkarnie mieszać metod ustroju życia zbiorowego cywilizacji od siebie różnych.

Inaczej niż w przypadku innych teoretyków cywilizacji, oraz w przeciwstawieniu do dawniejszych i nowszych polskich projektów tego rodzaju, Koneczny był przekonany, że wszelkie wyobrażenia i usiłowania, mające prowadzić do syntezy Wschodu z Zachodem, Azji z Europą, cywilizacji łacińskiej z innymi cywilizacjami, jak żydowska czy arabska – są wadliwe i że dotychczasowy bieg historii jest tego dowodem[5]. Może

1 Niniejszy artykuł jest częściowym rozwinięciem (a częściowym uzupełnieniem) innego mojego tekstu, w pierwotnej wersji wygłoszonego jako referat na Kongresie Filozofii Polskiej w Opolu w 2020 roku –„Filozofia cywilizacji Feliksa Konecznego – w poszukiwaniu oryginalności jego myśli"– który ma się ukazać pod tytułem *Współmierność jako kluczowy element teorii cywilizacji Feliksa Konecznego – w poszukiwaniu oryginalności jego myśli*", w kwartalniku „Myśl polityczna".

2 F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, Krzeszowice 2011; pierwodruk: Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1921.

3 Od *Polskie Logos a Ethos*, przez *O wielości cywilizacji*, aż po *Prawa dziejowe* i *O ład w historii*.

4 F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, wyd. 6, Warszawa 2015, s. 406; pierwodruk: Kraków 1935.

5 Zwrot retoryczny – „bieg historii", to tylko metafora i skrót żmudnych dociekań Autora, który analizował dzieje Rosji, Polski, Europy czasów antycznych Greków i Rzymian oraz tej chrześcijańskiej; dalej historię Bizancjum i niemieckiej odmiany bizantynizmu oraz cywilizacji nazwanej przezeń żydowską. Chyba nie trzeba dodawać, że zarówno „logika tych dziejów", metoda badawcza, kryteria oraz zestaw pojęć wypracowanych przez F. Konecznego są tyleż inspirujące dla dalszych badań, co mocno dyskusyjne. To samo

warto podkreślić, że o ile syntezy pomiędzy odmiennymi cywilizacjami Koneczny uważał za nie do urzeczywistnienia, to mieszanki cywilizacyjne uznawał za możliwe i realnie istniejące, tyle że miały one mieć charakter czysto mechaniczny, utrudniający lub blokujący prawidłowe funkcjonowanie i rozwój cywilizacji wymieszanych.

W niniejszym szkicu drążymy naczelną myśl Konecznego, śledząc, jak w analizie bardziej szczegółowych, historycznych przypadków aplikowana jest jego znana hipoteza o kluczowym charakterze zasady współmierności. Pojęcie współmierności, którego zmieniające się znaczenie badamy, wchodzi w korelację z inną jego tezą o niemożliwości syntez między cywilizacjami. Wysuwamy przypuszczenie, iż zasada współmierności oraz sama definicja cywilizacji[6], w powiązaniu z innymi kluczowymi kategoriami wypracowanymi przez polskiego uczonego[7], stanowią oś, wokół której przebiegają wszelkie porównawcze międzykulturowe badania Feliksa Konecznego.

1. Cywilizacje jako organizmy w cyklach życia i śmieci? Koneczny wobec tezy Spenglera

Polski uczony od samego początku sprzeciwiał się przekonaniu Oswalda Spenglera, odnoszącemu się do (rzekomo) prostej analogii pomiędzy cywilizacjami i organizmami[8]. Oponował przeciw twierdzeniu, że każda cywilizacja związana jest z ziemią przez analogię z zakorzenieniem i wegetacją roślin. Zdaniem Konecznego roślina wzięta jako każda z osobna powiązana jest z glebą, której nie może opuścić. Natomiast gatunek danych roślin za pośrednictwem nasion „wędruje po szerokim świecie", pozostając w nieustającym wręcz ruchu „w stanie nasiennym". Tymczasem cywilizacje podobnego związania nie wykazują i na podobieństwo „stanu nasiennego" (pozostając w „normalnym stanie żywotności") zmieniają tereny, na których występują. Oznacza to nieustającą ekspansywność żywotnych cywilizacji. W szczególnym stopniu ma się to odnosić do cywilizacji żydowskiej[9].

Procesy prowadzące do rozstrojenia i ostatecznie do upadku cywilizacji można śledzić, idąc za analizą poszczególnych przypadków tego rodzaju, tj. analizą zaproponowaną przez samego Konecznego. Zanim zwrócimy uwagę na modelowy przykład ekspansji i naporu cywilizacji bizantyjskiej[10] warto przypomnieć, iż polski uczony zapoczątkował koncepcję cywilizacji już w książce *Dzieje Rosji*, a następnie dopracował ją w swym sztandarowym dziele *O wielości cywilizacji*. W pracy na temat historii Rosji[11]

dotyczy wyników tych badań, klasyfikacji cywilizacji itd. Zob. znakomite studium nad badaniami Konecznego autorstwa Mariana Kuriańskiego, *Cywilizacja turańska w ujęciu Feliksa Konecznego (1862–1949). Studium historyczno-teologiczne*, Legnica 2013; Por. także online: <http://perspectiva.pl/pdf/p31/04-kurianski.pdf>; [dostęp: 21.12.2020].

6 Jako metody życia zbiorowego.

7 Jak np. trójprawo i *quincunx*.

8 Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej* (skrót dokonany przez Helmuta Wernera), tłum i przedmowa J. Marzęcki, Warszawa 2001, (*Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, t. 1, Wiedeń 1918, t. 2, Monachium 1922). Por. F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, „Kultura i cywilizacja", Lublin 1937, s. 1.

9 Zob. tenże, *Cywilizacja żydowska*, wyd. 2, Warszawa 1995; pierwodruk: Londyn 1974. Por. W. Klag, *Obraz cywilizacji żydowskiej (Podstawowe założenia teorii Feliksa Konecznego)*, „Racjonalista" 2016, nr 6, s. 11–130. Artykuł Klagi jest rzeczowy i wyważony w ocenach, przez co korzystnie wyróżnia się między komentarzami do tej monografii Konecznego.

10 Posługuję się terminem współczesnym („bizantyjska", a nie „bizantyńska"), choć Koneczny zawsze nazywał tę cywilizację „bizantyńską".

11 Na znaczenie tej książki w powstawaniu teorii cywilizacji Konecznego zwracał uwagę, bodajże jako pierwszy, Stanisław Borzym. Zob. jego rozdział pt. „Filozoficzna problematyka w socjologii na tle ideologii politycznych i prądów umysłowych epoki", w książce *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1983, s. 395. Uwagę tę zawdzięczam profesorowi Janowi Skoczyńskiemu.

poszukiwał jakiejś prawidłowości w dziejach naszego wschodniego sąsiada, a zarazem polemizował z koncepcjami jednej cywilizacji, w ramach której właśnie Rosja miała dzierżyć misję cywilizowania Azji, czy wręcz „przodować" w rozwoju tej jednej cywilizacji, dając przykład innym narodom. Polsce, w dziele realizacji międzycywilizacyjnej syntezy, miało przypaść w udziale zadanie łączenia Wschodu z Zachodem.

2. Przykład cywilizacji bizantyjskiej – jej ekspansja bezpośrednia i pośrednia

Napór cywilizacji bizantyjskiej w okresie jej świetności zataczał najszersze kręgi, zwracając się ku Zachodowi. Zajmując się koncepcjami Konecznego, należy wyzbyć się przesądu, jakoby bizantynizm (w jego ujęciu) pod każdym względem stawiany był niżej od łacińskości. Chciałbym to mocno podkreślić, że Koneczny nie ocenia cywilizacji bizantyjskiej jako bezwzględnie gorszej od łacińskiej. Oto, co można przeczytać u niego na temat historii Bizancjum:

> Paryż był [skromną] osadą, kiedy Bizancjum nie tylko lśniło od złota i mozaiki, nie tylko wprawiało w osłupienie przybysza z Zachodu swymi budowlami, ale też nadawało ton, szerzyło ogładę i ćwiczyło umysły zachodnich barbarzyńców […]. Bizantyńczyka należy sobie przedstawiać zawsze z książką w ręku. O ich metody naukowe można się spierać, lecz na Zachodzie długo nie było w ogóle, o co się spierać! Należy wyznać, żeśmy byli wszyscy wcale nie krótko w szkole u Bizantyjczyków […].[12]

Nowa (pośrednia) odmiana bizantynizmu, wedle oryginalnej interpretacji Konecznego, powstała w Niemczech, które od czasów Ottona I po czasy rozpowszechnienia się protestantyzmu, a także później, stanowiły pole zmagania się dwóch cywilizacji – bizantyjskiej oraz łacińskiej – bronionej przez Stolicę Apostolską, Francję i Polskę. „Powstała w Niemczech bizantyńska szkoła polityczna i wybitne ognisko kulturalne, które nigdy już nie zagasło. Przyznać trzeba, że przedstawiało ono bez porównania wyższy szczebel cywilizacyjny, niż można było osiągnąć przez związki z Rzymem; ale był to inny rodzaj cywilizacji"[13]. Dokładniej, rozeznanie Konecznego jest takie, iż w pewnych konkretnych aspektach (np. w politycznym i religijnym), bizantynizm niemiecki zagrażał łacińskiej Europie[14]. Stronnicy wzorców bizantyjskich

> zaprowadzili inwestyturę świecką, demoralizowali Kościół i poddawali go władzy świeckiej. Europie groziło niebezpieczeństwo, iż utraci powagę siły duchowej, od fizycznej niezawisłej, że zatraci się ideał supremacji ducha, ideał będący duszą naszej cywilizacji i katolicyzmu[15].

Mamy tu przestrogę i poważny zarzut, nie tylko adresowany do Rosji, ale do tych, co ignorują podstawowe różnice i niewspółmierności pomiędzy Polską i Rosją. Jeśliby bowiem „kierunek bizantyńsko-niemiecki zwyciężył w Europie, cywilizacji łacińskiej groziła zagłada, a chrześcijaństwo [zostałoby

12 F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, art. cyt., s. 3.

13 Tamże.

14 Reprezentowanej przez Francję, Anglię i Polskę. Zob. tenże, *Do metodologii nauki o cywilizacji*, w: *IV Zjazd historyków polskich w Poznaniu* [1925], online: <https://polona.pl/search/?query=Koneczny_Do_metodologii&filters=public:1>, s. 6; [dostęp: 21.12.2020].

15 Tenże, *Napór Orientu na Zachód*, art. cyt., s. 5 i 6.

zdegradowane, dostając się – dopisek RP[16]] pod protektorat [...] bizantyńskiego absolutyzmu"[17]. Oto wskazuje nasz autor na ciekawe zjawisko. „Niemal pięć wieków minęło od upadku państwa bizantyńskiego (1453), a duch jego nie tylko ciągle żyje, lecz rozwija się i tworzy. Obecnie jest to cywilizacja niezmiernie twórcza, żywotna i gotowa do nowych ekspansji"[18].

Inny przypadek mieszania się cywilizacji widzi Koneczny w samej historii Rosji, gdzie występują przejawy aż siedmiu różnych cywilizacji: turańskiej, bizantyjskiej, łacińskiej, żydowskiej, arabskiej, chińskiej oraz bramińskiej i „wytwarzają [one] ze swej mechanicznej mieszaniny nihilizm, którego ukoronowaniem stał się w końcu bolszewizm. Stan acywilizacyjny widoczny był w Rosji już od wojny wschodniej 1877 r."[19]. Konsekwencje braku „współmierności norm i warunków życia" były niedobre nie tylko dla samej Rosji, ale i niebezpieczne dla jej sąsiadów.

3. Pouczające dzieje Rosji

W „Uwagach wstępnych" pierwszego wydania *Dziejów Rosji* (1917) Koneczny pisał: „Historia, jako nauka o zmianach w społecznościach ludzkich, ma przy badaniu dziejów cesarstwa rosyjskiego wdzięczne pole [do popisu], bo zmian obfitość nadzwyczajną". W jego ocenie nigdzie na Zachodzie nie były one tak radykalne. W porównaniu z nimi „przeszłość ziem polskich wydaje się jakby czymś niewzruszenie stałym". Polski filozof miał na myśli wielowiekowe występowanie na ziemiach polskich tej samej ludności etnicznej, mowy i wiary. Nowe warstwy społeczne – lud wiejski i mieszczaństwo, cale polskie społeczeństwo „miało jedną wspólną tradycję". Pieśni takie jak *Bogurodzica*, powracające powoływanie się na przodka Piasta mają świadczyć o tym, że nasza tożsamość jest silna i to „my jesteśmy ci sami, choć niedokładnie tacy sami"[20]. Potwierdzając swoją łączność z Zachodem, Polacy przez wieki zajęci byli wynajdywaniem nowych form, „w nowym ruchu myśli, w ciągłych wątpliwościach, w niezmordowanym poszukiwaniu czegoś lepszego dla doskonalenia społeczeństwa", przy zachowywaniu tej samej tradycji[21].

Tymczasem na ziemiach rosyjskich, dokonywały się przewroty, zmieniały się języki, wiary i cywilizacje[22]; zmieniała się tam również „treść, a nie tylko forma".

> Nowe żywioły, […] różniące się cywilizacją, brały w spadku po poprzednich [rządzących] ich formę społeczno-państwową, wciskając w nią nową treść. [I] żadna kultura nie rozwijała się tu [swobodnie], siłą własnego przyrodzenia, żadna też nie rozwinęła się tak, żeby się stać silniejszą ponad wszelkie formy i móc je zmieniać bez obawy o przerwanie tradycji[23].

16 Komentarze i dopowiedzenia w cytatach podaję w nawiasach kwadratowych.
17 F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, art. cyt., s. 6.
18 Tamże, s. 7.
19 Tamże, s. 10. Czytamy w książce *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*: „na czele «ludzkości» cywilizowanej kroczą rozłogi państwa rosyjskiego posiadając aż siedem cywilizacji: po stronie europejskiej turańska, łacińska, żydowska i bizantyńska, a nadto w Eurazji i w Azji arabska, chińska, bramińska. Drugie miejsce przypadłoby Indiom, które mają u siebie o jedną cywilizację mniej (brak im bizantyńskiej). Na trzecim miejscu stałaby Polska ze swymi czterema cywilizacjami, a zwłaszcza jej prowincje wschodnie", s. 242.
20 F. Koneczny, *Dzieje Rosji do r. 1449, w dwóch tomach,* Warszawa 1917, s. 1.
21 Tamże, s. 2.
22 Drugim obok Konecznego uczonym polskim zajmującym się cywilizacjami i kładącym nacisk na znaczenie mowy oraz języka pisanego był Erazm Majewski. Zob. G. Szumera, *Cywilizacja w myśli polskiej. Poglądy filozoficzno-społeczne Erazma Majewskiego*, Katowice 2007.
23 Por. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*..., dz. cyt. , s. 2–3.

W cytowanej pracy Koneczny przestrzegał, przed powracającą pokusą występującą w Polsce również wtedy, gdy książkę tę pisał[24], mianowicie, aby Polska stała się *syntezą Zachodu i Wschodu Europy*, aby próbowała godzenia odmiennych wzorców i instytucji wielu odmiennych cywilizacji w swoim państwie[25]. Zauważał, że prototypową pod istotnymi względami cywilizacją, która usiłowała przeniknąć i Polskę i inne „łacińskie" kraje europejskie, była cywilizacja bizantyjska. Przyzwolenie na to, czego przykład widział w Unii Brzeskiej (z 1596), jak to wyraził: „obróciło się przeciwko nam"[26].

W przekonaniu Konecznego państwo „cywilizacyjnie niejednolite może [wprawdzie] istnieć, lecz nie może się normalnie rozwijać", z uwagi na wewnętrzną „walkę sprzecznych treści, wtłoczonych we wspólną formę", tamującą, czy wręcz uniemożliwiającą rozwój i doskonalenie się. Oznaką tego miał być (co ciekawe) brak rozwoju własnej „mitologii"[27] i niemożność powstawania oryginalnych dzieł kultury, wyrażających wspólny zestaw wartości; obce sobie żywioły dopuszczały jedynie, mówiąc obrazowo, na „mieszaninę mechaniczną", a nie „chemiczną", jak na Zachodzie. Owa „mechaniczność" pociągała zaś za sobą – w sposób nie do uniknięcia – przymus i przemoc ze strony nadmiernie górującej nad społeczeństwem władzy państwowej.

Ideę polskiej syntezy Zachodu ze Wschodem, Koneczny poddawał krytyce wielokrotnie i to nie tylko w swoich pracach większych, lecz i tych drobniejszych:

> Któż nie wie, że Polska położona jest tak na skrzyżowaniu wielu ścierających się cywilizacji, a więc nie tylko geograficznie pomiędzy innymi krajami, lecz zarazem duchowo: religijnie i właśnie cywilizacyjnie; każdemu wiadome są przejawy i skutki tego położenia, i nie sztuka, że wiadome, bo są one wręcz widome każdego dnia i na każdym kroku. Wystarczy wziąć do rąk gazetę polską i czytać ją uważnie, komentując treść ze stanowiska cywilizacji, a uderzy nas aż nazbyt wyraźnie mieszanina Zachodu i Wschodu! Olbrzymia Większość inteligencji polskiej uważa to za coś całkiem naturalnego[28].

Wzorcowym, wedle polskiego uczonego, ma być – powtórzmy – przykład ekspansywności cywilizacji bizantyjskiej, a zaraz po nim agresywna ekspansja imperialna cywilizacji turańskiej.

4. Ekspansja cywilizacji bizantyńskiej, mieszanie się różnych cywilizacji a przypadek państwa moskiewskiego

W XVI wieku po cywilizacji bizantyńskiej nie było już śladu nawet w Cerkwi. Olbrzymia większość duchowieństwa już wówczas nie umiała czytać, a uczonego Maksyma Greka sprowadzonego z Włoch dla ustalenia, które „pisma święte" w istocie są apokryfami oraz przetłumaczenia prawdziwego psałterza, skazano za herezję i fałszywe tłumaczenie[29].

24 Jak i potem w okresie międzywojennym. Piotr Biliński donosi, że pierwsza wersja *Dziejów Rosji* powstała w Starych Hamrach na Morawach, gdzie Koneczny wraz z rodziną schronił się w 1914 roku. Por. P. Biliński, *Feliks Koneczny (1862–1949)*, Warszawa 2001, s. 107.

25 F. Koneczny, *Dzieje Rosji*..., dz. cyt., s. 3.

26 Tamże.

27 Osąd rosyjskiego ludu w tej wczesnej pracy Konecznego jest dość surowy, skoro pisał: „wiemy tylko, że czcili Peruna" oraz, że wschodni Słowianie nie mieli wspólnej religii ani poczucia wspólnoty plemiennej; dlatego – uważał wówczas – nie powstał we właściwym tego słowa znaczeniu „naród ruski czy rosyjski"; por. tenże, *Dzieje Rosji*..., d. cyt., s. 12.

28 Tenże, *Polska między Wschodem a Zachodem*, Krzeszowice 2011, s. 1.

29 Por. F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, „Kultura i cywilizacja", Lublin 1937, s. 11.

Zdaniem Konecznego, z jednej strony państwo moskiewskie podlegało wpływom cywilizacji bizantyjskiej, znanej (według jego rozpoznania) nie tylko z aprioryzmu oraz dominacji władzy politycznej, ale i z wysokiego wykształcenia elit[30]. Z drugiej strony wpływy te z czasem osłabły i nie trwały długo, zaś samo duchowieństwo prawosławne w swej większości nie umiało czytać i było wrogo usposobione do wpływów łacińskich[31] niezbyt klarownie oddzielanych od bizantyjskich.

Obozowe życie najemnych wojsk kozaków służących carom albo Turkom, to Koneczniański przykład silnych wpływów turańskich. Z kolei w zakresie życia intelektualnego i wyższej edukacji, Koneczny odnotowywał odchodzenie od prawosławia najpierw ku protestantyzmowi, a później ku Arianom, by w końcu powrócić do chrześcijaństwa zachodniego. Wzrost poczucia przynależności narodowej na Rusi nie szedł w parze z oddziaływaniem na nią Bizancjum, lecz wraz z wpływami kultury polskiej[32].

Ponowne ożywienie bizantynizmu z początkiem wieku XVIII, miało być „zasługą" Piotra Wielkiego (1689–1725), który wprowadził nurt kultury bizantyńsko-niemieckiej, a reformy te pochodziły wyłącznie z protestanckich Niemiec. Całe to „europeizowanie" nie zmieniło – jak to widział Koneczny – stanowiska turańskiego, że tron można dzielić z awanturnikami. Nastąpić miała wówczas germanizacja Rosji oficjalnej[33].

Natomiast silny był wówczas napór cywilizacji arabskiej. Wiadomo, że poprzez Afrykę północną dotarła ona do Hiszpanii, gdzie zmieszała się z żydowską, a pod koniec tej ekspansji także nieco z cywilizacją łacińską. Koneczny zauważył, że w Hiszpanii, a za jej pośrednictwem w krajach południowo-amerykańskich, w sferze obyczajowej uwidacznia się „brak postępu". Dotyczy to np. szeregu reguł w relacjach płci: kobiety w hiszpańskiej Ameryce, zauważa Koneczny, nie mogły swobodnie poruszać się po ulicach miast, w kawiarniach mogły zasiadać tylko w wydzielonej części sali, tzw. „familijnej"[34].

Krzyżacy jako pierwsi podporządkowali religię państwu, co nie wzięło się w tym wypadku z wpływów bizantyjskich, ale przebiegało równolegle z rozwojem bizantynizmu niemieckiego, a pełne urzeczywistnienie znalazło w czasach Zygmunta Luksemburczyka (1410–1437), tego typowego Bizantyjczyka na tronie niemieckim. Od drugiej połowy XV wieku Krzyżacy ponownie stanowią potężną podporę kultury bizantyjsko-niemieckiej, aż w końcu wydają z siebie to, co się rozumie przez „prusactwo"[35].

W naszej ocenie, Feliks Koneczny jest dość przekonujący, gdy twierdzi, że nie ma udanych mieszanek za sprawą prawa współmierności, i że nie można być cywilizowanym na dwa i więcej sposobów: np. jednocześnie po łacińsku, żydowsku i turańsku. Lecz prawdopodobnie trzeba byłoby nieco zmniejszyć bezwarunkowe obowiązywanie tych twierdzeń, opatrując tezę o syntezach pewnymi ograniczeniami i odstępstwami[36].

30 „Uczoności" obecnej na dworze cesarskim, co można śledzić w związku ze sporami natury teologicznej, np. dotyczącymi przedstawiania Boga na ikonach. W tych sporach brali udział władcy bizantyjscy.

31 Na przykład nieufnie odnoszono się do wynalazku druku i maszyn drukarskich.

32 Por. F. Koneczny, *Polska między Wschodem a Zachodem*, dz. cyt., s. 14.

33 Por. tenże, *Napór Orientu na Zachód*, art. cyt., s. 11.

34 Por. tamże, s. 11.

35 Por. tamże , s. 12.

36 Nierzadko spotkać można pogląd, że ludzie dwujęzyczni, wychowani za młodu w jednej kulturze, a dobrze radzący

W tym miejscu powracamy do podstawowej Koneczniańskiej myśli teoretyczno-cywilizacyjnej dotyczącej niesprzeczności, czyli współmierności, bez stosowania której ład każdej cywilizacji pozostaje zagrożony. W nawiązaniu do analiz Roberta Piotrowskiego[37], wskażemy ponownie na prymarne znaczenie zasady współmierności, tym razem w relacjach pomiędzy cywilizacjami[38]. Współmierność bowiem dotyczy nie tylko norm ogólnych (tak w fazie trójprawa, jak i cywilizacji rozwiniętych), ale i pochodnych zasad konkretnych kultur, zakreślając tym ostatnim ich granice rozwojowe. Owa zasada dosięga więc poziomu sytuującego się wyżej niż pojedyncza cywilizacja, odnosi się do szeregów pojęć, stanowiąc najwyraźniej regułę uniwersalną:

> Jak najściślej zespalają się pojęcia z dwu szeregów naczelnych [...] Od różnic w ustrojach rodowych poczynając, aż do owych dwóch szeregów, wszędzie indukcja historyczna pokazuje, że tylko współmierne pojęcia i urządzenia mogą rozwijać się obok siebie[39].

W tym przypadku Koneczny mówił też o „wielkiej współmierności"[40]. Wymóg współmierności można również pojmować dosłownie jako wspólną miarę, czyli żądanie, by stopnie realizacji wszystkich kategorii naczelnych były jakoś proporcjonalne. Ten warunek wynika zresztą z zasady wszechzwiązku i reguły tzw. przemienności siły społecznej[41]. Takie rozumienie także występuje u Konecznego jako wymóg „harmonii pięciu kategorii"[42].

Zrzeszenia cywilizacyjne ufundowane są na podobnym lub identycznym poglądzie na temat pożyteczności i szkody. Konieczna jest tu więź wewnętrzna oznaczająca dyspozycje do wzajemnego wspierania się i wymiany. Jakieś niewielkie rozbieżności w wartościowaniu moralnym i utylitarnym mogą natomiast w pewnym zakresie występować, np. pomiędzy warstwami społecznymi[43].

Odmienność rodzajowa pomiędzy cywilizacjami zależna jest od różnic w normach trójprawa[44], różnic w postawach wobec naczelnych wartości (wyrażających się w tzw. pięciomianie[45]), przykładowo względem „stosunku prawa prywatnego i publicznego (tudzież społeczeństwa i państwa)", od podlegania życia publicznego etyce lub od zwolnienia go od niej, wreszcie od tego, któremu rodzajowi sił przyznaje się supremację, siłom materii czy ducha[46]. Tak powstaje swoiste „aksjologiczne" rusztowanie danej cywilizacji, różniących się naczelnymi pojęciami, jak i kluczowymi wartościami. Tak uwidoczniać się powinno również potwierdzenie tego, że współmierność tworzy „zasadnicze prawo dziejowe". „Drugim, najogólniejszym prawem dziejowym [w myśli Konecznego] jest nierówność. Obydwa te prawa są integralnymi, [i występują] również w przyrodzie"[47].

sobie z wtórną socjalizacją, w innej wspólnocie, dochodzą do dwucywilizacyjnej tożsamości, która ich wcale „nie upośledza", lecz (odwrotnie) wzbogaca.

37 R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2015.

38 Por. P. Bezat, *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, dz. cyt., rozdział V: „Przeciwieństwa cywilizacyjne". Zob. również syntetyczne omówienie przez Bezata charakterystyki siedmiu cywilizacji w rozdziale kolejnym.

39 R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu*, dz. cyt., s. 142.

40 Por. tamże, s. 143.

41 Chodzi tu mniej więcej o oddolne, społeczne oparcie dla państwa i w konsekwencji lojalność tego państwa względem społeczeństwa; por. W. Klag, *Cywilizacja łacińska w myśli Feliksa Konecznego (Wybrane zagadnienia)*, „Racjonalista" 2014, nr 4, s. 69. online: <file:///C:/Users/S-534/Downloads/1623-1532.pdf>; [dostęp: 20.01.2021].

42 O czym piszemy poniżej.

43 Por. F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego,* wyd. 2 popr., Warszawa–Struga 1991, s. 28–9.

44 Por. R. Piekarski, *Współmierność jako kluczowy element teorii cywilizacji Feliksa Konecznego – w poszukiwaniu oryginalności jego myśli*, w druku.

45 W oryginale: *quincunx*.

46 Por. F. Koneczny, *O ład w historii,* dz. cyt., s. 48.

47 Por. tamże, s. 29–9. Owa integralność jest uchwytna przez analogie ze światem przyrodniczym, np. minerały oraz ich złoża, rozmaite formy symbiozy w świecie roślin i zwierząt.

> Gdy zabraknie współmierności, upaść musi wszelkie zrzeszenie[48], od najdrobniejszych do największych, od rodziny aż do cywilizacji. Musi zachodzić jednolitość metody zrzeszenia; mieszanka psuje strukturę[49].

Świadczyć ma o tym – według słów Konecznego – „cała historia powszechna"[50].

Współmierność myśli i czynu (*Logosu* i *Ethosu*) jest bardzo ważna, i wzięte razem składają się one na określoną „kulturę czynu". Bez tej spójności, działania czy dokonania w odrębnej cywilizacyjnej wspólnocie nie są uporządkowane, nie zmierzają konsekwentnie do określonych celów i realizacji wartości. Pokutują wówczas napięcia oraz destrukcyjne przeciwdziałania[51].

W przekonaniu naszego teoretyka, wartości moralne (czyli etyka) mają być obecne w różnych dziedzinach życia oraz przeważać „nad całym życiem publicznym, nie wyłączając polityki". „Stanowi to zasadniczy punkt [normatywny] w dziejach cywilizacji łacińskiej, że polityka i etyka mają być współmierne"[52].

Dopóki życie jest jednokierunkowe[53], w zasadzie wyłącznie cielesne, znajduje się w więzach warunków przyrodniczych; zawisłość ta zmniejsza się, gdy tylko życie staje się dwukierunkowe (dwusferyczne), złożone z ciała i duszy. Im bardziej życie duchowe przeważa, tym mniejsza zależność ciała od uwarunkowań przyrodniczych[54].

W przekonaniu Konecznego, życie ludzkie mieści się w pięciu kategoriach znanego już nam *quincunxa*[55]. Wiemy, iż żadna z kategorii nie może pozostawać w sprzeczności z inną. Musi zachodzić między nimi współmierność, w przeciwnym razie wszystko by „zmarniało", czyli uległo rozpadowi i zanikowi. Jak to widzi Koneczny, nigdy współmierność nie jest tożsama z „jednostajnością", a przeciwnie. Gdzie wszystko jest jednakowe, tam nie może być sporu o współmierność lub niewspółmierność, bo brak po prostu pola do takich poszukiwań i dociekań. Współmierność polega na różnicach bez sprzeczności.

> W przyrodzie uderza obfitość rozmaitości. Przy symbiozie różnice stron współżyjących są tak olbrzymie, iż nie umiemy sobie wytłumaczyć, jaki (niezbadany jeszcze) czynnik wytwarza pewien punkt współmierności wobec widocznych tylu przeciwieństw. Kategorie *quincunxa* tak dalece zachodzą na siebie i łączą się z sobą tak ściśle, iż „*jedno z nich nie może się zjawić, żeby zaraz nie pojawiło się drugie*". Albowiem „istnieje ścisły związek pomiędzy naszym umysłem a naszym ciałem"[56].

Mamy tu więc współzależność kategorialną, której odmianę stanowią relacje cielesno-duchowe. Interesujące dopełnienie i uszczegółowienie rozważań Konecznego nad aplikacjami zasady współmierności, znajdujemy w jego pracy *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*[57].

48 Mocna teza: *współmierność albo upadek!*
49 F. Koneczny, *O ład w historii*…, dz. cyt., s. 49.
50 Por. tamże, s. 49. Zob. też powyżej przypis nr 8.
51 Koneczny ilustruje te sytuacje przykładem człowieka błądzącego podczas zamieci śnieżnej, przykładem odgrywającym rolę metafory.
52 F. Koneczny, *O ład w historii*…, dz. cyt., s. 66. Por. na ten temat punkt III. 4 w książce ks. A. Bokieja, pt. *Cywilizacja łacińska. Studium na podstawie dorobku historiozoficznego Feliksa Konecznego*, Legnica 2000.
53 Może lepiej powiedzieć: jedno sferyczne.
54 Por. F. Koneczny, *O ład w historii*…, dz. cyt., s. 67.
55 O czym szerzej w punkcie następnym. Por. P. Bezat, *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, dz. cyt., rozdział III: „Quincunx i trójprawo".
56 Por. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., s. 163.
57 Tenże, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej. Wydanie nowe i poprawione*, Warszawa–Komorów 2001.

W pracy tej, krakowski historiozof traktuje między innymi o wpływie pojęć etycznych na pojęcia prawnicze w odniesieniu do zasady współmierności. Odwrotne wpływanie prawa na pojęcia etyczne, wytwarzać ma patologie „bezetyczności"[58]. Podobne aberracje powstają, gdy np. w takiej cywilizacji jak łacińska, stosowany jest[59] nieuprawniony przymus i gwałt. Prawo powinno być spójne w swych działach i pomiędzy nimi. Nie będąc ukierunkowane w ramach danej cywilizacji, w praktyce staje się „tarczą wszelkiego bezprawia". Ten, kto stosuje to „[p]rawo musi wiedzieć jasno, do czego zmierza i wyrażać to ściśle; tym samym [takie prawo] musi pochodzić w całości z jednej tylko cywilizacji"[60].

Koneczny kładzie nacisk na twierdzenie, iż „żadna cywilizacja nie uznaje gwałtu jako źródła prawa". I właściwie wszystkie one stają oporem przeciwko prawu narzuconemu, a nie wyłonionemu. Ale szczególnie wygląda to w cywilizacji łacińskiej. Nieuprawniony przymus, również prawny, nazywa Koneczny „blumizmem"[61].

„Rozdwojenie cywilizacyjne" dostrzegał Koneczny zarówno w wymiarze myślenia[62], jak i np. w dziejach Niemiec, gdy toczone były spory pomiędzy cywilizacją bizantyjską a łacińską, między cesarstwem a papiestwem, podczas tzw. „bezkrólewia niemieckiego"[63].

Napięcia i kolizje, według niego, występują również na styku: prawa i obyczajów[64]: „Gdy za cesarstwa rzymskiego zaburzony został stosunek pomiędzy społeczeństwem a państwem, najgłębsza tego przyczyna tkwiła w praktyce prawa małżeńskiego, bo na tym tle zaczęła się fatalna niewspółmierność pomiędzy prawem a obyczajem"[65].

Warunkiem ładu wewnątrz danej cywilizacji jest ponadto „współmierność pomiędzy życiem prywatnym a publicznym"[66]. Jedno i drugie musi kierować się metodami tej samej cywilizacji". Przykładowo „życie rodzinne nie może być urządzone jednocześnie według cywilizacji łacińskiej i turańskiej"[67]. „Ani w małżeństwie, ani w życiu rodzinnym, ani w prywatnym w ogóle, ani w publicznym nie można być cywilizowanym na dwa sposoby"[68].

Kolejne odmiany aplikacji Koneczniańskiej zasady współmierności występują między władzami samorządowymi i państwowymi, rządem a społeczeństwem. Koneczny ma tu na względzie coś w rodzaju zasady pomocniczości, powołanej do tego, aby nie przeciążać państwa nadmiarem obowiązków i uprawnień, pozostawiając pole dla swobodnej autoregulacji na poziomie lokalnym obywatelom. Czytamy:

> Pomiędzy państwem a społeczeństwem winna panować harmonia. Państwo nie może być acywilizacyjne; musi być [ono np.] państwem w cywilizacji łacińskiej. Inaczej nie byłoby współmierności między narodem polskim a jego państwem, a od prawa współmierności nie ma wyjątków. Wynika też z tego, że funkcje publiczne mogą w Polsce spełniać tylko zwolennicy cywilizacji łacińskiej, a więc tylko Polacy chrześcijanie[69].

58 Tamże, s. 13.
59 Dotyczy to wprowadzania prawa, które jest „narzucane" przez najeźdźcę lub tyrana, a nie „wyłaniane".
60 Por. F. Koneczny, *Państwo i prawo*..., dz. cyt., s. 13–14.
61 Tamże, s. 245.
62 Są to „mieszanki w jednej głowie". Tamże.
63 Tamże, s. 15
64 Tamże, s. 42.
65 Tamże, s. 42.
66 Tamże, s. 54.
67 Por. tamże, s. 54.
68 Tamże, s. 54.
69 Tamże, s. 57. Zarezerwowanie funkcji publicznych dla Polaków–katolików, gdyby w naszych czasach miało być poważnie brane pod uwagę, z pewnością odbierane byłoby jako wyraz staroświeckości i nacjonalizmu.

Sądownictwo przyporządkowuje Koneczny (zapewne katolickiej) etyce oraz normom cywilizacji łacińskiej. Autor *Polskiego Państwa i prawa*, przestrzega przed niezależnością prawa od „poczucia przyzwoitości" i dobrych obyczajów, dalej przed zbytnim formalizmem, nazywając je „paragrafiarstwem"[70].

Pewne wątpliwości budzą osądy Konecznego dotyczące optymalnego rozwoju ludzkiej osoby oraz relacji kultury narodowej i cywilizacji. „Prawdę życiową" wiąże on ze „współmiernością w rozmaitości". Powiada (w duchu Cycerona), iż względy utylitarne nie powinny brać góry nad moralnością. Powtarza za Wojciechem Górskim, że: „Człowiek kompletny powinien mieć w porządku trzy rzeczy: serce, rozum i kieszeń; kieszeń na to, żeby mógł wykonać to, co mu nakazuje serce i rozum"[71]. Trudno również zrozumieć literalne znaczenie stwierdzenia, że cały naród musi należeć bez najmniejszych zastrzeżeń do tej samej cywilizacji[72].

Życie prywatne nie może być zwalczane przez wymogi życia publicznego, ani też przeciwnie. A zatem obie dziedziny życia muszą trzymać się jednakowej etyki i podlegać współmiernie prawom tego samego systemu. Zasady prawa muszą tedy wywodzić się z prawa wyłonionego; narzucone nie zdołają bowiem nigdy przenikać na wskroś stosunków prywatnych[73].

Trzeba być ciągle czynnym, by nie popaść w zastój; także i między czynami musi zachodzić współmierność, bo inaczej jeden czyn będzie przeszkadzać drugiemu i powstanie chaos. Nie wystarcza sama „pochopność do czynów, które mogą być wybuchowe, nieobliczalne i szkodliwe"[74]. Gdyby sama aktywność, tj. Koneczniańska „pochopność", miała stanowić wartość życiową, wówczas najwyżej należałoby stawiać przypadki chorych umysłowo, u których czyn idzie za czynem. Konecznemu zaś chodzi o czyny rozumne, moralne. Z takich więc czynów musi tworzyć się długie pasmo zabiegów, „ażeby byt państwa utrwalić i utrzymać je na odpowiedniej wyżynie"[75]. Chodzi o to, co „stanowi sam szczyt rozwoju człowieczeństwa: o kulturę czynu. Jest to dyspozycja ustalona do czynów, oznaczająca „ciągłość czynów pozytywnych"[76].

Powyższa rekonstrukcja analiz polskiego teoretyka cywilizacji, ukazuje wielowymiarowe i wielodziedzinowe zastosowanie zasady współmierności. Zastosowanie to zostaje opisane i uporządkowane wedle innego schematu w związku z aksjologicznym ładem prezentowanym w kategoriach *quincunxa*.

5. Aksjologiczna współmierność pięciomianu

Zwieńczenie wyżej streszczonych wywodów dostrzegamy w związku z konceptualizacją przez Konecznego relacji, występujących na piętrze najwyższych wartości, wyznaczających tożsamości i odrębności cywilizacji. Daje to nowe naświetlenie kwestii współmierności, w kontekście Konecznańskiego

70 Tamże, s. 75.
71 Tamże, s. 124–125.
72 Tamże, s. 249. Warto przytoczyć oryginalną wypowiedź polskiego uczonego: „Cywilizacja – czytamy w tekście z 1925 roku – jest najobszerniejszym zrzeszeniem historycznym. Stanowi najrozleglejszy przejaw życia zbiorowego […] Narodowość i cywilizacja mogą się tedy rozwijać niezależnie od siebie […] jest tedy c y w i l i z a c j a z r z e s z e n i e m p o n a d n a r o d o w y m, jest zrzeszeniem podobnie, jak społeczeństwo, naród, państwo, lecz zrzeszeniem rzędu wyższego od tamtych". Zob. F. Koneczny, *Do metodologii nauki o cywilizacji*, art. cyt., s. 5.
73 Por. F. Koneczny, *Państwo i prawo*..., dz. cyt., s. 65.
74 Por. Tamże, s. 62.
75 Por. Tamże, s. 66.
76 Tamże, s. 66.

pięciomianu aksjologicznego[77], obejmującego prawdę, dobro, piękno, zdrowie i dobrobyt materialny. Należałoby zastanowić się, co jeszcze ponadto[78] oznacza, w tym wypadku, współmierność? Czy współwystępowanie lub wykluczanie się pewnych wartości w ramach pięciomianu? Czy chodzi raczej o łączenie się i wzmacnianie wzajemne, inspirowanie i współwystępowanie pewnych odmian wartości lub przeciwnie: zagrażanie sobie nawzajem, wyniszczanie, separowanie, zwalczanie etc.? Należy wreszcie zastanowić się nad granicami aplikacji zasady współmierności.

W kolejnych książkach, napisanych już po opublikowaniu *O wielości cywilizacji*, Koneczny dostrzega następne „odmiany współmierności", rozciągając coraz bardziej znaczenie tego jednego terminu. Na temat moralności wypowiada po wielokroć regułę, zgodnie z którą ta „nie może być utylitarną", wręcz przeciwnie: „utylitaryzm winien być moralny"[79].

> Do rozdźwięku moralnego prowadzi ekskluzywność którejkolwiek z kategorii *quincunxa*. Np. dociekanie prawdy nadprzyrodzonej wyradzać się może w obłęd religijny, jeżeli osobnik dany będzie ignorować prawdę przyrodzoną; nieuk teologizujący jest wręcz niebezpiecznym okazem. Wyłączność oddana pielęgnowaniu zdrowia wiedzie do hipochondrii. Ludzie, których artystyczne wrażenia, estetyka i ogłada stanowią jedynie o wartości życia, są w najlepszym razie nieużytkami. Kto by chciał dla eksperymentów naukowych wywoływać zbrodnie, byłby sam najcięższym zbrodniarzem, o ile nie byłby obłąkańcem; kult prawdy musi bowiem pozostawać w równomierności z innymi kategoriami *quincunxa*. Gdzie brak współmierności, wytwarza się pstra łatanina w umyśle, który wreszcie sam nie wie, co ma o czym sądzić i czego właściwie chce. Traci się równowagę ducha[80].

Co do równowagi ducha i harmonijnego rozwoju, to należy się z tą opinią zgodzić. Jednak, powinno się także rozważyć, czy np. mistyk lub teolog zajmujący się światami potencjalnie możliwymi, nie mógłby neutralnie funkcjonować w rozmaitych cywilizacjach, podobnie jak czynili to np. arystotelicy arabscy w średniowiecznym islamie.

Współmierność odnoszona jest przez uczonego (najpierw) do ciała i ma definiować stan zdrowia przeciwstawny chorobie; dalej stan dobrego wychowania czy dobranej pary małżeńskiej – oto współmierność umysłu względem „wszystkiego". I znowuż negatywnie (ekskluzywnie w odniesieniu do cywilizacji) Koneczny pisze, co następuje:

> Nie może współmierność objawiać się gdziekolwiek i w czymkolwiek! Możliwości jej są bardzo ograniczone. Może zachodzić w życiu zbiorowym tylko o tyle, o ile stosowaną bywa w nim ta sama metoda – a zatem tylko w łonie tej samej cywilizacji. Gdyby wszystkie kultury posiadały współmierność, tworzyłyby wszystkie na całym świecie jedną cywilizację[81]. Gdzie znalazły się w pobliżu kultury współmierne, wytworzyła się

77 Wyżej wspominaliśmy wielokrotnie o pięciomianie, czyli *quincunxie*.

78 Ponadto, co wcześniej tu, w tym zakresie, rozpoznane i stwierdzone.

79 Takie stanowisko reprezentował nurt po-sokratejski w filozofii, łącznie z Cyceronem, lecz tzw. realizm polityczny po Machiavellim twierdzi odwrotnie, że moralność można rozpatrywać w kategoriach utylitaryzmu.

80 F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., s. 164.

81 To czysto analityczne twierdzenie wynika z namysłu nad skonstruowanym przez Feliksa Konecznego pojęciem „niewspółmierności".

> wspólna cywilizacja, która pod pewnymi warunkami mogła stać się historyczną. Geograficzny zasięg cywilizacji sięga tak daleko, jak daleko sięga współmierność. Gdzie kończy się cywilizacja jedna, a zaczyna druga, tam widocznie zaczyna się z obu stron granica współmierności.[82]

W powyższym cytacie, wyraźnie dostrzegamy dążenie, aby zasadę współmierności uściślić, doprecyzować, zakreślając granice jej stosowania w całym Koneczniańskim systemie pojęciowym. Tutaj również autor *Państwa i prawa* otwarcie głosi doniosłą tezę, iż w znanej nam historii ludzkości nie powstała cywilizacja uniwersalna o zasięgu globalnym. I co więcej, że w dającej się przewidzieć przyszłości raczej nie dojdzie do ukonstytuowania się czegoś podobnego. A w każdym razie, takie wyobrażane projekty jak ten zachodnio-oświeceniowy obecnie nie mają szans pomyślnej realizacji. Nie oznacza to jednak, że nie jest możliwy jakiś postęp, np. etyczny czy ekonomiczny. Arnold Toynbee, w swoim *Studium historii*, skłaniał się ostatecznie do przekonania, iż chrześcijańska cywilizacja ma zdolność odtwarzania się, trwania w przyszłości oraz przybliżania końcowej perspektywy budowania jakiejś cywilizacji światowej[83]. Co do Konecznego, to i on dostrzegał szanse istnienia i dalszego rozwoju cywilizacji, będącej spadkobierczynią antycznej Grecji i chrześcijańskiego Zachodu, w ramach tzw. Cywilizacji łacińskiej. Na koniec nieco więcej uwagi poświęcimy właśnie jej obrazowi, sygnalizując w tym scenariuszu miejsce, jakie może przypadać w udziale kulturze polskiej.

6. Uwagi o cywilizacji łacińskiej i przynależącej do niej kulturze polskiej

Zdaniem Konecznego polska kultura od wieków przynależy do tzw. cywilizacji łacińskiej[84]. I w jej ramach, na przestrzeni wieków, odgrywała twórczą rolę, rozwijając własne wzorce obyczajowe, myśl społeczną, regulacje prawne i/lub polityczne. Czerpiąc inspiracje z idei grecko-rzymskich, następnie z Italii, Francji czy Hiszpanii, udawało się jej skutecznie stawiać opór przed zagrożeniami ze Wschodu i Zachodu, a nawet stać się obrończynią chrześcijaństwa przed najazdem tatarskim. Koneczny nie pozostawił osobnej pracy monograficznej poświęconej w całości cywilizacji Zachodu, nazywanej przez niego łacińską. Na ten temat jednakże, jak i na temat polskiego w nią wkładu, wypowiadał się wielokrotnie, przy różnych okazjach[85]. Zasadniczo uważał, iż „Polska zasłużyła na niepodległość", skoro wniosła twórczy wkład do tej wspólnoty cywilizacyjnej, będącej spadkobierczynią antycznych Greków, Rzymian i chrześcijaństwa, czemu dał pełny wyraz w książce *Polskie Logos a Ethos*, z 1926 roku.

Obecnie, powracamy do głównego wątku naszych rozważań i dokonamy przeglądu argumentów Konecznego, dotyczących zasady współmierności oraz szkodliwości mieszanek między-cywilizacjami, sięgając do dwóch pomniejszych jego wypowiedzi w okresie już po opublikowaniu *O wielości cywilizacji*.

W przywołanej powyżej broszurze[86]

82 F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, dz. cyt., s. 166.

83 Zob. R. Piekarski, *O chrześcijaństwie i cywilizacjach – przypomnienie myśli wybranych autorów dwudziestowiecznych*, w: *Pytanie o przyszłość chrześcijaństwa na Zachodzie*, red. R. Piekarski, J. Melonowska, Poznań 2019, s. 15–36.

84 Tu wypada odesłać do klarownie napisanej książki ks. A. Bokieja, *Cywilizacja łacińska*…, dz. cyt. Szczególnie do podrozdziału 3.4: „Świadomość narodowa i «quincunx» cywilizacji łacińskiej".

85 Zob. również alternatywne ujęcie Andrzeja Piskozuba w jego monografii pt. *Polska w cywilizacji zachodniej*, Gdańsk 2003.

86 F. Koneczny, *Polska między Wschodem a Zachodem*, wyd. cyt.

Feliks Koneczny argumentował kolejny już raz, że błędną jest opinia o misji Cyryla i Metodego jako reprezentantów wschodniego obrządku, rozpowszechniających rzekomo wraz z wiarą chrześcijańską również cywilizację bizantyjską. Pisał: „obmyślony przez nich obrządek był rzymskim, czysto rzymskim". Wprawdzie polska kultura zachodnio-łacińska znajdowała się pod presją wzorców bizantyjskich zarówno ze wschodu, jak i z zachodu (ze strony dwucywilizacyjnych Niemiec), lecz nigdy te pierwiastki (np. w obyczajach dworskich) nie przeniknęły życia publicznego w państwie polskim. Albowiem „zorganizowaliśmy się w państwo chrześcijańskie nie tylko bez pomocy Niemiec, ale w znacznej części wbrew nim, a za to przy pomocy Papiestwa"[87].

Stawka w tych oddziaływaniach i wpływach była potężna, gdyż chodziło o ocalenie cywilizacji łacińskiej, w której władza państwowa, z zasady, nie niszczy społeczeństwa obywatelskiego, duchowieństwo zachowuje autonomię, a jego powaga duchowa jest tak znacząca, że nie ma mowy o prymacie uwarunkowań materialnych nad duchowymi. W czasach reform kluniackich oznaczających odnowę cywilizacji łacińskiej, również polska myśl i kultura posiadała swoje zasługi; a mianowicie wytworzyła (między innymi dzięki argumentom teologicznym Pawła Włodkowica[88]) przeciwwagę względem silnych oddziaływań kultury bizantyjsko-niemieckiej w całej Europie.

Polska potrafiła również oprzeć się zagrożeniom ze strony najazdów i wpływów cywilizacji turańskiej, (Rosji) ze wschodu i (mongolskich) z południa. Na poczet zasług wliczanych na rzecz podtrzymywania i ugruntowania cywilizacji łacińskiej można – w przypadku Polski – wymienić wkład Polaków do rozwinięcia idei narodu zorganizowanego politycznie, przy czym, podkreśla polski historiozof, „szerzenie kultury polskiej ku wschodowi odbywało się wyłącznie pracą i staraniem społeczeństwa", czyli bez przemocy. Jednakże Polacy zapłacili wysoką cenę, za bycie „przedmurzem chrześcijaństwa":

> Ocaliwszy Wiedeń i Chrześcijaństwo straciliśmy w znacznej części niepodległość, bo odtąd tronem polskim Polacy nie dysponowali. Odtąd nigdy elekt narodowy nie zasiadł na naszym tronie, zajmowali go stale królowie nam przez wrogów narzuceni[89].

W ostatniej, najkrótszej syntezie pt. *O ład historii*, Koneczny pisał, iż poszukuje fundamentalnych praw dziejowych. I w relacjach zachodzących pomiędzy cywilizacjami znajdował takich praw sześć. Miały być nimi: „współmierność, ekspansja, nierówność, niemożliwość syntez, szkodliwość mieszanek, ułatwiona niższość. Najwyższe zaś prawo dziejowe, prawo praw, brzmi [tak oto]: *nie można być cywilizowanym jednocześnie na dwa sposoby*"[90].

I to – jak wiemy – w braku współmierności Koneczny widział główny powód upadku cywilizacji:

> Cywilizacje upadają z tej samej przyczyny, co wszelkie zrzeszenia: gdy zepsuje się ich struktura. Ta polega na jednolitości metody zrzeszenia, ażeby władały nią pewne normy współrzędne, iżby jedna nie wykluczała drugiej.

87 Por. tamże, s. 4.

88 Przeciw nawracaniu przemocą zob. np. online: <https://portalplock.pl/pl/11_wiadomosci/11211_wlodkowic-nie-wolno-nawracac-sila.html>; [dostęp: 21.01. 2021] czy: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Paweł_Włodkowic>; [dostęp: 21.01. 2021].

89 Por. F. Koneczny, *Polska między Wschodem a Zachodem*, dz. cyt., s. 14.

90 F. Koneczny, *O ład w historii*…, dz. cyt., s. 66.

To prawo dziejowe znalazło potwierdzenie także w dwóch szeregach pojęć naczelnych, ponieważ zarówno personalizm, jak i gromadność stanowią najlepszy przykład współmierności we wszystkich swych członach. Niemożliwość syntez jest niejako bezpośrednią konsekwencją prawa pierwszego. Cywilizacje bowiem są niewspółmierne, a jako takie nie mogą być zgodne w swych poczynaniach, gdyż różnice poglądów ujawniają się we wszystkich pięciu kategoriach bytu:

> [...] zapatrują się odmiennie na piękno i szpetność, na dobro i zło, na pożytek a szkodę, i często uważają za prawdę całkiem co innego. Jakżeż wytwarzać z tego syntezę?[91]

Koneczny starał się więc obalić rozpowszechnione „przekonanie o wielkich wartościach krzyżowania cywilizacyjnego" twierdząc, że

> wędrówka Logosu pożyteczną być może tylko [w przypadku krajów] tej samej cywilizacji, przeszczepiany sztucznie w drugą, nie stanie się tam nigdy ideałem, lecz pozostanie ciałem obcym, które organizm ów musi z siebie wyrzucić[92].

Możliwość syntezy dopuszczał zatem jedynie pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji, bo takie kultury uznawał za współmierne.

> Gdy zabraknie współmierności, upaść musi wszelkie zrzeszenie, od najdrobniejszych do największych, od rodziny aż do cywilizacji. Musi zachodzić jednolitość metody zrzeszenia; mieszanka psuje strukturę[93].

Z rozważań Konecznego wynika, że istnieją prawa integralne, rozciągające się ponad wszystkim, nad materią i duchem, np. „prawa bezwładności i tarcia". Z indukcji historycznej wynikają jeszcze dwa takie prawa, nierejestrowane przez przyrodników: współmierność i nierówność. I oto zatoczyliśmy koło, powracając do pierwszej zasady, spinającej niczym klamrą badania Konecznego nad cywilizacjami. Aby sformułować jakieś stanowcze wnioski, należałoby rozbudować dotychczasowe wywody i rozwinąć przynajmniej niektóre motywy badawcze. Na to jednak nie mamy tu ani czasu, ani miejsca. Dlatego zadowolimy się wstępnymi konkluzjami.

7. Zamiast definitywnych wniosków

Współczesne kultury i cywilizacje w dobie globalizacji podlegają potężnym przetasowaniom i mieszaniu się. Tymczasem Koneczny, żyjący ponad 80 lat temu, twierdził, że usiłowania zorientowane na syntezy między cywilizacjami są niebezpieczne i ostatecznie stanowią groźbę schorzenia i rozkładu wewnątrz-cywilizacyjnego. Wracamy do pytania: cóż począć z twierdzeniami Konecznego o katastrofalnych konsekwencjach niewspółmierności wzorców cywilizacji obecnie, w trzeciej już dekadzie XXI wieku?

W świetle powyższej rekonstrukcji można sądzić, że przy znacznym sprecyzowaniu sztandarowych tez Konecznego, zachowują one wartość i można się na nie powoływać w obecnie prowadzonych dyskusjach. Wydaje się bowiem, że zamysły i próby łączenia odmiennych wzorców cywilizacji nie tylko nadal występują, ale też przybrały formę pewnych trendów kulturowo-cywilizacyjnych, mód intelektualnych czy nawet

91 Tamże, s. 45.
92 Tenże, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, dz. cyt. , s. 122
93 Tenże, *O ład w historii*…, dz. cyt., s. 49.

ideologii (np. humanitaryzm, multikulturalizm[94]). Nie sposób konsekwentnie przeczyć, że nie tylko „wędrówki ludów", ale i przemieszczanie się wzorców cywilizacyjnych przynosi wiele zmian, w tym i tych raczej niepokojących czy destruktywnych, jak nowe odmiany terroryzmu.

Czy wzajemne wpływanie na siebie kultur, funkcjonujących w obrębie jednej cywilizacji jest korzystne i wzbogacające, a zderzenia odmiennych cywilizacji jest nieuchronne i niebezpieczne? Na te pytania można odpowiedzialnie udzielić odpowiedzi dopiero w oparciu o metodycznie prowadzone badania historyczne, socjologiczne i te realizowane w syntezach z zakresu teorii cywilizacji.

Jakie więc nasuwają się osądy, jakie racje „za i przeciw"? Narody – to jedno, a nacjonalizmy – to, co innego. Czego w wywodach i dociekaniach Konecznego jest za mało, czego brak, a czego może zanadto?

Ponieważ uczony zmarł w 1949 roku w Krakowie, to nie doczekał ani rozkwitu bizantynistyki, ani zaawansowanych badań nad cywilizacją sumeryjską. Mimo bardzo szerokich zainteresowań i wiedzy jaką posiadał, pozostawił odłogiem rozliczne zagadnienia badawcze. Nie napisał nic poważniejszego ani o Egipcie, ani o Afryce, ani Ameryce Południowej i tamtejszych długowiecznych cywilizacjach. Nie przewidział globalizacji czy zmierzchu pewnej postaci kolonializmu. Ponadto wystawił się na poważne zarzuty w swych osądach i refleksjach, odnoszonych do dziejów narodów naszego regionu.

Koneczny uważał narody, w ścisłym tego słowa znaczeniu, za największe możliwe zrzeszenia czy związki pomiędzy osobami. I to związki powstałe spontanicznie, bez przymusu, na zasadzie dobrowolności. A tak pojęte narody, wedle niego, występują jedynie w cywilizacji łacińskiej.

Co sądzić na temat zalecenia, że pełnienie wyższych funkcji publicznych w państwie narodowym, powinno być zarezerwowane dla katolików czy chrześcijan, będących lojalnymi stronnikami swojej nacji?

Z jednej strony takie zalecenie wydaje się zrozumiałe. Chodzi o to, aby nie osłabiać cywilizacyjnego pięciomianu wartości i nie hamować pomnażania dobra wspólnego w danym państwie. Z drugiej strony, zwłaszcza w kontekście powstawania wspólnot wielonarodowych i związków wielkopaństwowych, nadanie przywilejów jednemu wyznaniu i jednej narodowości jest bardzo dyskusyjne, żeby nie powiedzieć dyskryminujące. Oczywiście, we wspólnotach takich jak Unia Europejska, uprzywilejowanie jednego z państw czy narodów (np. niemieckiego czy francuskiego) zagraża jej trwaniu. W obliczu *brexitu* i obecnych napięć odśrodkowych na tle konfliktu prawodawstwa państwowego i unijnego w Unii Europejskiej, nie ma gotowych odpowiedzi, jednocześnie istnieje wiele rozsądnych stanowisk, które pozostają w grze.

W ten oto (równoległy[95]) sposób dochodzimy do podobnych konkluzji. Wywody i propozycje Konecznego można interpretować życzliwie albo zdecydowanie krytycznie.

[94] Zob. na ten temat S. Scholz, *Wielokulturowość w Niemczech. Społeczeństwo w poszukiwaniu nowej wizji w czasach niepewności*, „Człowiek w Kulturze" 2014, nr 24, s. 148–165; M. Ryba, *Multikulturalizm w Europie Zachodniej – historia teraźniejszość*, „Człowiek w Kulturze" 2014, nr 24, s. 35–50 oraz niesłusznie zapomniany rozdział z książki Arnolda Gehlena pt. „Humanitaryzm", w: tegoż, *Moralność i hipertrofia moralności*, Toruń 2007, s. 108–121.

[95] Zob. R. Piekarski, *Współmierność jako kluczowy element teorii cywilizacji Feliksa Konecznego – w poszukiwaniu oryginalności jego myśli*, [w druku].

W pierwszym przypadku odnajdujemy stanowisko akceptowalne w ważnym sporze; stanowisko, które – co do jego istoty – można i należy bronić obecnie, w nowych okolicznościach i uwarunkowaniach. Druga możliwość, to przypisanie mu znanych etykietek nacjonalizmu[96] i antysemityzmu, i sytuowanie jego spuścizny intelektualnej w obrębie radykalnego katolickiego tradycjonalizmu, w którym jego znane deklaracje odnoszące się do „jedności w różnorodności", odkrywane wewnątrz wielu cywilizacji byłyby uznawane za wielce mylące, jeśli nie wprost fałszywe.

Niekonsekwencje, które w wielu jego publikacjach umożliwiają (zwłaszcza przy wyrywkowej lekturze) tak przeciwstawne odczytania, możemy położyć na karb rozległości jego dzieła, dramatyczności jego czasów i okoliczności wobec jakich stawał. Do tego dochodzi jeszcze – charakterystyczna dla wielkich syntez humanistycznych, takich jak teoria cywilizacji – trudność trzymania się raz powziętych założeń i skonstruowanej siatki pojęć wobec napływu nowych danych, odkryć w dziedzinie historii, antropologii etc. Mimo tego, nie ma poważniejszych przeszkód, aby jego zmagania z niełatwą materią problemu cywilizacji, krytycznie i na nowo podejmować, jak tego sobie życzył.

96 W *Do metodologii nauki o cywilizacji* czytamy: „Narodowość jest najwyższym wykwitem cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej, toteż c y w i l i z a c j a nie może być z r z e s z e n i e m s i ę a n t y n a r o d o w y m" (wyd. cyt. s. 6). Najwyraźniej opowiadał się wówczas za „Europą narodów". I dalej: „Mogą istnieć cywilizacje o metodach częściowo podobnych, sprzecznych, lub wykluczające się nawzajem. Zazwyczaj każda cywilizacja zawiera w sobie odmiany, pozostające względem niej w stosunku części do całości. Czym wyżej rozwinie się pewna cywilizacja, czym wszechstronniejsza się stanie, tym więcej wyda odmian. Właściwie tylko owe odmiany istnieją naprawdę, a całość danej cywilizacji staje się abstraktem. Np. abstraktem niemal stała się cywilizacja chrześcijańsko-klasyczna (łacińska), realnie istnieją tylko jej odmiany: angielska, francuska, polska, podobnie jest w innych cywilizacjach" (s. 5). W tym fragmencie dobrze widać, na czym opiera się wedle niego współmierność w porządku międzynarodowym.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Koneczny F., *Cywilizacja żydowska*, Wydawnictwo OJCZYZNA, wyd. 2., Warszawa 1995; pierwodruk: Towarzystwo Romana Dmowskiego, Londyn 1974.

Koneczny F., *Do metodologii nauki o cywilizacji*, w: *IV Zjazd historyków polskich w Poznaniu* [1925], online: <https://polona.pl/search/?query=Koneczny_Do_metodologii&filters=public:1>; [dostęp: 21.12.2020].

Koneczny F., *Dzieje Rosji do r. 1449, w dwóch tomach,* Wydawnictwo Wenede, Warszawa 1917.

Koneczny F., *Napór Orientu na Zachód*, „Kultura i cywilizacja", Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej, Lublin 1937.

Koneczny F., *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Michalineum, Warszawa-Struga 1991; pierwodruk: Towarzystwo Romana Dmowskiego, Londyn 1977.

Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, [Kraków 1935], wydanie VI Capital, Warszawa 2015;

Koneczny F., *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej. Wydanie nowe i poprawione*, Wydawnictwo ANTYK Marcin Dybowski, Warszawa–Komorów 2001.

Koneczny F., *Polska między Wschodem a Zachodem*, Dom Wydawniczy „Ostoja", Krzeszowice 2011; pierwotnie jako odczyt wygłoszony w 1927 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wydany w Krakowie 1928.

Koneczny F., *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. 1., Dom Wydawniczy „Ostoja", Krzeszowice 2011; pierwodruk: Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1921.

Koneczny F., *Prawa dziejowe*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 1997; pierwodruk: Towarzystwo Romana Dmowskiego, Londyn 1982.

LITERATURA WTÓRNA

Bezat P., *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, Wydawnictwo „Ostoja", Krzeszowice 2004.

Biliński P., *Feliks Koneczny (1962–1949). Życie i działalność*, Inicjatywa Wydawnicza «ad astra», Warszawa 2001.

Bokiej A., *Cywilizacja łacińska. Studium na podstawie dorobku historiozoficznego Feliksa Konecznego,* Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Legnickiej, Legnica 2000.

Borzym St., „Filozoficzna problematyka w socjologii na tle ideologii politycznych i prądów umysłowych epoki", w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 373–408.

Bukowska S., *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007.

Bukowska S.: *Nauka o cywilizacji a prawa dziejowe*, „Folia Philosophica" 1991, nr 8, s. 201–215.

Gehlen A., „Humanitaryzm", w: tegoż *Moralność i hipertrofia moralności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007, s. 108–121.

Klag W., *Obraz cywilizacji żydowskiej (Podstawowe założenia teorii Feliksa Konecznego)*, „Racjonalista" 2016, nr 6, s. 11–130.

Klag W., *Cywilizacja łacińska w myśli Feliksa Konecznego (Wybrane zagadnienia)*, „Racjonalista" 2014, nr 4, online: <file:///C:/Users/S-534/Downloads/1623-1532.pdf>; [dostęp: 20.01.2021].

Piekarski R., *O chrześcijaństwie i cywilizacjach – przypomnienie myśli wybranych autorów dwudziestowiecznych*, w: *Pytanie o przyszłość chrześcijaństwa na Zachodzie*, red. R. Piekarski, J. Melonowska, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Poznań 2019, s. 15–36.

Piekarski R., *Uwagi o stanie cywilizacji Zachodu z perspektywy filozofii cywilizacji*, w: *Pytanie o przyszłość chrześcijaństwa na Zachodzie*, red. R. Piekarski, J. Melonowska, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Poznań 2019, s. 37–64.

Piekarski R., *Współmierność jako kluczowy element teorii cywilizacji Feliksa Konecznego – w poszukiwaniu oryginalności jego myśli*, [w druku].

Piekarski R., *Znaczenie doświadczenia sacrum w filozofii cywilizacji F. Konecznego, A. Toynbeego i E. Voegelina*, w: *Doświadczenie sacrum jako uniwersum cywilizacyjne*, „Sensus Historiae. Studia Interdyscyplinarne" 2017, Vol. 28, nr 3, red. R. Piekarski, K. Ulanowski, s. 35–50.

Piekarski R., *Jak i Polacy zasłużyli na niepodległość według Feliksa Konecznego*, „Polonia Journal" 2019, nr 9, s. 87–123, online: <https://poloniajournal.wseh.pl/sites/default/files/article/10-19/polonia-journal-9.2019.6.pdf>; [dostęp: 21.01.2021].

Piotrowski R., *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2015.

Piskozub A., *Polska w cywilizacji zachodniej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003.

Piskozub A., *Miejsce Feliksa Konecznego w polskim wkładzie w rozwój nauki o cywilizacji*, w: *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2000, s. 67–77.

Ryba M., *Multikulturalizm w Europie Zachodniej – historia teraźniejszość*, „Człowiek w Kulturze" (2014 rok), nr 24, s. 35–50.

Scholz S., *Wielokulturowość w Niemczech. Społeczeństwo w poszukiwaniu nowej wizji w czasach niepewności*, „Człowiek w Kulturze" 2014, nr 24, s. 148–165;

Skoczyński J., *Teoria cywilizacji*, Wydanie IFiS PAN, Warszawa 2003.

Szumera G., *Cywilizacja w myśli polskiej. Poglądy filozoficzno-społeczne Erazma Majewskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007.

Notes on the Origin and Essence of the Theory of Civilization by Feliks Koneczny

(Summary)

Looking for the origin of Feliks Koneczny's theory of civilization, the author analyzes his dispersed remarks on the principle of proportionality within civilization and between civilizations. He takes into account also those writings of the Polish thinker, which show the discussed issues more clearly on specific examples of Byzantine, Jewish or any other civilization. Finally, the author concludes that there are no obstacles to critically continue his research on civilizations and take up anew, as Feliks Koneczny – a pioneer of the Polish theory of civilization – wished to do.

Key words: Commensurability, civilization mixtures, Feliks Koneczny's theory of civilization

Uwagi o genezie i istocie teorii cywilizacji Feliksa Konecznego

(Streszczenie)

Autor poszukując genezy teorii cywilizacji Feliksa Konecznego analizuje jego rozproszone uwagi dotyczące zasady współmierności wewnątrz cywilizacji i pomiędzy cywilizacjami. Uwzględnia przy tym również te pisma polskiego myśliciela, które dobitniej i bardziej wyraziście ukazują omawianą problematykę na konkretnych przykładach cywilizacji bizantyjskiej, żydowskiej czy którejkolwiek z pozostałych. Na koniec dochodzi do wniosku, że nie ma przeszkód, aby jego badania nad cywilizacjami krytycznie kontynuować i podejmować na nowo, tak jak tego sobie życzył Feliks Koneczny – pionier polskiej teorii cywilizacji.

Słowa kluczowe: współmierność, mieszanki cywilizacyjne, teoria cywilizacji Feliksa Konecznego

ROMUALD PIEKARSKI:

dr hab., profesor w Instytucie Filozofii UG, przewodniczący Zarządu Oddziału Gdańskiego PTF. Zainteresowania badawcze: sekularyzacja i doświadczenie *sacrum*, etyka cnót, filozofia cywilizacji, filozofia polityki, filozofia religii. Autor ponad 70. publikacji, w tym czterech książek: *Problem wartości poznawczych literackiego i filmowego dzieła sztuki* (Gdańsk1993); *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót* (Gdańsk 2007), *Makiawelizm, patologia ducha, sacrum i polityka. Eseje z filozofii politycznej* (Sopot 2016). Redaktor prac zbiorowych, członek Rady Naukowej rocznika „Civitas"; publikował w: „Znak", „Pieniądze i Więź", „Prawo i Więź", *„Pro Fide, Rege et Lege", „Arce", „Arcanach",* „Christianitas", „Obywatelu" i „Teologii Politycznej".

Adres e-mail: romuald.piekarski@ug.edu.pl

Michał Woroniecki
https://orcid.org/0000-0002-1650-4807

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s.80–88
http://karto-teka.ptft.pl/

Henryk Elzenberg (1887–1967)
zarys biografii i poglądów

Elzenberg był jednym z najwybitniejszych polskich myślicieli ubiegłego wieku. Jego aktywność przypada głównie na pierwszą połowę tego stulecia, i była na polskiej mapie filozoficznej zjawiskiem wyjątkowym. Nie ograniczał się jedynie do filozofii – zajmował się krytyką literacką, problematyką polityczno-społeczną, był też autorem świetnych, właściwie literackich tekstów. Jak wiadomo, dominował wówczas sposób ujmowania zagadnień właściwy szkole lwowsko-warszawskiej[1], której twórca, prof. Kazimierz Twardowski, kształtował swoich seminarzystów (objęli oni później większość polskich filozoficznych katedr okresu międzywojennego) w kierunku, mówiąc najogólniej, logicznej precyzji warsztatu. Elzenberg (głównie dla uchronienia przed szalejącą wówczas w tzw. Kongresówce rusyfikacją) wysłany przez ojca, który *nota bene* chciał widzieć syna przyszłym inżynierem, pod opieką ciotki, do szkoły średniej w Szwajcarii. Później, słuchając w Paryżu między innymi Henri Bergsona, zanurzony był w zasadniczo odmiennym klimacie intelektualnym – był „z innej bajki". O „twardowszczykach", jak ich nazywał – przy całym szacunku dla ich ogromnego dorobku (z Tadeuszem Czeżowskim łączyły go jeszcze w Wilnie i później w Toruniu bliskie stosunki) – powiadał złośliwie, i trochę niesprawiedliwie, że zajmują się ciągłym ostrzeniem narzędzi, którymi niczego nie kroją. Napisał gdzieś także: „jednym z najgorszych fałszów, jakie można głosić, a które wciąż się głosi, to że jeśli coś nie da się jasno, niedwuznacznie, z precyzją powiedzieć, nie należy tego mówić w ogóle". Napisał też, że gorszy od błędu jest strach przed błędem. Z „twardowszczykami", którzy – powiedzmy – uważali metafizyczną perspektywę za fałszywą, toczył Elzenberg intelektualną, jak to sam określał, wojnę, wytaczając najpoważniejsze oskarżenie: o rezygnację z właściwego powołania filozofii.

Elzenberg pozostawił zupełnie wyjątkowy w polskiej kulturze pamiętnik intelektualny, obejmujący notatki z okresu prawie 60 lat, których zresztą nie miał zamiaru publikować. Ówczesna szefowa wydawnictwa „Znak", Hanna Malewska, namówiła go do ich publikacji; dzieło ukazało się, właściwie bez żadnego „szlifu" (w pierwszym wydaniu było kilka ingerencji cenzury). Wydano je w roku 1963 pod zasugerowanym

[1] Najpełniejszy chyba przegląd problematyki daje książka: J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska,* Warszawa 1985.

autorowi tytułem, którego (chyba niesłusznie) nie lubił, *Kłopot z istnieniem*[2]. Pozycja ta, którą powinien przeczytać każdy polski inteligent (nie uważam, żeby termin nie miał desygnatu, choć z pewnością liczebnie w porównaniu z dawnym, uległ poważnemu zawężeniu), przynosi zapiski z dziedzin tak różnorodnych, że rozległość intelektualnego horyzontu zdumiewa, a mądrość większości przemyśleń, budzi głęboki szacunek.

Bodajże Henri Bergson powiedział, że każdy wybitny filozof niósł ze sobą w zasadzie jakąś jedną myśl, wokół której budował mniej lub bardziej skomplikowaną konstrukcję pojęciową. Uchwycić tę myśl, zrekonstruować ją, nawet wbrew własnym poglądom możliwie wiernie, to cel, jaki powinien przyświecać każdemu badaczowi idei. Z Elzenbergiem nie jest to takie proste. Można wprawdzie słusznie powiedzieć, że próbował on zbudować system aksjologiczny (przedsięwzięcie w Polsce zupełnie wyjątkowe, a i w szerszej skali rzadkie), w którym piękno i dobro były odmianami tej samej wartości perfekcyjnej, że rozumienie tego pojęcia podlegało ewolucji, rozważane w relacji z pojęciem powinności. Napisał wszak o swojej idei: „płomień mam, pozostaje mi tylko dorobić do niego pochodnię"[3] – ale ta pochodnia, ten system, zyskał w efekcie postać, która autora nie satysfakcjonowała. To jednak tylko jedna z wielu warstw jego dzieła. Napisałem kiedyś, że można z pewnej perspektywy powiedzieć, iż był on filozofem, który właściwie chciał być poetą (istnieją jego niedawno wydane próby poetyckie), i poetą, który został filozofem; dziś też tak myślę. Literacka forma jego tekstów pokazuje maestrię warsztatu, którym wyraża myśl niezwykle klarowną; było to efektem sporego wysiłku – badacz jego rękopisów widzi często kilka równie znakomitych redakcji tego samego fragmentu.

Zanim napiszę bliżej o systemie, chcę zarysować postać myśliciela od strony biograficznej[4]. Profesor Henryk Józef Maria Elzenberg urodził się 18 września 1887 r. w Warszawie. Jego ojciec, również Henryk (1845–1899), był bliskim przyjaciel Elizy Orzeszkowej, cenionym adwokatem, pionierem polskiego dziennikarstwa (między innymi jednym z założycieli „Niwy"). Był katolikiem, pochodzącym z ustosunkowanej rodziny żydowskiej (synem Jakuba, literata i pedagoga, nauczyciela w szkole rabinów, zwolennika zbliżenia ludności żydowskiej do polskiego ruchu narodowego, jednego z inicjatorów udziału Żydów w demonstracjach przed powstaniem styczniowym). Matka, Maria z Olędzkich herbu Rawicz, urodzona około roku 1852 w Łomży, była córką Adeli Dąbrowskiej i Michała, dziedzica dóbr Werele-Filipowicze, nauczyciela gimnazjum w Łukowie. Matka przyszłego filozofa zmarła 11 października 1888 r., w wieku lat 36, w niespełna rok po jego urodzeniu; nie mógł więc jej pamiętać. Ojciec ożenił się po raz drugi z Jadwigą Zlasnowską, poetką i dziennikarką, która urodziła mu jeszcze czworo dzieci.

Jak wspomniałem, wykształcenie średnie uzyskał w Szwajcarii (matura w 1905 r.; Genewa), studiował literaturę francuską w Paryżu, słuchał m.in. wykładów Bergsona w College de France, Fredericka Rauha na Sorbonie; doktorat uzyskał w 1909 r. na podstawie rozprawy *Le sentiment religieux*

2 Drugie wydanie, uzupełnione fragmentami usuniętymi w pierwszym przez cenzurę, opatrzono indeksem osobowym i rzeczowym. Ukazało się w Wydawnictwie Znak, w Krakowie w 1994 roku; kolejne zaś w Toruniu w roku 2002.

3 Źródło: notatka z 28 VI 1924.

4 Pełniejsza biografia w moim artykule: *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne" 1986, nr 12, s.75–82.

chez Leconte de Lisle, wydanej w tym samym roku w Paryżu[5]. Mimo filologicznego charakteru studiów, filozoficzne zainteresowania były u niego silne, już w szkole średniej.

Po piętnastomiesięcznym pobycie w kraju, głównie w Krakowie, przez prawie dwa lata jako *privat docent* wykładał literaturę francuską w szwajcarskim uniwersytecie w Neuchatel. W czerwcu 1912 jest znów w Krakowie, tym razem na dłużej. Poważne już studia filozoficzne zaowocowały rozprawą *Podstawy metafizyki Leibniza* (Kraków 1917) oraz wydanym dopiero niedawno z rękopisu przekładem *Monadologii* (Toruń 1991). (Jako ciekawostkę wspomnę, że rękopis ten był przez lata uważany za zaginiony; przyczyna była prozaiczna – wstęp do przekładu znajdował się w Pałacu Staszica, sam przekład w bibliotece UMK w Toruniu – lub odwrotnie, już nie pamiętam, mimo że osobiście go odnalazłem). W sierpniu 1914 r. Elzenberg wstąpił ochotniczo do Legionów, spędzając m.in. trzy miesiące na froncie. W wojsku, znów na ochotnika, znalazł się od lipca do końca października 1920 r. (w stopniu kanoniera 6 p.a.p. ze specjalnością artylerzysty zwiadowcy). Po demobilizacji pracował nad rozprawą o Marku Aureliuszu[6], która stała się podstawą przeprowadzonej w 1921 r. w UJ habilitacji z dziedziny etyki, estetyki i historii filozofii – rozprawy tej, zresztą znakomitej, autor serdecznie nie lubił, zapewne jako napisanej niejako „pod przymusem".

Trochę bardziej szczegółowo zarysowałem początkowy okres życia Elzenberga, by pokazać jak kształtowała się jego intelektualna sylwetka. Teraz, już bardziej szkicowo, wspomnieć warto, że po pracy w szkołach średnich i na UJ, w roku 1928 powrócił do Warszawy, gdzie prowadził wykłady z filozofii na UW i równolegle m.in. z estetyki w Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej.

W roku 1936 na zaproszenie Tadeusza Czeżowskiego przeniósł się do Wilna, gdzie w USB wykładał etykę, estetykę, teorię wartości i teorię poznania. W okresie II wojny światowej utrzymywał się z dorywczych zajęć (był m.in. stróżem w zakładach budowlanych i pracownikiem fizycznym w wileńskim Muzeum Sztuki), biorąc aktywny udział w pozaoficjalnym życiu naukowym i wykładając na tajnych kompletach gimnazjalnych i uniwersyteckich. Po wojnie, po krótkim pobycie w Lublinie, gdzie wykładał literaturę francuską na KUL i prowadził wykłady filozoficzne na UMCS i w Szkole Dramatycznej, w roku 1946 przeniósł się do Torunia, gdzie rok później otrzymał profesurę zwyczajną z filozofii. W latach 1950–1956 wraz z grupą wybitnych polskich uczonych jako przedstawiciel filozofii niemarksistowskiej został odsunięty od pracy ze studentami, po czym powrócił do wykładów, które prowadził do emerytury w roku 1960.

Zmarł po ciężkiej chorobie 6 kwietnia 1967 r. w Warszawie; został pochowany na Cmentarzu Powązkowskim.

Profesor Elzenberg publikował za życia niewiele. Oprócz wspomnianych pozycji i kilku ważnych rozproszonych tekstów w okresie międzywojennym, ukazały się, już po wojnie, wspomniany *Kłopot z istnieniem* oraz, w małych nakładach, dwie ważne książki: zbiór teoretycznych tekstów *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki*

5 Polskie wydanie, pod niezbyt trafnie przetłumaczonym tytułem *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle'a*, Toruń 2013.

6 *Marek Aureliusz: z historii i psychologii etyki*, Lwów i Warszawa 1922; pozycję tę przedrukowałem w tomie: *Henryk Elzenberg – Z historii filozofii,* Kraków 1995, s. 97–213.

i filozofii (Toruń 1966) i w krakowskim „Znaku" w tym samym roku *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne* – obie zawierające częściowo teksty drukowane już wcześniej. Pozostał jednak poważny materiał rękopiśmienny przechowywany w warszawskim Archiwum PAN (sygn. III-181) oraz w zbiorach rękopisów UMK w Toruniu. Materiały te sukcesywnie są wydawane[7]. Elzenberg stronił od rozgłosu, dlatego także jego dzieło nadal nie jest szerzej znane. Miał wąskie grono oddanych uczniów – słuchaczy jego prywatnych seminariów (*privatissima*), spośród których należy wymienić przynajmniej kilka osób: Zbigniewa Herberta, z którym zawiązała się później przyjaźń, nieżyjącego prof. Waldemara Voisé, również zaprzyjaźnionego, także już nieżyjącego prof. Bogusława Wolniewicza, który dziełem mistrza głównie się zajął. Wśród badaczy młodszego pokolenia, którzy tę pracę kontynuowali i przygotowują do druku rękopisy, wspomnieć należy przynajmniej prof. Lesława Hostyńskiego (Lublin), dr. Andrzeja Lorczyka (Wrocław), tragicznie zmarłego prof. Urlicha Schradego (Warszawa), prof. Włodzimierza Tyburskiego (Toruń), prof. Ryszarda Wiśniewskiego (Toruń) czy szczególnie zasłużonego prof. Jana Zubelewicza (Warszawa). Wydawanie rękopisów, często mało czytelnych (wspominam, gdy ze śp. prof. Wolniewiczem spędziliśmy długi czas nad odczytaniem jednego, akurat istotnego, wyrazu), jest pracą benedyktyńską i mało efektowną – stąd szczególnie wartą uznania.

Wspominając wykłady Elzenberga, Wolniewicz napisał, że słuchacze mieli świadomość, iż „w nim i przez niego przemawia do nas młodych profanów Europa – może rzeczywiście już ostatnia". I czytamy dalej:

> Europejskość umysłu Elzenberga rzucała się w oczy, choć nie był wcale efektownym wykładowcą. Przeciwnie, jego wykłady były raczej suche, prowadzone zawsze według szczegółowo opracowanych notatek. Nie było w nich nic z improwizacji, nic z nagłego błysku intelektualnej fantazji; był tylko konsekwentnie postępujący wywód. […] Wykładał z katedry siedząc, rzadko tylko wstawał do tablicy, by wypisać na niej czyjeś mniej znane nazwisko albo wyrysować jakiś podział logiczny. […] Nie sądzę, by lubił wykładać; wykłady były dla niego raczej sumiennie odrabianą akademicką pańszczyzną niż polem myślowych wzlotów. Inaczej bywało na seminariach i w rozmowach prywatnych. Tam dopiero umysłowość Elzenberga ujawniała swój właściwy blask, porażając nas często głębią i celnością sądu[7].

Wspomniałem, że Elzenberg chciał stworzyć system aksjologiczny, który miał pokazać strukturę świata wartości. Pracował nad nim głównie w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku, najdojrzalsza zaś redakcja (tzw. tekst żemłosławski) pochodzi z lipca i sierpnia 1939 r.

Według niego termin „wartość" jest homonimem łączącym w sobie dwa radykalnie różne od siebie znaczenia – wartość w sensie utylitarnym (względną) i wartość w sensie perfekcyjnym (bezwzględną). Elzenberg przywołuje Senekę rozróżniającego dwie kategorie rzeczy „dobrych": te, które mają

7 Pełny zestaw pozycji dotyczących Elzenberga przynosi *Bibliografia Henryka Józefa Marii Elzenberga* autorstwa Jana Zubelewicza i Ewy Jasińskiej-Zubelewicz, Warszawa 2012; dodać tu należy przynajmniej jeden ważny, późniejszy, artykuł Bogusława Wolniewicza: *Aksjomat Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny" 2017, R. 26, nr 4, s. 277– 288.

pretium (są „cenne"), i te, które posiadają *dignitas* („godność"). Tylko wartość w sensie perfekcyjnym jest kategorią aksjologiczną. Rzecz wartościowa to taka, jaka powinna być[8], zgodna z powinnym wzorcem. Pragnąc, jak się zdaje, uniknąć potraktowania owych wzorców na kształt idei platońskich, nie wypowiadał się filozof w kwestii sposobu ich istnienia. Wartość perfekcyjna stanowi w jego aksjologii pojęcie nadrzędne w stosunku do pojęć wartości etycznej i estetycznej, stanowiących jego modyfikacje: mamy do czynienia z tą samą w obu wypadkach wartością, różnica między obiema pojawia się dopiero w płaszczyźnie subiektywnej – przedmiot wartościowy poddany kontemplacyjnemu oglądowi odbierany jest w kategoriach piękna lub brzydoty, traktowany zaś jako przedmiot chcenia – w kategoriach dobra lub zła.

System pomyślany był jako całość składająca się z dwóch części: aksjologii merytorycznej i aksjologii formalnej, których wzajemna relacja jest stosunkiem systemu i metasystemu. Aksjologia merytoryczna stanowi „zespół twierdzeń o wartości" konkretnych stanów rzeczy, formalna, logicznie wcześniejsza i mająca na celu „ugruntowanie normatywnych aspiracji aksjologii merytorycznej", ma trzy działy: logikę wartości (analiza pojęć „wartość" i „powinność"), epistemologię wartości („czy wartość jest poznawalna i jak się to robi") oraz antropologię wartości (rozpatruje „stosunek między wartością raz uświadomioną a człowiekiem"). W kwestii metody dotarcia do wiedzy o tym, jakimi rzeczy być powinny, Elzenberg skłania się do rozwiązań intuicjonistycznych, łącząc jednak elementy intuicyjne z racjonalnym. „Zrozumieć to d l a d a n e j i n t u i c j i wytworzyć odpowiednik dyskursywno-logiczny" zanotował w 1923 r., a w niedatowanej rękopiśmiennej notatce, pisząc na temat cechy stanowiącej o wartości przedmiotu, pisał:

> Jak się odbywa poszukiwanie tej cechy? Przez domacywanie się, zgadywanie, na podstawie porównywania znanych mi przedmiotów wartościowych. Jak się odbywa jej rozpoznanie? N i e na podstawie stwierdzenia, że w s z y s t k i e znane mi przedmioty wartościowe faktycznie ją posiadają. Ale na podstawie pewnego olśnienia: ta cecha n i e m o ż e nie być połączona z wartością, związek między nimi jest k o n i e c z n y.

Nie sposób oprzeć się pokusie refleksji, że jest to bliskie myśleniu fenomenologicznemu. Mówiąc na marginesie: dziwi mnie, że na wzmiankę o Maxie Schelerze natrafiłem u Elzenberga tylko raz, pod rokiem 1936, w *Kłopocie*. Może coś jest w rękopisach jeszcze nie zbadanych.

Zarysowany tu bardzo skrótowo[9] szkielet systemu aksjologicznego określa płaszczyznę, na jakiej Elzenberg przeprowadza szczegółową krytykę tych koncepcji etycznych, które przyjmują za podstawę wartość utylitarną, oraz przedstawia propozycje pozytywne oparte na kategorii wartości perfekcyjnej. Krytyka dotyczy więc wszelkich odmian utylitaryzmu i hedonizmu, którym

8 Elzenberg z czasem zmienił pierwotną formułę, według której „przedmiot wartościowy to taki, który powinien być", z czego wynikał imperatyw wprowadzenia w istnienie, na formułę „przedmiot wartościowy to taki, jaki powinien być", z czego wynika z kolei postulat przekształcenia przedmiotu w kierunku zbliżenia do powinnego wzorca.

9 Artykuł ten ma na celu przybliżenie postaci filozofa i zarys jego poglądów; dokładniejsze omówienie systemu Elzenberga w moim artykule: *Elzenbergowska próba systemu*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici – Filozofia XII" 1991, z. 228, s. 9–28; zob. także B. Wolniewicz, *Z aksjologii Elzenberga*, „Etyka" 1990, nr 25, s. 7–16.

filozof odmawia wręcz statusu etyki; dotyczy etyk imperatywistycznych, przy czym marginalnie pojawia się wyraźna niechęć do propozycji kantowskiej, dotyczy wreszcie realizmu praktycznego.

Poglądom krytykowanym przeciwstawia Elzenberg koncepcję własną *hominis ethici* – człowieka, który pragnie zrealizować „możliwie największą dającą się osiągnąć przewagę dobra nad złem w życiu jako całości", który świadomie dąży do własnej moralności, doskonali się; przykładem takiej postawy w jej maksymalnym uposażeniu była dla niego osoba Mahatmy Gandhiego, którego określał mianem etycznego geniusza. Elzenbergowski *homo ethicus* może urzeczywistniać swoje cele dwojako: realizując dobro i wyzbywając się zła; postawę pierwszą nazywa filozof meliorystyczną, drugą – soteryczną, obie też są przedmiotem szczegółowych analiz.

Koncepcja wartości perfekcyjnej tkwi także u podstaw teoretycznych wypowiedzi Elzenbega w dziedzinie estetyki. Rozważając te zagadnienia na przykładzie bliskiej mu literatury, dochodzi do wniosku, że dzieło sztuki ujawnia aksjologiczną strukturę osobowości twórcy. Szczególne miejsce przypada działalności krytycznej, ujmowanej w opozycji do nauki o literaturze: prawdziwe poznanie dzieła wymaga wartościowania i „nie jest możliwe dzięki środkom pospolicie zwanym naukowymi".

Kultura rozumiana z jednej strony jako „proces przekształcania człowieka, a przez niego i świata, w kierunku coraz większej wartości", z drugiej zaś – jako wynik tego procesu, „suma rzeczy, których stworzenie jest w zakresie możności człowieka, a które są rzeczami wartościowymi" – staje się w świetle Elzenbergowskiej koncepcji kultury przedmiotem ludzkiej powinności.

W perspektywie najogólniejszej koncepcja aksjologiczna Elzenberga prezentuje się jako swoista antropologia filozoficzna i teoria kultury, której sensem jest „działanie dla czegoś innego niż zaspokojenie jakiejkolwiek potrzeby".

Był mu bliski buddyzm i stoicyzm. Może warto przy okazji przytoczyć jego trafną opinię w kwestii tego drugiego, z jaką się nigdy wcześniej nie spotkałem. Upraszczając: powiada filozof, że stoicyzm jako postawa defensywna, pomagająca jakoś przeżyć przeciwności, które niesie los – często przecież traumatyczne – nie wystarcza do tego, by podjąć działanie; tu konieczna jest jakaś emocja, swego rodzaju „motor", stoicyzm zaś wyprowadza swoje rady z przyjęcia postulatu beznamiętności.

Wspomniałem wyżej o bliskiej relacji Elzenberga i Zbigniewa Herberta; może warto powiedzieć o tym kilka zdań[10]. Herbert podjął studia prawnicze w toruńskim UMK; w tym czasie Elzenberg prowadził zajęcia z estetyki, etyki i historii filozofii starożytnej, w których przyszły poeta uczestniczył. Filozof szybko zwrócił uwagę na nowego studenta, a relacja profesor – student przerodziła się z czasem w niemal przyjacielską, trwającą kilkanaście lat więź. Herbert regularnie odwiedzał Elzenberga, później, już z Warszawy, posyłał mu swoje wiersze, otrzymując uwagi, często krytyczne, ale bardzo życzliwe. Z czasem te stosunki nieco się rozluźniły, choć Herbert zachował do filozofa stałą estymę, co znalazło zresztą wyraz w kilku wierszach; np. w utworze

10 Bliżej na ten temat: B. Toruńczyk, *Posłowie*, w: *Zbigniew Herbert, Henryk Elzenberg. Korespondencja*, Warszawa 2002, 7–X.; M. Tyl, *Elzenberg i Herbert*, w: *Pojęcia kiełkujące z rzeczy; filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, Kraków 2010, s. 379–396; L. Hostyński, *Mistrz i uczeń*, „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 1/2, s. III, VIII.

Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin pisał: „Kim stałbym się, gdybym Cię nie spotkał – mój Mistrzu Henryku" i dalej: „Byłbym do końca śmiesznym chłopcem / Który szuka/ Zdyszanym małomównym zawstydzonym własnym istnieniem / Chłopcem który nie wie". Z korespondencji Herberta z prof. Waldemar Voisé wynika, że poeta przygotowywał się do napisania większego tekstu o Elzenbergu, wracał do sprawy w kilku kartkach pocztowych, submitując się przed adresatem, że wciąż tekstu nie ma (w końcu nie powstał). Mówił mi Voisé, że Elzenberg już pod koniec życia czekał na jakiś sygnał od poety.

Bogusław Wolniewicz w przywołanym wyżej ważnym artykule z 30 maja 2017 r., napisanym na kilka tygodni przed swoją śmiercią, pisze:

> W osobowości Elzenberga było głębokie pęknięcie: nieprzeparty antagonizm między ostro obiektywną inteligencją a przemożnie a u t o c e n t r y c z n y m usposobieniem. Jego myśl próbowała ten antagonizm wygasić: z e s t r o i ć z sobą owe dwie strony osobowości, wkomponowując subiektywizm autocentryzmu w obiektywną perspektywę systemu. To było nie do zrobienia[11].

(W tym *nota bene* upatruje autor przyczynę załamania systemu). Wolniewicz często mi mówił, że nie rozumie Elzenbergowskiej fascynacji poezją Herberta. Myślę, że można to próbować dość prosto wyjaśnić: Elzenberg był w końcu także, o czym już wspominałem, osobowością artystyczną. W różnych miejscach wspominał, że „uczonym" czuł się niejako wtórnie; z Herbertem łączyło go swoiste „powinowactwo dusz", w obu wypadkach zakorzenione np. w starożytności, i powiedziałbym, pewien instynkt wolności. Pisze Lesław Hostyński: „Elzenberg był samotnikiem, myślicielem, dla którego jednym z najistotniejszych zadań życiowych stało się zachowanie niezależności intelektualnej i politycznej. W 1960 roku, kiedy minister nauki nie zatwierdził mu planu wykładów, pisał w liście do Irmy Radoskiej: „Nie wiem, ile jeszcze czasu przede mną, ale gdyby miało być dziesięć dni, to jedno już mam: nie umrę jako pies na łańcuchu"[12].

Tym, którzy tak często ostatnio, z różnych stron, mówią o wartościach, radzę lekturę pism Elzenberga.

11 B. Wolniewicz, *Aksjomat Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny" 2017, R. 26, nr 4, s. 277–288.

12 Cytuję za L. Hostyński, dz. cyt.: H. Elzenberg, *Listy do Irmy Radoskiej*, Dział Rękopisów Biblioteki Głównej UMK w Toruniu (list datowany 3 XI 1960). Irma Radoska to siostra zmarłej 20 lat wcześniej żony Elzenberga, z którą po kilku latach małżeństwa rozstał się, pozostając w przyjaźni.

BIBLIOGRAFIA

Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963; wyd. 2 uzupełnione i z indeksem rzeczowym, opr. M. Woroniecki, Kraków 1994, oraz 3, opr. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 2002.

Elzenberg H., *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*, Paris 1909; wyd. polskie pod tytułem *Odczuwanie religii u Leconte de Lisle'a*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Toruń 2013.

Elzenberg H., *Marek Aureliusz: z historii i psychologii etyki*, Lwów i Warszawa 1922.

Elzenberg H., *Pisma estetyczne*, opr. L. Hostyński, Lublin 1999.

Elzenberg H., *Pisma etyczne*, opr. L. Hostyński, Lublin 2001.

Elzenberg H., *Podstawy metafizyki Leibniza*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny" 1917, Ser. 2, t. 35, og. zb. t. 60. Odbitka: Akademia Umiejętności, Druk. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1917.

Elzenberg H., *Próby kontaktu: eseje i studia krytyczne*, Kraków 1966.

Elzenberg H., *Wartość i człowiek: rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966.

Elzenberg H., *Z filozofii kultury*, opr. M. Woroniecki, Kraków 1991.

Elzenberg H., *Z historii filozofii*, opr. M. Woroniecki, Kraków 1995.

Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia-aksjologia-kultura, red. T. Tyburski, Toruń 1999.

Hostyński L., *Mistrz i uczeń. O Henryku Elzenbergu i Zbigniewie Herbercie*, „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 1/2, s. III, VIII.

Hostyński L., *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga*, Lublin 1991.

Leibniz G. W., *Monadologia. Przekład i wstęp Henryka Elzenberga*, opr. M. Woroniecki, Toruń 1991.

Tyl M., *Elzenberg i Herbert*, w: *Pojęcia kiełkujące z rzeczy; filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, Kraków 2010.

Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.

Wolniewicz B., *Aksjomat Elzenberga*, „Przegląd Filozoficzny" 2017, R. 26, nr 4(104), s. 277–288.

Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, t. 1, Warszawa 1993, t. 2, 1998, t. 3, 2003, t. 4, 2016.

Wolniewicz B., *Z aksjologii Elzenberga*, „Etyka" 1990, nr 25, s. 7–16.

Woroniecki M., *Elzenbergowska próba systemu*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filozofia XII, Nauki Humanistyczno-Społeczne" 1991, z. 228, s. 9–28.

Woroniecki M., *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne" 1986, nr 12, s. 75–82.

Zbigniew Herbert, Henryk Elzenberg. Korespondencja, red. i posłowie B. Toruńczyk, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2002, 7–X.

Zubelewicz J., *Ewolucja aksjologii Elzenberga w świetle jego tekstów. Analiza filologiczno-filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny" 2017, R. 26, nr 4(104), s. 372–388.

Zubelewicz J., Jasińska-Zubelewicz E., *Bibliografia Henryka Józefa Marii Elzenberga*, Warszawa 2012.

Henryk Elzenberg (1887–1967). A Brief Outline of his Biography and Views

(Summary)

The article presents a brief outline of Henryk Elzenberg's biography and the main assumptions of his axiological views.

According to the philosopher, a distinction has to be made between value in the perfect sense and value in the utilitarian sense; only the former has an axiological meaning. The perfect value manifests itself in two aspects – ethical and aesthetic; valuable means what it should be. The system he tried to build was divided into a substantive axiology and a formal axiology; however, it did not reach a form satisfying the author himself.

Key words: axiology, Elzenberg, Lwów-Warsaw school, perfect value, utilitarian value

Henryk Elzenberg (1887–1967). Zarys biografii i poglądów

(Streszczenie)

Artykuł przedstawia zarys biografii Henryka Elzenberga oraz główne założenia jego poglądów aksjologicznych.

Według filozofa należy rozróżnić wartość w sensie perfekcyjnym i wartość w sensie utylitarnym; tylko ta pierwsza ma znaczenie aksjologiczne. Wartość perfekcyjna przejawia się w dwóch aspektach – etycznym i estetycznym; wartościowy znaczy taki, jaki powinien być. System, który Elzenberg próbował zbudować, dzielił się na aksjologię merytoryczną i aksjologię formalną; nie osiągnął on jednak postaci zadowalającej samego autora.

Słowa kluczowe: aksjologia, Elzenberg, szkoła lwowsko-warszawska, wartość perfekcyjna, wartość utylitarna

MICHAŁ WORONIECKI:

absolwent filologii polskiej Uniwersytetu Warszawskiego (1974). Obronił doktorat na Uniwersytecie Gdańskim (1983) na podstawie rozprawy *Podstawy poglądów aksjologicznych Henryka Elzenberga*.

Wieloletni wykładowca filozofii w gdańskiej Akademii Medycznej (obecnie GUMed) oraz Akademii Sztuk Pięknych (jako kierownik Zakładu Nauk Humanistycznych). Członek władz Oddziału Gdańskiego i władz centralnych PTF, przewodniczący Komitetu Okręgowego i członek Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej. Wydawca pism i rękopisów Elzenberga: *Z filozofii kultury* (1991) oraz *Henryk Elzenberg. Z historii filozofii* (1995), autor wielu artykułów między innymi na temat życia i myśli filozoficznej Henryka Elzenberga.

Varia

Jerzy Prokopiuk

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 90–111
http://karto-teka.ptft.pl/

Słabość i moc myślenia* część i

Wstęp

Niniejszy tekst, będący *sui generis* referatem przedstawiającym główne filozoficzne dzieło Rudolfa Steinera – *Filozofii wolności* – w formie aż nadto zachowującej mu wierność wypowiedzi, ma przede wszystkim na celu czysto pragmatycznie przedstawić zawartą w niej ideę i koncepcję poznania świata (i siebie) przez człowieka – także przez pryzmat jej recepcji przez współczesnego polskiego antropozofa, a więc wraz z komentarzami czy interpretacjami, ukazującymi jej dzisiejsze, bardziej aktualne, tło, z jego zastrzeżeniami i wątpliwościami włącznie. A więc ma to być recepcja żywa, niedogmatyczna – przy całej wierności wobec samej ideji i koncepcji. (Można ją też potraktować jako pewnego rodzaju wstęp do właściwej lektury referowanej pracy).

Wszakże główne racje przedstawienia myśli zawartych w *Filozofii wolności* to mocne podkreślenie znaczenia jej jako wstępu studium antropozofii, jako jedynej wśród współczesnych szkół ezoteryki europejskiej, orientalnej i amerykańskiej – znaczenie zaś sprowadza się do potrzeby i konieczności rozpoczęcia takiego studium od „przyczółka mostowego", jakim jest filozofia, zwłaszcza zaś epistemologia europejska, przede wszystkim zaś od ukształcenia solidności myślenia, z empiryczno-racjonalnego, do transracjonalnego, od pojęć i ideji do imaginacji (symboli), w późniejszej fazie zaś do inspiracji i intuicji. Tak tam, gdzie kończy się filozofia (epistemologia), może zacząć się antropozofia. Antropozofia jako przemiana ducha ludzkiego, jako mikrokosmosu, otwierająca mu dostęp do jedności z Duchem Kosmosu, z Bóstwem Immanentnym.

1. Rudolfa Steinera *Filozofia wolności* jako teoriopoznawcza i etyczna podstawa antropozofii

Etap ten zapoczątkowało wydanie doktorskiej rozprawy Steinera, *Prawda i nauka*, w roku 1892. Jednakże swe poglądy filozoficzne Steiner sformułował w pełni w pracy *Filozofia wolności* z roku 1894. W późniejszym okresie – już ściśle antropozoficznym – uzupełniły ją takie prace, jak: *Die Rätsel der Philosphie in ihrer Geshiste als Umriss dargestellt* (1914), *Von Manchenrätseln*

* Tekst niniejszy jako bryk z Rudolfa Steinera *Filozofii wolności*, dedykuję pentagramowi moich Przyjaciół, Asystentów i Archontów: Sebastianowi Zielińskiemu, Alanowi Migoniowi, Maxowi Radzikowskiemu, Piotrowi Molendzie, Rafałowi Gogaczowi i *last but not least* Tomkowi Namiocie.

(*Anthropologie und Anthroposophie*) (1917), oraz *Philosphie und Anthroposophie. Gesmalte Aufätse 1904–1918* (1956). W tym kontekście należy też wspomnieć syntetyczną rozprawę *Anthroposophie Leitsätze*, z 1925 roku, ostatniego roku życia Steinera.

Warto też przytoczyć – dla ukazania pełnego horyzontu filozoficznego i ezoterycznego Steinera – podane przezeń określenie antropozofii jako nauki o świecie duchowym. Oto one:

> Przez antropozofię rozumiem naukowe badanie świata duchowego, które przezwycięża jednostronność zarówno czystego przyrodoznawstwa, jak i zwykłej mistyki, i które – zanim podejmie próbę wniknięcia w świat nadzmysłowy – w poznającej duszy rozwija wpierw nieznane jeszcze zwykłej świadomości i zwykłej nauce siły, jakie takie wniknięcie umożliwiają[1].

W innym z określeń antropozofii Steiner przeciwstawiał ją jako „naukę o człowieku kosmicznym (potencjalnym) antropologii jako nauce o człowieku aktualnym i teozofii jako wiedzy o Bogu".

Tak pojętej antropozofii Steiner stawiał za zadanie „doprowadzenie ducha ludzkiego do ducha kosmicznego"[2].

I już tylko *en passant* chciałbym odpowiedzieć na pytanie (niekiedy formułowane jako zarzut), czy antropozofia jest gnozą? Otóż na to pytanie odpowiedział już sam Steiner:

> Antropozofię […] często uznawano za jedynie «ponowne odgrzanie» starej gnozy, która żyła i kwitła jeszcze w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a następnie została przezwyciężona i, jak mógłbym powiedzieć, wykorzeniona. Kto przeczytał w uczciwych zamiarach chociaż jedną z moich książek, ten mógł stwierdzić, że ten sąd jest całkowicie niesłuszny. Kto jednak z drugiej strony widzi, jak dzięki antropozofii można szukać oglądu nadzmysłowego, przyjmując tę samą postawę poznawczą, jak to było w przypadku starej gnozy […], ten – jeśli tylko nie przyjmie wyrażonego powyżej fałszywego sądu – będzie mógł antropozofię opisać jako swoistego rodzaju gnozę[3].

Dlatego – w moim przekonaniu – antropozofia, nie będąc „odgrzaniem" antycznej gnozy, czyli gnostycyzmu, jest gnozą *sensu strictissime* – metamorfozą gnozy jako kategorii nadrzędnej, manifestującą się w nowym jej przejawie „naukowego badania świata duchowego" (co stanowi jej *differentia specifica* i decyduje o jej autentycznej nowości).

Podstawą i natchnieniem Steinera filozofii wolności jest wrodzona myśli europejskiej ogromna ufność w moc i możliwości ludzkiego myślenia. (Istniała ona przynajmniej w starożytności i w dużej mierze w średniowieczu, a dopiero w czasach nowożytnych i nowoczesnych uległa stopniowej degrengoladzie lub przynajmniej deformacji). Załamanie tej ufności nastąpiło w myśli siedemnastowiecznej – po jej rozbłysku w Renesansie, rozmiłowanym w starożytności. Kolejny

1 R. Steiner, *Anthroposophie Leitsätze*, Dornach 1925, s. 6. Marzynopis przepisał i zredagował Michał Wróblewski. Wszystkie przypisy zostały sporządzone przez Redakcję. Jerzy Prokopiuk podaje w maszynopisie opcjonalnie tytuł, tok wydania oraz numer/y stron, choć nie zawsze.

2 Tamże.

3 R. Steiner, *Anthroposophie – ihre Erkenntniswurzlen und Lebenfrüchte. Mit einer Einleitung über den Agnostizismus als Verderber echten Menschentums*, Freies Geistesleben Stuttgard 1962, s. 7.

jej rozbłysk to ufność racjonalistów w XVIII wieku (począwszy od wątpliwości Kartezjusza aż po empiryzm Locke'a i Hume'a). Niemal zabójczy, zdawałoby się cios zadał jej Kant, kastrując poznawcze możliwości człowieka. Ufność ta zmartwychwstaje raz jeszcze w wielkiej niemieckiej filozofii Fichtego, Schellinga i Hegla. A potem, począwszy od połowy XIX wieku, dalsze ciosy zada jej pozytywizm (z jego dwudziestowiecznym bastardem – logicznym empiryzmem – dla którego myśl to tylko słowa), neokantyzm, filozofia życia – z jej obłąkanym praojcem – Nietzschem – i wreszcie sama nauka coraz bardziej akcentująca empirię na niekorzyść myślenia, kostniejącego w materialistycznych interpretacjach. A w wieku XX ufność w ludzką, a przede wszystkim w europejską, moc myślenia podkopuje psychologia głębi, począwszy od psychoanalizy poprzez psychologię analityczną, neopsychoanalizę, psychologię humanistyczną po psychologię transpersonalną. Wielką rolę w tym procesie odegrał i odgrywa „import" myśli orientalnej – z teozofią Bławackiej jako wiodącą. (Proces ten objął także niektóre nurty ezoteryki europejskiej). Jak w ezoteryce myśl Steinera, tak w filozofii fenomenologia Husserla, pozostały w XX wieku ostatnimi bastionami ufności w siłę ludzkiej myśli.

W niniejszej rozprawie chciałbym przedstawić – tytułem przykładu i w kontraście do myśli Steinera, poglądy trzech, być może mniej uznanych filozofów XX wieku, w różnym stopniu wyrażających wątpliwości w moc myślenia. Są to: George Steiner (ur. 1929), francusko-amerykański krytyk literacki z ambicjami filozoficznymi; Erich Voeglin (1991–1985), austriacko-amerykański filozof historii i politolog, samozwańczy krytyk gnozy (z pozycji katolickich) oraz Lew Szestow (1966–1938); żydowsko-rosyjski antyracjonalistyczny myśliciel, działający na emigracji we Francji. (O kolejności ich prezentacji zdecydował stopień zwątpienia w siłę myślenia i myśli).

Swój pogląd na myślenie i myśl George Steiner sformułował w niewielkiej książeczce *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli* z 2005 roku[4]. Pogląd ten można streścić następująco: 1) Pozornie wszechmocna zdolność myślenia w istocie okazuje się zawodna i podlega zwątpieniu jako prowadząca do wielu sprzeczności. 2) W strumieniu myślenia panuje chaos i brakuje w nim chwil koncentracji bądź też są jedynie wyjątkiem. 3) O ile nasze „ja" jest źródłem myślenia, jako takie zaś jest *sui generis* monopolistą, wszakże brakuje mu zarówno powszechnego obowiązywania (formułowane jest przecież w różnych językach) jak też – z reguły – oryginalności. 4) Myślenie nie prowadzi nas do prawdy, jest pełne błędów i nie gwarantuje obiektywności poznania. 5) Myślenie cechuje się rozrzutnością i marnotrawstwem, łatwo się wyczerpuje, ulegając „wypaleniu". 6) Myślenie często obarczone jest irracjonalnością, jest dalekie od doskonałości i zawodne, jego wyniki często nas rozczarowują. 7) Nie wiemy, czy myślenie jest naszym „oknem na świat" (daje dostęp do niego), czy też tylko „lustrem" (dla – niedostępnego – świata). 8) Myślenie nie daje nam dostępu do cudzych myśli, decydując o naszej samotności. 9) Myślenie jest banalne i obciążone błędami, choć z drugiej strony jest ono „antydemokratyczne" (myślenie „poprawne" jest elitarne). 10) Język, bez którego nie ma sposobu wyrażania myśli, bezspornie krępuje nasze myślenie, które

4 G. Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 2007.

też w istocie nie pozwala nam poznać świata; budujemy jedynie jego modele.

Z tej analizy George Steiner wnioskuje, że zarówno nasze życie, jak i myślenie, przeniknięte są permanentnym smutkiem i prowadzą do melancholii. [Melancholik – przypomnijmy – to człowiek, który – w ostrej formie swej przypadłości ma poczucie, że za życia pochowano go w grobie. Toteż nie bez powodu starożytni melancholię łączyli z żywiołem ziemi. – Cóż jednak powiedzieć o myśleniu flegmatyka (woda), sangwinika (powietrze), choleryka (ogień)?].

Swoje poglądy na kwestię ludzkiego „ja" (czy jaźni) oraz myślenia Erich Voeglin wyraził w niewielkiej pracy zatytułowanej *Realistätsfinsternis* z 2010 roku (oryginał angielski – w manuskrypcie – *The Eclipse of Reality* – pochodzi z roku 1971). W naszej rozprawie ograniczymy się jedynie do przytoczenia z niej kilku wstępnych zdań, kwintesencjonalnie prezentujących stanowisko autora. Oto one: „Przez akt imaginacji człowiek może zawęzić się (ograniczyć) do swego «ja», które skazane jest na wolność". Dla tego zawężonego (ograniczonego) „ja", jak je nazywamy, Bóg umarł, umarła też przeszłość, a teraźniejszość zaś jest ucieczką, z pozbawionej istoty faktyczności „ja" ku temu, co nie istnieje, a przyszłość jest polem możliwości, wśród których „ja" musi wybierać swój projekt jedynie poza bytem faktycznym, a wreszcie wolność jest (tylko) koniecznością wyboru, który określa byt „ja". Wolność ograniczonego „ja" jest skazaniem go na niemożność bytu, na niemożność wolności. Kontrakcja człowieczeństwa do „ja" ograniczonego do swej egotyczności (*Selbstheit*) jest cechą charakterystyczną tak zwanego nowoczesnego człowieka. Jako osobowy i społeczny proces pojawił się on w XVIII wieku, kiedy to człowiek przestał mówić o sobie jako o człowieku, lecz zaczął widzieć w sobie (tylko) „ja", ego, jaźń, indywiduum, podmiot, jaźń transcedentalną, świadomość transcedentalną, i tym podobne. Taka postawa uzyskała pełną klarowność w XX wieku. (W przypisie pierwszym czytamy: „Przez tak przedstawione „ja" – Voeglin rozumie – pisze tłumaczka angielskiego tekstu na niemiecki Dora Fischer-Barnicol – taką konstrukcję „ja", które utrwaliło swą egzystencjalną otwartość na Boga, proces, który prowadzi do zaciemnienia rzeczywistości. Otóż tak „ścieśnione" „ja" tworzy drugą rzeczywistość, obdarzone pozorną wolnością. W pozostałej części swej książeczki Voeglin pokazuje fatalne skutki takiej autonomizacji i izolacji „ja" człowieka także dla jego myślenia i poznania przezeń świata".

Wreszcie Lew Szestow w swej rozprawie *Ateny i Jerozolima*[5] daje najpełniejszy obraz ufności i zwątpienia w moc ludzkiego myślenia, przeciwstawiając myślenie i filozofię (Ateny) wierze i religii (Jerozolima).

> Stoimy – pisze Szestow w swej pracy *Umozrijenije i otkrowienie* – między dwoma szaleństwami. Między szaleństwem rozumu, dla którego odrywane przezeń «prawdy» o potwornościach realnego bytu są prawdami ostatecznymi, definitywnymi, obowiązującymi wszystkich, prawdami wiecznymi, oraz szaleństwem Kierkegardowskiego «Absurdu», który decyduje się rozpocząć walkę wówczas, gdy według świadectwa

5 Praca ta pierwotnie została opublikowana w przekładzie francuskim, *Athenes et Jerusalem. Un essai de philosophie religieuse*, w Paryżu w 1938 roku, w przekładzie niemieckim pod tytułem *Athens und Jerusalem. Versuch einer religiö*, w Grazu w roku 1938. Wydanie oryginalne ukazało się w Paryżu dopiero w roku 1951. Na język polski książkę, *Ateny i Jerozolima*, tłumaczył oraz wstępem i przypisami opatrzył Cezary Wodziński, Kraków 1993.

> naszego rozumu i jego oczywistości walka jest niemożliwa, ponieważ z góry skazana jest na upokarzającą klęskę[6].

„Ateny albo Jerozolima – wyjaśnia w swej „Przedmowie" tłumacz Szestowa – to bowiem, co dla Aten jest szaleństwem, dla Jerozolimy jest mądrością, co dla Jerozolimy jest prawdą, dla Aten jest fałszem"[7]. Pisze też, że tytuł swego dzieła Szestow zaczerpnął z tekstu Tertuliana, który kilkanaście wieków temu zapytywał: *Quis ergo Athenis et Hierolosymis*? *Quid academiae et ecclesiae*? *Quid haereictius et christianis*?" (*De praescritione haereticum*, VII). Ale nawet chrześcijaństwo i Kościół (Kościoły) w całej swej historii uległy „zarazie" Aten – i Rzymu – czerpiąc pełnymi garściami z ich filozofii. Wybrało Ateny, starając się, przynajmniej na Zachodzie, pogodzić je z Jerozolimą – rozum z wiarą. Wszakże tej racjonalistycznej tendencji przeciwstawił się, choć niekonsekwentnie, przede wszystkim Wschód, a także irracjonalny nurt myśli zachodniej. Szestow opowiada się radykalnie za wiarą, a przeciwko rozumowi, zapominając zresztą, że w swej argumentacji nie może nie sięgnąć do myślenia racjonalnego.

Nie mam tu zamiaru podejmować – krytycznej – interpretacji tych trzech filozofów. Przedstawienie Steinera „filozofii wolności" rozpocząłem jednak od jej prezentacji, by tym dobitniej na jej tle ukazać gnostyczny optymizm poznawczy poglądów twórcy antropozofii. Albowiem poglądy Steinera od samego początku ich formułowania przenika – jak to już powiedziałem – duch gnozy. (W toku rozwoju antropozofii jako formy ezoteryki z duchem tym połączył się wątek zarówno mistyki [nie mistycyzmu], jak magii, pojętej, jako transracjonalna realizacja bogatego spektrum ideji kultury i cywilizacji spirytualistycznej).

W naszej prezentacji „filozofii wolności" pominę przede wszystkim poprzedzający ją u Steinera etap goethenistyczny: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften* (1886), *Grundlinien einer Erkenntnisttheorie der Goetheschen Weltenschaung* (1884–1897), *Goethe als Vater einer neuen Ästhetik* (1889), i *Goethes Weltenschaung* (1897), jak i doktorat Steinera *Wahreit und Wissenschaft*, będący preludium („Vorspiel") do jego podstawowej pracy filozoficznej – *Philosophie der Freiheit* z 1894 roku. (W przypadku doktoratu jego podstawowe tezy i wątki znalazły się w tej ostatniej: sięgnę do niego jedynie fragmentarycznie – pod koniec pierwszej części niniejszej rozprawy). W części tej dokonam jedynie prezentacji teoriopoznawczego aspektu „filozofii wolności", traktując ją – za samym Steinerem – jako wstęp do przedstawienia późniejszego jej aspektu ściśle etycznego.

W „Przedmowie" do *Filozofii wolności* (wydanie z 1918 roku) – w duchu *gnosis aetarnae* – podkreśla priorytatywne dla antropozofii (już nie *avant la lettre* – jest rok 1918) znaczenie dwóch kategorii: myślenia i wolności. Steiner formułuje pytanie podstawowe nie tylko dla samej tej pracy, ale także dla jego całego światopoglądu filozoficznego i – pośrednio – całej antropozofii. Brzmi ono: Czy istnieje możliwość znalezienia w jestestwie człowieka takiego punktu oparcia, który dałby pewność ludzkiemu poznaniu? (Pytanie to uzupełnia on pytaniem drugim: Czy człowiek, mając wolę, może mieć (także) wolność? Drugim z tych pytań zajmę się w kolejnej części niniejszej rozprawy).

6 L. Szestow, *Umozrijenije i otkrowienie. Religioznaja filosofija Władimira Sołowiowa i drugije statii*, Paryż 1964, s. 321

7 C. Wodziński, *Ateny, Jerozolima, Rzym*…, w: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, dz. cyt., s. 14.

W historii poglądów na temat wolności ludzkiej woli istniały dwie postawy: jedna głosiła jej istnienie, druga istnienie jej negowała.

W I rozdziale swej *Filozofii wolności*, który ma charakter Wstępu, Steiner dokonuje krótkiego przeglądu poglądów przeciwników ideji wolności woli, na przykład Spinozy, von Hartmanna, Roberta Hamerlinga, Paula Rhae, polemizując z nimi i nawiązując do myśli Hegla: „Duszę, którą obdarzono też zwierzę, dopiero myślenie czyni duchem"[8]. W konkluzji zaś stwierdza: „Gdy tylko […] działanie nasze wnosi się ponad dziedzinę zaspokajania czysto zwierzęcych żądz, jego pobudki zawsze przenika myśl". Niejako w nawiasie zaś dodaje:

> Powiada się, że serce, uczucie korzystają ze swych praw. Niewątpliwie. Ale serce i uczucie nie wytwarzają pobudek postępowania […] W moim sercu pojawia się współczucie, gdy w mojej świadomości powstało wyobrażenie osoby wzbudzającej współczucie. Droga do serca wiedzie przez głowę. Także miłość nie stanowi tu wyjątku […]. Także tutaj myśl jest matką uczucia. Powiada się, że miłość nas zaślepia, tak iż nie dostrzegamy słabości ukochanej istoty. Można jednak rzecz ująć odwrotnie i stwierdzić, że właśnie miłość otwiera nam oczy na jej zalety. Wielu przechodzi obok, nie zauważając ich. Ktoś dostrzega je – i właśnie dlatego miłość budzi się w jego duszy. Cóż uczynił? Wytworzył sobie wyobrażenie o tym, o czym stu innych nie ma żadnego[9].

Zdaniem Steinera, kardynalnym błędem, jaki popełniali – i nadal popełniają – dotychczas analitycy wolnej woli, było to, że rozdzielali człowieka na działającego i poznającego. Jednakże należy go rozpatrywać jako całość, to jest takiego i takiego. „Rozumie się sam przez się – pisze – że działanie, o którym działający nie wie, dlaczego je wykonuje, nie może być wolne. […] Albowiem bez poznania myślowej aktywności duszy nie jest możliwe pojęcie wiedzy o czymkolwiek, a więc także wiedzy o działaniu"[10].

Ostatecznie więc: „Możemy tę sprawę ujmować, jak chcemy: coraz jaśniejsze musi się dla nas stawać to, że pytanie o istotę ludzkiego działania zakłada pytanie o pochodzenie myślenia"[11].

> Dwie dusze żyją w piersi mej,
> A jedna z drugą chce się rozstać,
> W nieposkromionej jedna chuci,
> Wnika w zmysłową świata treść;
> A druga padół ten porzuci,
> By w górny ojców kraj się wznieść[12].

Tym cytatem z Goethego, Steiner rozpoczyna drugi rozdział swej *Filozofii wolności*, zatytułowany: „Fundamentalne dążenie ku poznaniu".

W swej obecnej kondycji – w stanie po upadku, jakby to powiedzieli teologowie chrześcijańscy – człowiek, będący pierwotnie – być może w Raju, kontynuując tę mitologiczną myśl – całością i jednością, nie jest już „istotą zorganizowaną jednolicie. Natura dała nam potrzeby i po części je zaspokaja. Mamy jednak również takie, których zaspokojenie pozostawiła naszej aktywności.

8 R. Steiner, *Filozofia wolności. Główny zapis nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodoznawczą*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2000, s. 22.

9 Tamże.

10 Tamże, s. 21.

11 Tamże, s. 22.

12 J. W. Goethe, *Faust*, cz. 1, przedmowa, tłum. i przyp. A. Sandauer, Kraków 1987.

Być może, żyjemy w „najlepszym z możliwych światów", jak chciał Leibniz, ale nie jest to „kraina pieczonych gołąbków"; a owo bycie w najlepszym z możliwych światów polega na nie zachowaniu nas w biernym stanie, konsumowania darów natury, lecz, przeciwnie, na pociąganiu nas – natura jako „atraktor" – albo popychaniu, czy zmuszaniu – natura jako „propeller" – do aktywnego przezwyciężania trudów życia i tym samym do rozwoju; oznacza to wymóg samodzielnego tworzenia dobra przez człowieka, czy – w języku religii – aktywnego udziału w procesie zbawienia.

Przejawem tej potrzeby rozwoju, „na wejściu" być może naczelnym, jest właśnie owo „fundamentalne dążenie ku poznaniu". W moim przekonaniu wyraża ono prareakcję człowieka na „wrzucenie go w świat" – by przypomnieć koncepcję starożytnych gnostyków, podchwyconą w XX wieku przez Heideggera. Prareakcja ta była podwójna: z jednej strony wyrażała reakcję optymistyczną – zdziwienia światem, podziwem dla niego i jego afirmację, z drugiej wszakże dawała wyraz reakcji pesymistycznej – zaskoczenia światem, przerażenia nim i lękiem czy wręcz nienawiścią doń. Kontynuując naszą „metaforę rajską", moglibyśmy przypuścić, że pierwsza z nich dana została człowiekowi jeszcze w Raju, druga zaś owładnęła nim już po wygnaniu z Raju. W każdym razie dążenie, o którym mowa, rodzi się z ciekawości, szukającej odpowiedzi na pytanie o „dobro" lub o „zło" świata. Steiner nie wdaje się w tego rodzaju spekulacje. Konstatuje jedynie, że „wszędzie szukamy tego, co nazywamy *wyjaśnieniem* faktów". Ale owo coś więcej, czego szukamy w świecie, a czego przecież nie znamy, rozszczepia naszą istotę na dwie części, gdy uświadamiany sobie przeciwieństwo istniejące między nami a światem. Jawi się on jako przeciwieństwo: „ja" oraz świat. Taka jest zarazem geneza myśli dualistycznej i wynikającej z niej wewnętrznej sprzeczności, rozdzierającej nasze uczucia i naszą wolę. Tę ścianę między światem a nami wznosimy, kiedy tylko rozbłyśnie w nas świadomość. Dodajmy jednak, że jest to zarazem zarodek powstania samoświadomości. Wszakże Steiner optymistycznie dodaje, że „nigdy nie tracimy poczucia, […], że istnieje więź która, […] łączy nas z nim [ze światem – dopisek JP[13]], że nie jesteśmy istotą bytującą *poza* wszechświatem, lecz we wszechświecie"[14].

Tak zaś rodzi się w nas dążenie do pokonania owego przeciwieństwa. Tak jest u „optymistów", o których była mowa, „pesymiści" tego dążenia jednak nie znają: ci pragną zerwania ze światem czy nawet opuszczenia go. Tę pesymistyczną reakcję znajdujemy w religiach orientalnych i w antycznej gnozie, nie mówiąc już o mistykach wielu religii. Pierwszych nazwałem „kainitami", zaangażowani w świecie materialnym, zarazem jednak – choć nie dotyczy to wszystkich spośród nich – niby Synowie Zagubieni z przypowieści w Ewangelii, pragnący powrotu do Ojca Boskiego, przynoszący Mu plon swego Życia na Ziemi i okazujący gotowość do powrotu na nią w kolejnych wcieleniach, by kontynuować „swój trud na niwie Pańskiej" i pomagać swym bliźnim. Drudzy to „abelici", którzy niby słoneczniki do słońca, zwracają się jednostronnie do Boga i odwracają od Ziemi, „sprawiedliwi", o których mówi Chrystus, do których „nie przyszedł", bo jako zdrowi

13 W cytatach dopiski w nawiasach kwadratowych pochodzą od Autora.

14 R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 24.

„lekarza nie potrzebują". Zdaniem Steinera, na pokazywaniu owego przeciwieństwa polega całość duchowych dążeń człowieka. Jego religii, sztuki i nauki.

Otóż: „Dopiero wtedy, gdy *treść świata* czynimy treścią *naszych myśli*, odnajdujemy ponowny związek, z którego sami się wyłączyliśmy[15]". [Treść świata dynamicznie – w procesie poznania – (oto gnostyczność myśli Steinera w pełnej krasie) – odkrywana w treści naszych myśli, jest mostem łączącym obie połowy świata rozszczepionego]. Dualizmowi – owego wyjściowego (w procesie poznana aktualnego) – świata po Upadku, Steiner przeciwstawia jego wizję przemienioną: świata jedności, świata pełni, w języku religii: świata zbawionego. Ale nie jest to regresja do Raju, lecz wskazanie drogi do jedności świata na nowym poziomie. (Znowu w języku religijnym: pamiętać trzeba, że chrześcijański kanon światopoglądowy – Pismo Święte, czyli Biblia – wprawdzie zaczyna się w Starym Testamencie od obrazu Raju, ale w Testamencie Nowym, w Apokalipsie, znajduje kres nadziei w wizji Nowego Jeruzalem).

Dualizm fascynuje się rozdarciem świata, a jeśli nad nim boleje, to bezsilnie walczy o pogodzenie jego przeciwieństw, które nazywa duchem i materią, podmiotem i przedmiotem, czy myśleniem i zjawiskiem. (I już w samym sobie doświadczamy tej dualności – jako duchowe „ja" tkwimy w materialnym ciele).

Z kolei monizm zwraca się jedynie ku jedności, a istniejące przeciwieństwa stara się zanegować, czy zatrzeć.

Dualizm kieruje wzrok ku duchowi i materii jako dwa zasadnicze, różne składniki świata i nie potrafi pojąć, jak mogą one oddziaływać na siebie. Skąd duch ma wiedzieć, co zachodzi w materii, skoro jej natura jest mu obca? Toteż dualizm gubi się w niezliczonych niedorzecznych hipotezach.

Ale z monizmem nie jest lepiej. „Dotąd starał się – powiada Steiner – poradzić sobie w trojaki sposób: albo negował ducha i stawał się materializmem, albo negował materię, by ratunku szukać w spirytualizmie, albo też twierdził, że już w najprostszej istocie […] materia i duch są ze sobą nierozerwalnie złączone […]"[16].

Wszakże materializm nie jest w stanie zadowalająco wyjaśnić świata. Przy każdej takiej próbie musi przecież wpierw wytworzyć sobie myśl o zjawiskach świata. Tak staje się wobec dwóch różnych dziedzin faktów: przed światem materialnym i przed myślami o nim. Myśli stara się pojąć jako proces czysto materialny. Mniema – jak czynili to La Mettrie w XVIII i Moleschott XIX wieku – że myślenie przebiega w mózgu tak, jak trawienie w przewodzie pokarmowym. Przypisuje materii zdolność myślenia, podobnie jak przypisywał jej działania mechaniczne i organiczne. W ten sposób przesuwał jednak problem w inne miejsce. Zamiast sobie (jako „ja") przypisał zdolność myślenia materii. A tak wraca do punktu wyjścia. „Jak to się dzieje – pyta Steiner – że materia rozmyśla o swej własnej istocie? Dlaczego nie jest po prostu zadowolona z siebie i nie przyjmuje spokojnie swego istnienia?"[17]. Materialista odwrócił wzrok od własnego „ja" i doszedł do nieokreślonego, mglistego tworu, myślącej materii.

Natomiast spirytualizm, negując pojęcie istnienia materii, uznaje ją tylko za wytwór ducha. Wszakże on także zapędza się w ślepą uliczkę.

15 Tamże.

16 Tamże, s. 25.

17 Tamże, s. 26.

> Bezpośrednio naprzeciw Ja– pisze Steiner – które można umieścić po stronie ducha, stoi świat zmysłowy. Do świata tego, jak się zdaje, nie ma dostępu *duchowego*; Ja musi postrzegać i przeżywać świat zmysłowy poprzez procesy materialne. Procesów takich Ja nie znajdzie w sobie, jeśli chce uznawać siebie jedynie za jestestwo duchowe. W tym, co wypracowuje sobie duchowe, nie ma nigdy świata zmysłowego. Ja zmuszone jest, jak się wydaje, przyznać, że świat pozostałby dla niego zamknięty, gdyby nie weszło w nim w relację drogą nieduchową. Tak samo, gdy działamy, musimy nasze zamiary urzeczywistniać za pomocą materialnych substancji i sił. Jesteśmy zatem zdani na świat zewnętrzny. Najskrajniejszym spirytualistą lub, jeśli ktoś woli, myślicielem, który przez swój absolutny idealizm, jawił się jako skrajny spirytualista, był Johann Gottlieb Fichte. Próbował on wywieść z Ja cały gmach świata. Tym, co mu się rzeczywiście udało, był wspaniały *myślowy obraz świata*, pozbawiony jakiejkolwiek treści pochodzącej z doświadczenia[18].

Steiner, jak wiemy, w postgoethańskiej fazie swego rozwoju filozoficznego, dokonał światopoglądowej konfrontacji z myślą Fichtego. W formie krótkiego ekskursu przedstawmy tu kwintesencję tej konfrontacji, opierając się zarówno na jego pracy doktorskiej *Prawda i nauka* z roku 1892, jak też do jego późniejszym dwutomowym podręczniku historii filozofii, *Die Rätsel der Philosophie*, z 1914 roku.

Przedstawmy zasadniczą teoriopoznawczą tezę poglądów Fichtego – z jego *Sämmtliche Werke*[19], głoszącą, że cała aktywność naszego „ja" polega na łączeniu materiału naszego doświadczenia zgodnie z formami naszego sądzenia, które polega na powiązania orzecznika z podmiotem, co formalnie wyraża się w zdaniu $a = a$. Zdaniem Fichtego, zdanie to byłoby niemożliwe, gdyby x, które łączy oba a, nie opierało się na absolutnej zdolności łączenia ustanawiania (wszystkiego), właściwej naszemu „ja". Ale zdanie to, według Steinera, nie znaczy, że a jest, lecz znaczy, jeśli a jest, to jest a. A więc nie może być mowy o absolutnym ustanawianiu a. Tak więc nie ma niczego, by dojść w ogóle do czegoś absolutnie obowiązującego. Podczas gdy a jest uwarunkowane, to ustanawianie uwarunkowane nie jest. Ale stanowienie jest czynem czy dziełem „ja". Do „ja" należy zatem zdolność stanowienia absolutnego i bezwarunkowego. W zdaniu $a = a$ stanowione jest tylko jedno a, drugie a jest (tylko) zakładane, i to przez „ja". „Kiedy a jest stanowione w «ja», to jest ustanowione", powiada (tamże) Fichte. Związek ten jest możliwy tylko pod warunkiem, że w „ja" zawsze istnieje coś niezmiennego, stałego, coś, co od jednego a prowadzi do drugiego. A wspomniane wyżej x opiera się na tym niezmiennym. „Ja", które stanowi jedno a jest tym samym, co to, które stanowi drugie. To znaczy jednak, że „ja" = „ja". Zdanie to wyraża się w formie sądu. Kiedy „ja" jest, to jest – nie ma jednak sensu. „Ja" przecież nie jest stanowione przy założeniu (istnienia) „ja" innego, lecz zakłada samo siebie. Znaczy to jednak, że jest ono absolutne i bezwarunkowe. Hipotetyczna forma sądu, która bez założenia absolutnego „ja"

18 Tamże.

19 J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, t. 1, Verlag von Veit und Comp, Berlin 1845, s. 94 i następne.

przysługuje wszystkim sądom, przemienia się tutaj w formę absolutnego sądu egzystencjalnego. Ja istnieje absolutnie. Fichte wyraża to jeszcze w następujący sposób. „«Ja» pierwotnie stanowi swój absolutny byt"[20].

> Przy bliższym przyjrzeniu się [tej kwestii] okazuje się ona jednak, że w tym toku myślenia dokonuje się pewnego przeskoku, który poddaje w wątpliwość słuszność poglądu o pierwotnym czynie czy dziele [„ja"] – kontynuuje Steiner. Cóż bowiem jest rzeczywiście absolutnego w stanowieniu „ja"? Wydaje się sąd. Jeśli *a* jest, to jest *a*. *A* jest stanowione przez „ja". To stanowienie nie ulega żadnej wątpliwości. Kiedy stanowione „ja" jest nieuwarunkowane także jako czynność, aktywność, to „ja" może stanowić tylko *coś*. Nie może ono stanowić czynności „samej w sobie i dla siebie", lecz jedynie stanowi jakąś określoną czynność. Krótko mówiąc, stanowienie musi mieć jakąś treść. Treści tej jednak nie może czerpać z siebie samego, gdyż w przeciwnym razie mogłoby tylko wiecznie stanowić (swe) stanowienie. Musi więc dla stanowienia, dla absolutnej aktywności „ja" istnieć coś, co jest przez nią realizowane. Jeśli „ja" nie sięgnie po coś danego, co stanowi, to w ogóle nie może „niczego" stanowić. Pokazuje to również zdanie Fichtego. „Ja" stanowi swój byt. Byt ten jest pewną kategorią. Tak wracamy do naszego zdania. Czynność „ja" polega na tym, że na mocy własnego swobodnego postanowienia stanowi ono pojęcia i idee tego, co dane. Tylko dlatego, że Fichte nieświadomie wychodzi od tego, by dowieść „ja" jako „bytujące", dochodzi do takiego rezultatu. Gdyby jednak rozwinął pojęcie procesu poznania, to doszedłby do prawdziwego punktu wyjścia teorii poznania. „Ja" stanowi proces poznania[21].

W *Die Ratsel der Philosophie* - w rozdziale „Das Zeitalter des Kants und Goethe"[22] – Steiner oddając hołd „mocarnej osobowości" Fichtego i, wyrażając podziw dla jego „ja" miłującego ponad wszystko wolność i swą autonomię, przytacza z uznaniem słowa filozofa, (z jego *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums uber die francozisiche Revolution* z 1793 roku): „*Wszelka kultura* wszystkie swe siły winna skierować ku *jednemu* celowi, jakim jest pełna niezależność od wszystkiego, co nie jest nami samymi, naszą własną jaźnią (rozumem, prawem moralnym), *gdyż tylko ona jest nasza* […]". Ostatecznie jednak ocenia myśl Fichtego surowo, gdy pisze: „W ten sposób Fichte poza «ja» utracił samodzielny byt świata […] i tym samym także zainteresowanie wiedzą o nim, jego poznaniem. […] [W] całej swej wiedzy «ja» miało prowadzić ze sobą monolog"[23]. A Steinerowi – gnostykowi *par excallance* – właśnie o poznanie chodziło przede wszystkim. Dodajmy tylko, że sam Fichte – w swym świecie „snu o śnie" – ratunek znalazł w wierze i woli, czyli ostatecznie, w życiu opartym „prawem świata nadzmysłowego […] byłaby wola"[24], jak napisał w swym *Przeznaczeniu człowieka* z roku 1800) na obowiązku moralnym. Ostatecznie zaś odmówił znaczenia zarówno myśleniu, jak i poznaniu („myślenie, poezja i wiedza mają wartość o tyle, o ile w jakiś sposób odnoszą

20 Tamże.

21 R. Steiner, *Die Ratsel der Philosophie*, Schweiz: Steiner Verlag, Dornach 1974, s. 157.

22 Tamże, s. 108–161.

23 Tamże, s. 141–142

24 J. G. Fichte, *Powołanie człowieka,* tłum. A. Zieleńczyk, Kęty 2002, s. 100.

się do życia"[25]. Steiner przeciwstawia się takiej postawie, jako piewca myślenia, poznania i wolności.

> Ponieważ człowiek skierowawszy swe poznanie [wyłącznie – dopisek J. P.] na swe Ja, postrzega wpierw działanie owego Ja w myślowym kształtowaniu świata ideji, przeto światopogląd nastawiony spirytualistycznie, rozpatrując jestestwo ludzkie, może odczuć pokusę uznania za ducha tylko owego świata ideji. W ten sposób spirytualizm stanie się jednostronnym idealizmem. Nie dojdzie do tego, by *poprzez* świat ideji szukać świata *duchowego*[26].

Tymi słowami Steiner kończy swą krytykę monizmu spirytualistycznego.

I już tylko, niejako *en passat*, Steiner wspomina o światopoglądzie Friedricha Alberta Langego (autora *Geschiste des Materialismus*[27] z lat 1873 i 1875), który utrzymuje, że nasze myślenie jest wytworem procesów materialnych w naszych mózgach, te zaś są wytworem myślenia naszego „ja". I słusznie taką filozofię porównuje do wyczynu słynnego w XVIII wieku barona Münchhausena, który wyciągnął siebie z bagna za własny harcap. (U nas odpowiada temu powiedzenie Sienkiewiczowskiego pana Zagłoby: „Złapał Kozak Tatarzyna, a Tatarzyn za łeb trzyma").

Trzecia forma monizmu traktuje materię i ducha jako połączone już w najprostszym jestestwie (atomie). W XX wieku pogląd taki głosiła słynna „gnoza z Priceton" Raymonda Ruymera[28]. Steiner tak komentuje ten pogląd: „W ten sposób jednak również nie osiąga się niczego ponad to, że pytanie, które powstaje właściwie w naszej świadomości, przenosi się na inną dziedzinę"[29]. I pyta: „Jak to się dzieje, że proste jestestwo może się dwojako, skoro jest nierozdzielną całością?"[30].

(Trzeba przyznać, że oba pytania Steinera, dotyczące materii rozmyślającej o swej istocie, jak też uzewnętrzniającej się dwojako nierozdzielnej całości, także nie są całkowicie przekonywujące).

Ale, zdaniem Steinera, to podstawowe i pierwotne przeciwieństwo, o którym mowa, pojawia się wpierw w naszej świadomości. To my sami – jako „ja" – przeciwstawiamy siebie światu. Czy jednak takie przeciwstawienie, czy raczej zdolność i gotowość do niego, nie leży immanentnie w naszym „ja"? Czy nie wynika ono (i one) ze skierowania naszej uwagi i zainteresowania ku sobie, z egocentryzmu? Raz jeszcze sięgnijmy do biblijnej mitologii. Wpierw to upadły Anioł, Lucyfer, a po nim, wskutek jego pokusy, człowiek-androgyn – mężczyzna-i-kobieta, Adam i Ewa – odwrócili się od miłowania Boga – Drzewa Życia – do umiłowania siebie – Drzewa Poznania, czyli Lucyfera, patrona poznania. Czyż jednak nie było to rezultatem spisku pomiędzy Jahwe a Lucyferem, który miał na celu obudzenie w człowieku samoświadomości, jako warunku jego rozwoju? (A zatem także bunt Lucyfera był, być może, skutkiem „umowy" z Jahwe: to Lucyfer miał być narzędziem Boga-Jahwe, służącym doprowadzeniu człowieka do autonomii, sprowadzającej owo podstawowe i pierwotne przeciwieństwo

25 Tamże, s. 15.
26 R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 26–27.
27 F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, t. 1 i 2, Iserlohn 1873 i 1875.
28 Por. R. Ruyer, *Nowa gnoza*, tłum. M. Goszczyńska, „Literatura na świecie" 1982, nr 3–4 (128–129), s. 14–55.
29 R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 27.
30 Tamże.

między nim a światem). Oto pierwsze znaczenie określenia „grzech pierworodny" jako *beata culpa* – winy błogosławionej.

A teraz Steiner przytacza fragment poematu Goethego *Natura*: „Żyjemy pośród niej (natury), a jesteśmy jej obcy. […] [W] szyscy ludzie są w niej i ona w nich"[31]. To optymistyczne zakończenie zachowuje naszą więź z naturą – a może otwiera perspektywę na więzi tej odzyskanie.

Widzimy więc – musimy odnaleźć powrotną do niej drogę. Czy jednak drogę powrotną? „Dwa razy nie wchodzi się do tej samej rzeki"[32] – jak przypomina nam Heraklit.

Wprawdzie oderwaliśmy się od natury, ale przejęliśmy coś z niej i zachowujemy w naszej istocie. Odszukajmy to „coś" i wtedy odnajdziemy utraconą więź. „Naturę na zewnątrz nas znajdziemy tylko wtedy, gdy najpierw poznamy ją w nas samych"[33]. Zstępując w głąb naszej istoty, znajdujemy w niej elementy, które zachowaliśmy podczas naszej ucieczki od natury. (Tu Steiner mówi o „naturze", ale – w okresie powstania i rozwoju antropozofii właściwej – będzie mówił o „duchu", w określeniu jej czytamy, że ma ona za zadanie „doprowadzenie ducha ludzkiego do ducha kosmicznego"[34].

To więc w naszym „ja" znajduje się zarówno przyczyna naszego oderwania się od natury (czy ducha), jak i narzędzie powrotu do niej czy do niego. Źródło zła – źródłem lęku? Oto przykład kosmicznej homeopatii.

Ostatni akapit tego rozdziału Steiner poświęca na wyjaśnienie, że w wywodach swych świadomie nie kierował się względami na obecny stan nauki. Chodziło mu jednak, jak powiada, jedynie o zapis codziennego stanu faktycznego, o opis tego, co każdy przeżywa w swojej świadomości.

Rozdział III *Filozofii wolności* rozpoczyna się od przykładu konfrontacji między obserwacją pewnego eksperymentu (doświadczenia) a łączącym się w nim procesie pojęciowym. Aby do obserwacji tej dołączyć szereg pojęć, mających wyjaśnić ten eksperyment, musimy odczuć nie tylko taką potrzebę, ale – i to jest najważniejsze – także ten proces zainicjować i rozwinąć. A taki proces pojęciowy nie może więc zajść bez mojego udziału. Obserwacja takiego eksperymentu (jeśli go nie zapoczątkowałem) może mieć charakter mimowolny i w dużej mierze ode mnie niezależny, natomiast wyjaśniający go proces pojęciowy jest całkowicie zależny ode mnie.

Zrazu przy tym nie możemy powiedzieć, czy owa czynność wyjaśnienia jest naszą własną czynnością, czy też dokonujemy jej, wskutek jakiejś nieodwołalnej konieczności, określanej przez istniejące w naszej świadomości myśli i związki między nimi, determinowane, być może przez anatomię i fizjologię naszego mózgu.

Dla nas ważne jest pytanie: „Co zyskujemy, znajdując dla jakiegoś procesu jego pojęciowy odpowiednik?"[35]

31 Tamże, s. 27–28.

32 U Heraklita czytamy: „Na tych, którzy wstępują do tej samej rzeki, napływają coraz to nowe wody" – Diels-Krantz, 22 B 12; „Do tej samej rzeki […] nie można wejść dwa razy i nie można dwa razy dotknąć tej samej zniszczalnej substancji w tym samym stanie, gdyż w skutek gwałtowności i szybkości jej przemiany rozprasza się i znowu się łączy, zbliża się i oddala" – tamże, 22 B 91 oraz „Do tej samej rzeki wstępujemy i nie wstępujemy, jesteśmy i nie jesteśmy" – tamże, 22 B 49 a. Cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 94.

33 R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 28.

34 R. Steiner, *Anthroposophie Leitsätze*, dz. cyt., s. (J. Prokopiuk nie podaje numeru strony). Odnaleźliśmy w Internecie archiwum Rudolfa Steinera a w nim pdf. tej książki. Definicja antropozofii, do której odnosi się J. Prokopiuk znajduje się na stronie 4. Por. R. Steiner, *Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie Das Michael-Mysterium*, Erstveröffentlichung in der Wochenschrift „Was in der anthroposophischen Gesellschaft vorgeht".1924/25, s. 4, online: <http://anthroposophie.byu.edu/schriften/026.pdf>; [dostęp: 23.12.2020].

35 R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 30.

> Istnieje głęboka różnica – pisze Steiner – między tym, jak, dla mnie, mają się do siebie części jakiegoś procesu przed i po znalezieniu odpowiadających im pojęć. Sama obserwacja pozwala prześledzić przebieg kolejnych części danego procesu, jednakże ich wzajemny związek pozostanie [mi] nieznany, dopóki nie posłużymy się pojęciami. […] Proces lub przedmiot, który jedynie obserwujemy, sam przez się nie mówi nam niczego o swym związku z innymi procesami lub przedmiotami. Związek ten staje się widoczny dopiero wtedy, gdy obserwacja łączy się z *myśleniem* [wyróżnienie JP].
>
> *Obserwacja i myślenie* to dwa punkty wyjścia wszelkich duchowych dążeń człowieka na tyle, na ile jest on tych dążeń świadom. Czynności [zarówno] zwykłego ludzkiego rozsądku, [jak] i najbardziej skomplikowane badania naukowe, wspierają się na tych dwóch kolumnach naszego ducha […]. Łatwo jest jednak wykazać, że wszystkie te [inne] przeciwieństwa w [dualnym świecie] poprzedzać musi przeciwieństwo dla człowieka najważniejsze: *obserwacja i myślenie*[36].

Jak więc widzimy, Steiner – w przeciwieństwie, na przykład do Mikołaja Bierdiajewa, autora „konkurencyjnej" *Filozofii wolności*[37] z 1911 roku, który w skrajny sposób przeciwstawia wiarę poznaniu (przede wszystkim filozoficznemu, na przykład gnozeologii – wychodzi z pozycji gnostycznej, poznawczej, nie pistycznej (wiara), to znaczy nie od objawienia człowiekowi narzuconego, lecz od realnej pozycji egzystencjalnej, w jakiej znajduje się człowiek od Upadku, a następnie prowadzi człowieka do wolności poznania w antropozofii, *sub specie* ewangelicznej maksymy, że tylko „gwałtownicy zdobędą Królestwo Nieba"[38]. A zatem, w duchu kainickim, Syna Zagubionego, Steiner wychodzi od codziennego doświadczenia człowieka, od jego zdolności obserwacji i myślenia.

Tak rozpoczyna się ścieżka poznawcza Steinera: od filozofii prowadząca do antropozofii. A zaczyna się od obserwacji, postrzegania, i od myślenia – tej ludzkiej zdolności, w realizacji której człowiek współczesny ma największą świadomość (w przeciwieństwie do uczucia i woli). Dlatego też myślenie jest fundamentem filozofii Steinera i, pośrednio, także samej antropozofii. (Pamiętajmy przy tym, że obszarem, w którym dokonujemy zarówno obserwacji, jak myślenia, jest świadomość człowieka: mówienie o poznaniu, którego nie wiemy, byłoby absurdem). Tak więc Steiner w swej postawie gnoseologicznej jest zarówno empirykiem, jak i racjonalistą. Powiedzmy to jednak od razu – rzecz antycypując – że Steiner (w późniejszej fazie swych rozważań) postuluje możliwość i konieczność przemiany myślenia, z „martwego", którym dziś się posługujemy, w „żywe", intuicyjne. (Nie o aktualne zatem myślenie mu chodzi: ono jest tylko koniecznym punktem wyjścia).

A jeśli chodzi o obserwację, to jej potrzeba tkwi w naszej organizacji – daje ona nam dostęp do przedmiotów świata. W sensie zaś czasowym obserwacja poprzedza myślenie. Myślenie bowiem również musimy poznać przez obserwację: zrazu jest ono jednym

36 Tamże, s. 30–31.

37 M. Bierdiajew, *Fiłosofija swobody*, Moskwa 1911; wyd. pol.: *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995.

38 Cytat ten brzmi: „A od czasu Jana Chrzciciela aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu, a zdobywają je ludzie gwałtowni" (Mt 11,13).

z tych przedmiotów. Wszystko, co wchodzi, w obręb naszych przeżyć, dostrzegamy dopiero dzięki obserwacji. (Oto empiryczny aspekt myśli Steinera). „To dzięki *obserwacji* dana jest nam treść odczuć, postrzeżeń i oglądów, uczuć, aktów woli, obrazów sennych i tworów wyobraźni, wyobrażeń, pojęć i ideji, wszelkich złudzeń i halucynacji"[39].

„Przy powstaniu zjawisk świata – powiada Steiner – myślenie może odgrywać podrzędną rolę, ale przy powstaniu na ich temat poglądu, myśleniu przypada z pewnością główna rola"[40].

Jednakże myślenie jako przedmiot obserwacji jest istotnie różne od wszelkich innych rzeczy – myślenie jest tu wyjątkiem. Wszystkie inne przedmioty są dane mojej obserwacji, kiedy tylko zwrócą się do nich moje organa zmysłowe. Jednakże, myśląc o tych przedmiotach, myślenia o nich nie obserwuję jednocześnie wraz z ich obserwacją. Obserwacja myślenia – w przeciwieństwie do obserwacji wszelkich innych przedmiotów – jest, jak powiedziałem, czymś wyjątkowym. Obserwacja rzeczy jest stanem normalnym, ale w jej trakcie nie możemy jednocześnie obserwować myślenia i ich.

A jak sprawa ma się, na przykład, z uczuciami? Obserwując jakiś przedmiot i odczuwając przyjemność, jaką nam sprawia, obserwujemy ten przedmiot, ale nie owo uczucie przyjemności. Jednakże przyjemność nie pozostaje w tym samym stosunku do swojego przedmiotu, co jego pojęcie wytworzone przez myślenie. Jestem bowiem świadom tego, że pojęcie jakiejś rzeczy wytworzyłem dzięki mojej aktywności, podczas gdy jakiś przedmiot wzbudza we mnie przyjemność tak samo, jak proces, który ją powoduje. Inaczej jest w odniesieniu do pojęcia. Mogę zapytać, dlaczego jakiś proces wywołuje we mnie uczucie przyjemności, ale nie mogę zapytać, dlaczego jakiś proces wywołuje we mnie określoną sumę pojęć. Wtedy bowiem nie chodzi mi o jego działanie na mnie. Znajomość pojęć odpowiadających przedmiotowi obserwowanemu nie mówi mi niczego o mnie. Ale poznając, czy odczuwając uczucie, które budzi we mnie ów przedmiot, dowiaduję się czegoś o sobie. Obserwując jakiś przedmiot i znajdując odpowiadające mu pojęcie, nie wypowiadam niczego o sobie, wszakże mówiąc o tym przedmiocie, że sprawia mi przyjemność, charakteryzuję także siebie samego w mojej relacji do niego.

Z punktu widzenia obserwacji nie można uczuć równać z myśleniem. Podobnie też jest z odniesieniem innych form aktywności duszy ludzkiej. Między myśleniem a nimi istnieje zdecydowane przeciwieństwo. Do szczególnej natury myślenia należy właśnie to, że jest to czynność skierowana wyłącznie na obserwowany przedmiot, a nie myślący podmiot. Do natury tej należy jeszcze to, że człowiek myślący zapomina o myśleniu, gdy myśli – zajmuje go tylko przedmiot myślenia, który obserwuje. To znaczy, że wpierw zauważamy, iż myślenie jest nieobserwowanym przez nas elementem naszego potocznego życia umysłowego.

Otóż przyczyną, dla której w tym życiu nie obserwujemy myślenia, jest to, że jest ono naszą własną aktywnością. Coś, czego sam nie wytwarzam, pojawia się w obrębie czegoś, co powstało bez mojego udziału, przychodzi ono z zewnątrz. Jest warunkiem wyprzedzającym mój własny proces myślowy. (Tu Steiner ma na myśli treści naszych myśli, nie zaś naszą podmiotową aktywność myślową). Rozmyślając o przedmiocie,

39 R. Steiner, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 31.
40 Tamże.

zwracam się ku niemu. A zajmowanie się nim to właśnie moje myślowe rozpatrywanie go. Zwracam się wtedy ku mojej aktywności, ku przedmiotowi, nie ku niej samej. Myśląc, nie spoglądam na moje myślenie, które sam wytwarzam, lecz na przedmiot, którego nie wytwarzam.

> W tym samym położeniu znajduje się nawet wtedy, gdy pozwalam, by wstąpił ów wyjątkowy stan, w którym myślę o moim myśleniu. Nigdy nie mogę obserwować mojego aktualnego myślenia; przedmiotem myślenia mogę potem uczynić jedynie doświadczenia doznane w związku z moim procesem myślenia[41].

W przeciwnym razie musiałbym rozdzielić się na dwie różne osoby – jedną, która myśli, drugą, która w trakcie myślenia obserwuje siebie. Jest to, oczywiście, niemożliwe. (Nawet w przypadku „roztargnienia", rozbiegu myśli skierowanych ku dwóm różnym tematom, pojawia się rodzaj oscylacji: myślimy wtedy raz o jednym z nich, za chwilę zaś o drugim, ale nigdy nie myślimy o obu naraz). „Myślenie, które ma być obserwowane, nigdy nie jest tym, które zaangażowane jest w czynność obserwowania, lecz innym myśleniem"[42]. I jest obojętne, czy obserwuję w tym celu moje wcześniejsze myślenie, czy śledzę proces myślowy jakiejś innej osoby, czy wreszcie podejmuję jakiś fikcyjny proces myślowy. Krótko mówiąc: czynne tworzenie i przyglądanie się wykluczają się wzajemnie: nasze myślenie musi najpierw zaistnieć, byśmy mogli je obserwować.

Przyczyna tej niemożliwości jest taka sama, jak ta, która pozwala poznać nam nasze myślenie bardziej bezpośrednio i dogłębnie niż każdy inny proces dokonujący się w świecie. Bardzo dobrze znamy charakterystyczne cechy naszego procesu myślenia, ponieważ jest ono naszym wytworem (jako proces). W przypadku myślenia znamy całkiem bezpośrednio zarówno kontekst, jak stosunki pomiędzy poszczególnymi przedmiotami, które możemy odkryć tylko pośrednio. Związek między pojęciami tych przedmiotów, jest dla mnie jasny, bo wynika z nich samych.

> Ta przejrzysta jasność w odniesieniu do procesu myślenia zupełne nie zależy od naszej znajomości fizjologicznych podstaw myślenia [albowiem] [o]bserwuję w myśleniu nie to, jaki proces w moim mózgu łączy pojęcie błyskawicy z pojęciem grzmotu, lecz to, co skłania mnie do ustanowienia między dwoma pojęciami relacji[43].

Mówimy tu o myśleniu ukazującym się nam w obserwacji naszej aktywności umysłowej, łącząc ze sobą myśli, nie kierujemy się materialnymi procesami, zachodzącymi w naszych mózgach. W czasach dominacji poznawczej postawy materialistycznej, doszukujących się fizjologicznych, chemicznych czy fizycznych uwarunkowań, czy zgoła przyczyn naszej zdolności myślenia, ludziom trudno uchwycić pojęcie myślenia w jego czystej postaci. (Mózg nie wydziela myśli, tak jak wątroba żółć). Procesy fizjologiczne i tym podobne nie są myśleniem – kto tak sądzi, nie jest w stanie wyjaśnić myślenia, ponieważ go nie widzi. Nie ma on zdolności do przedstawionego powyżej wyjątkowego stanu, który uświadomiłby mu to, co pozostaje nieświadome w trakcie wszelkiej innej aktywności

41 Tamże, s. 34.
42 Tamże.
43 Tamże, s. 35.

umysłowej. Dyskusja z kimś takim byłaby jak dyskusja ze ślepym o kolorach.

> Dla każdego jednakże, kto ma zdolność obserwowania myślenia – a przy dobrej woli ma ją każdy normalny człowiek – obserwacja ta jest najważniejszą, jakiej może dokonać. Obserwuje on bowiem coś, co sam wytwarza; nie ma przed sobą zrazu obcego przedmiotu, lecz swą własną czynność. Wie, w jaki sposób powstaje to, co obserwuje; zna istniejące relacje i związki. Znalazł zatem stały punkt, z którego wychodząc, może z uzasadnioną nadzieją szukać wyjaśnienia pozostałych zjawisk świata[44].

Rene Descartes oparł całą ludzką wiedzę na stwierdzeniu: *Myślę, więc jestem*. Tylko myślenie jest czymś pewnym w człowieku i w jego życiu – wszystko może być złudzeniem lub tylko snem. Pewne jest ono dla mnie, co więcej, ja sam je wytwarzam. Co jednak znaczy owo: *więc jestem*? Aby przekonać się, w jakim sensie o jakimś przedmiocie można powiedzieć, że istnieje, wpierw trzeba zbadać jego związek z innymi przedmiotami. W badaniu tym uzyskam pewność dopiero wtedy, kiedy znajdę obiekt, którego sens istnienia będę mógł czerpać z niego samego. Obiektem tym jestem ja sam jako podmiot myślący, albowiem myśleniu nadaję określoną treść, wynikającą z aktywności myślowej. A wychodząc od niego, mogę zapytać: „Czy inne rzeczy istnieją w tym samym, czy innym sensie?".

> Gdy myślenie czynimy przedmiotem obserwacji, wówczas do pozostałej obserwowanej treści świata dodajemy coś, co zazwyczaj uchodzi naszej uwadze; nie zmieniamy jednak sposobu, w jaki człowiek odnosi się także do innych rzeczy. Powiększamy liczbę przedmiotów obserwacji, ale jej metoda pozostaje ta sama. W czasie gdy obserwujemy inne rzeczy, do procesów zachodzących w świecie – do których zaliczam teraz także obserwację – dołącza się także pewien proces, który jest przeoczany. Obecnie jest coś, co różni się od wszelkich innych procesów, a nie jest uwzględniane. Gdy jednak przyglądam się mojemu myśleniu, wówczas nie ma takiego nieuwzględnionego elementu. Tym bowiem, co unosi się teraz w tle, jest znowu tylko myślenie. Obserwowany przedmiot jest pod względem jakościowym taki sam, jak skierowana na niego aktywność. I to jest kolejna charakterystyczna właściwość myślenia. Gdy czynimy je przedmiotem obserwacji, nie jesteśmy zmuszeni się odwołać do pomocy czegoś jakościowo różnego, lecz możemy pozostać w obrębie tego samego elementu[45].

Tak Steiner daje wyraz ogromnej ufności w ludzką władzę myślenia – w myśleniu jako procesie jesteśmy całkowicie „u siebie", ale też jego treści, skądinąd autonomiczne, są nam znane. Kiedy myślimy, to do myślenia nie dodajemy niczego nowego, co jest mu obce. Gdy jednak jakiś przedmiot dany mi bez mojego udziału wplatam w moje myślenie, to wykraczam poza obserwację. Wtedy powstaje pytanie: Co daje mi do tego prawo? Dlaczego przedmiotowi temu nie pozwolę po prostu działać na mnie? Jak to jest możliwe, że moje myślenie ma jakiś związek z tym przedmiotem?

Wbrew przekonaniu Schellinga, że „poznawać naturę, znaczy naturę tworzyć", Steiner, powiada jak realista, w duchu

44 Tamże, s. 36.

45 Tamże, s. 37.

arystotelesowskim, że „natura już istnieje i żeby ją stworzyć po raz drugi, należałoby poznać zasady, według których powstała”[46]. Albowiem naturę jeszcze nie istniejącą, można by stwarzać bez uprzedniego jej poznania.

Stworzenia przed poznaniem dokonujemy w przypadku myślenia.

> Gdybyśmy chcieli czekać z myśleniem, aż je poznamy, nigdy nie zaczęlibyśmy myśleć. Musimy śmiało puścić wodze myślenia, by następnie za pomocą obserwacji tego, czego sami dokonaliśmy, osiągnąć jego poznanie. Sami stwarzamy dopiero obiekt obserwacji myślenia[47].

(W tym rozumieniu myślenie jest autonomiczne i niejako samowystarczalne, jest bytem *sui generis*).

Niejako „w przelocie” Steiner rozprawia się z zarzutem, że – w analogii do myślenia – tak samo nie możemy czekać z trawieniem, dopóki nie zaobserwujemy procesu trawienia. „Z obserwacją myślenia – powiada – dałoby się to porównać tylko wtedy, gdybym po trawieniu, zamiast rozpatrywać je myślowo, chciał je jeść i trawić. […] [W] prawdzie trawienie nie może być przedmiotem trawienia, ale myślenie z powodzeniem może być przedmiotem myślenia”[48].

W myśleniu zatem partycypujemy, w tej części świata, w której konieczna jest nasza obecność, jeśli coś ma powstać. I tu tkwi przyczyna, dla której rzeczy przedstawiają mi się zagadkowo, bo nie biorę udziału w ich powstaniu, po prostu zastaję je gotowe. Natomiast w przypadku myślenia wiem, jak ono powstaje. Dla obserwacji wszystkiego, co się dzieje w świecie, myślenie jest najbardziej naturalnym punktem wyjścia.

Teraz Steiner rozprawia się z pewnym „szeroko rozpowszechnionym” błędem dotyczącym myślenia.

> Mówi się mianowicie, że myślenie nigdzie nam nie jest dane takim, jakim jest ono samo w sobie. Myślenie, które łączy obserwacje naszych doświadczeń i osnuwa je siecią pojęć, miałoby wcale nie być tym samym, co to, które potem ponownie wyłuskujemy z przedmiotów obserwacji i czynimy przedmiotem naszych rozważań. […] Ktoś, kto tak wnioskuje, nie rozumie, że w ten sposób wcale nie wymknie się myśleniu. Chcąc badać myślenie, bynajmniej nie chce wyjść poza myślenie[49].

Rozróżniające myślenie, którego zrazu nie było się świadomym, a późniejsze, którego następnym razem jest się świadomym, nie zapominajmy, jest to rozróżnienie całkowicie powierzchowne, które nie ma nic wspólnego z samą rzeczą. Rzecz bowiem nie czynię inną tylko dlatego, ze rozpatruję ją myślowo. Nie mogę uznać, że moje własne myślenie zmieni się wskutek tego, że je obserwuję. Nie ma żadnego powodu, żebym na własne myślenie miał patrzeć z czyjegoś innego punktu widzenia (tu Steiner mówi o jakiejś hipotetycznej innej istocie). „Cały pozostały świat rozpatruję wszak za pomocą myślenia. Czemuż miałbym więc robić wyjątek dla mojego myślenia”[50].

Toteż Steiner uważa za dostatecznie usprawiedliwione, że w swoich rozważaniach, dotyczących świata, wychodzi od

46 Tamże.
47 Tamże, s. 38.
48 Tamże.
49 Tamże, s. 38–39.
50 Tamże, s. 39.

myślenia. „W myśleniu mamy zasadę – powiada – która istnieje sama przez się. Spróbujmy zatem wychodząc od niej pojąć świat. Myślenie możemy ująć za pomocą jego samego”[51]. Kwestią jest tylko, czy za pomocą myślenia, możemy pojąć jeszcze coś innego.

A może, mówiąc o myśleniu, powinniśmy wyjść raczej od świadomości – bez niej przecież nie ma myślenia. Jednakże, chcąc wyjaśnić związek pomiędzy świadomością a myśleniem, muszę o nim pomyśleć. Oczywiście, nie można powołać myślenia do istnienia, nie powoławszy wpierw do istnienia świadomości. Filozof przecież musi szukać bezpiecznej podstawy, która da mu możność zrozumienia tego, co już istnieje. Wpierw musimy zdobyć wiedzę o naszym myśleniu, dopiero potem zastanowimy się – mając je za narzędzie – czym jest nasza świadomość.

Wpierw też musimy zbadać nasze myślenie neutralnie, nie odnosząc go do myślącego podmiotu czy (jakkolwiek) myślanego przedmiotu. Aby wyjaśnić świat, trzeba wyjść nie od pierwszych elementów w porządku czasowym – to Stwórca musiał przede wszystkim wiedzieć, jak stworzyć nośnik dla myślenia, lecz od tego, co jest nam dane jako najbliższe, najbardziej wewnętrzne. (W swym późniejszym rozwoju, Steiner postawę taką uzna za przejaw *Bewusstseinseele* – „duszy samoświadomej” – która rozwinęła się w Europie począwszy od XV wieku). Naszych rozważań nie potrafimy rozpocząć od początków świata, lecz wpierw powinniśmy poznać to, co nam najbliższe. „Dopóki filozofia przyjmować będzie wszelkie możliwe zasady, takie jak atom, ruch, materia, wola czy nieświadomość, zawieszona będzie w próżni”[52]. Dopiero, gdy filozof uzna, że to, co absolutnie ostatnie, jest dla mnie pierwszym, będzie mógł poznać siebie i świat. A tym absolutnie ostatnim jest myślenie.

Ale – powie ktoś – nie możemy z całą pewnością stwierdzić, czy nasze myślenie jest słuszne. „Myślenie jest faktem – jako cokolwiek innego – a mówienie o jego słuszności czy niesłuszności nie ma sensu”[53]. Można wątpić, czy z pomocą myślenia o świecie można coś odkryć, ale nie można wątpić w słuszność myślenia samego w sobie. [Czyż bowiem myślenie nie jest czymś najpewniejszym – bo jesteśmy w nim najbardziej świadomi (inaczej na przykład niż w uczuciach i aktach woli)].

W nowym wydaniu *Filozofii wolności* z 1918 roku znajdujemy jeszcze następujący „Dodatek”.

Możemy jednak spotkać się z takim oto zarzutem. «Gdy myślę o róży, to przecież wyraża się przez to tylko stosunek mojego Ja do róży, podobnie jak wtedy, gdy odczuwam piękno róży. W trakcie myślenia zachodzi relacja między Ja a przedmiotem, tak samo jak, na przykład, w trakcie odczuwania czy postrzegania»[54]. Zarzut ten jednak nie zauważa, że w trakcie myślenia, Ja, od każdym względem, stanowi jedną istotę z tym, co wówczas działa. Inaczej jest w przypadku każdej innej czynności duszy. Odczuwając przyjemność i obserwując rzecz subtelniej, dobrze rozróżniam, w jakim stopniu moje „ja” stanowi jedność, z tym, co działa, a w jakim stopniu jest w nim element bierny, tak że przyjemność po prostu mu się jawi. Podobnie jest z innymi formami aktywności duszy. Nie wolno jedynie mieszać „przeżywania obrazów duszy” z przetwarzaniem

51 Tamże.
52 Tamże, s. 41.
53 Tamże.
54 Tamże.

myśli, dzięki myśleniu. Pierwsze z nich jawią mi się na podobieństwo obrazów sennych – nie jest to wszakże myślenie. Ale wtedy w myśleniu tym przejawia się także wola, mamy tu więc do czynienia także z wolą myślenia. Wszakże można by wtedy jedynie powiedzieć, iż rzeczywiste myślenie musi być zawsze chciane. Ale stwierdzenie te nie ma związku z przedstawianą tu charakterystyką myślenia. Niechby nawet istota myślenia wymagała, żeby było ono chciane, rzecz jednak w tym, że nic, co dokonuje się, co nie jawiłoby się „ja" jako całkowicie jego własna, w pełni ogarniana przez nie czynność, nie jest chciane. Jest nawet tak, że ze względu na zaznaczoną tu naturę myślenia jawi się ono obserwatorowi jako całkowicie chciane.

Inny zarzut głosi, że o myśleniu nie można mówić tak, jak tu mówimy, gdyż to – jak sądzimy – co obserwujemy tu jako myślenie, jest tylko pozorem. W rzeczywistości bowiem obserwujemy jedynie rezultaty nieświadomej czynności, która leży u podstaw myślenia. Nie mogąc obserwować owej czynności, łudzimy się, że obserwowane myślenie istnieje samo przez się.

> Ktoś, kto wysuwa taki zarzut – powiada Steiner – nie uwzględnia faktu, że tym, co, tkwiąc w myśleniu, obserwuje *swą* czynność, jest samo Ja. […] Nie, kto w myśleniu, chce widzieć coś innego niż przejrzystą czynność zrodzoną w samym Ja, ten wpierw musi zamknąć oczy na prosty, dostępny obserwacji stan faktyczny, by móc następnie umieścić u podstaw myślenia jakąś hipotetyczną czynność. Ktoś, kto nie zamyka oczu na fakty, musi przyznać, że wszystko, co w ten sposób dodatkowo „dołącza myślowo" do myślenia, oddala go od istoty tej czynności[55].

[55] Tamże, s. 42–43.

Bezstronna obserwacja dowodzi, że do istoty myślenia nie można dorzucać niczego, czego nie znajdujemy w nim samym. Opuszczając dziedzinę myślenia, nie można dojść do tego, co rodzi myślenie.

Pierwszym chronologicznym doświadczeniem w procesie poznania jest według Steinera poznanie zmysłowe. (Od razu jednak musimy powiedzieć, że Steiner, mówiąc już w późniejszych czasach o zmysłach człowieka, wymienia ich 12, w tym 3 z nich to zmysły niefizyczne. Zmysły te to w antropozoficznej nauce o człowieku: 1. zmysł *witalny*, informujący o kondycji całego ciała człowieka, 2. zmysł *równowagi*, dający człowiekowi orientację w przestrzeni, 3. zmysł *dotyku*, przekazujący cielesną reakcję na świat, 4. zmysł *ruchu* (własnego), umożliwiający cielesny kontakt ze światem zewnętrznym, 5. zmysł *wzroku*, umożliwiający nam ogólne postrzeganie świata, 6. zmysł *węchu* (najstarszy), informujący o stanie otaczającego nas powietrza, 7. zmysł *smaku*, najbardziej fizyczny ze zmysłów, 8. zmysł *temperatury* – wyczuwający ciepło i zimno, 9. zmysł *słuchu*, najsubtelniejszy z nich, 10. zmysł *postrzegania mowy ludzkiej*, informujący o zauważaniu mowy ludzkiej, pierwszy ze zmysłów duchowych, mówiący o istnieniu wyższej naturze ludzi, 11. zmysł *postrzegania myśli ludzi*, drugi z nich, dający dostęp do ich pojęć i wyobrażeń, 12. zmysł *postrzegania „ja" innych ludzi*, ich afirmacje i negacje, sympatie i antypatie. – Trzy pierwsze z nich łączą się z wolą, trzy drugie – z uczuciami, trzy trzecie – z myśleniem. Zmysły duchowe mają swe organy w ciele eterycznym człowieka[56]

[56] Por. R. Steiner, *Allgemeing Menchenkunde als Grundlage der Pedagogik*, Stuttgart 1919, s. 124–125.

BIBLIOGRAFIA

Bierdiajew M., *Filozofia wolności,* tłum. E. Matuszczyk, Wydawnictwo Otrhdruk, Białystok 1995.

Fichte J. G., *Powołanie człowieka,* tłum. A. Zieleńczyk, Wydawnictwo „Antyk", Kęty 2002.

Fichte J. G., *Sämmtliche Werke*, t. 1, Verlag von Veit und Comp, Berlin 1845.

Goethe J.W., *Faust*, cz. 1, tłum. A. Sandauer, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

Lange F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, t. 1 i 2, Aufl. Baedeker, Iserlohn 1873 i 1875.

Ruyer R., *Nowa gnoza*, tłum. M. Goszczyńska, „Literatura na świecie" 1982, nr 3–4 (128–129).

Steiner G., *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, tłum. O. i W. Kubińscy, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.

Steiner R., *Allgemeing Menchenkunde als Grundlage der Pedagogik*, Rudolf Steiner-Nachlaftverwaltung, Dornach/Schweiz 1960.

Steiner R., *Anthroposophie – ihre Erkenntniswurzlen und Lebenfrüchte. Mit einer Einleitung über den Agnostizismus als Verderber echten Menschentums*, Freies Geistesleben, Stuttgart 1962.

Steiner R, *Anthroposophie Leitsätze*, Philosophisch-Anthroposophischer Verl. am Goetheanum, Dornach 1925.

Steiner R., *Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie Das Michael-Mysterium*, Erstveröffentlichung in der Wochenschrift „Was in der anthroposophischen Gesellschaft vorgeht", 1924/25, online: <http://anthroposophie.byu.edu/schriften/026.pdf>; [dostęp: 23.12.2020].

Steiner R., *Die Ratsel der Philosophie*, Schweiz: Steiner Verlag, Dornach 1974.

Steiner R., *Filozofia wolności. Główny zapis nowoczesnego światopoglądu. Wyniki obserwacji w sferze duszy dokonanych metodą przyrodoznawczą*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Spektrum, Warszawa 2000.

Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

Szestow L., *Umozrijenije i otkrowienie. Religioznaja filosofija Władimira Sołowiowa i drugije statii*, YMCA-Press, Paryż 1964.

Voeglin E., *The eclipse of reality*, [w:] *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*, red. M. Natanson, Springer, Dordrecht 1970.

Wodziński C., *Ateny, Jerozolima, Rzym…*, [w:] L. Szestow, *Ateny i Jerozolima,* tłum. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

The Power and Weakness of Thinking

Part 1

(Summary)

This text is an editorial elaboration of the typescript about Rudolf Steiner's *Philsophy of Freedom*. Prokopiuk discusses the first part of *Philsophy of Freedom*, which is titled as "Knowledge about Freedom". Steiner connected the issue of human freedom with epistemological issue of his cognition limits. He criticized agnostic philosophy – specially Immanuel Kant's works. He also refered to the achievements of German philosophical idealism (Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Hegel, Arthur Schopenhauer) and found his own epistemological gaze. By him, the base of human cognition and freedom, depends on the ability to perceiving own thoughts. Prokopiuk also considers the issue of power and weakness of thinking in works written by other authors: George Steiner, Erich Voeglin and Lev Shestov.

Key words: Rudolf Steiner, philosophy, freedom, anthroposophy, thinking

Słabość i moc myślenia

Część 1

(Streszczenie)

Tekst jest redakcyjnym opracowaniem maszynopisu Jerzego Prokopiuka na temat *Filozofii wolności* Rudolfa Steinera. Prokopiuk omawia w nim pierwszą część najważniejszego dzieła Steinera zatytułowaną „Wiedza o wolności". Steiner łączy w niej zagadnienie istnienia ludzkiej wolności z epistemologicznym zagadnieniem granic ludzkiego poznania. Autor *Filozofii wolności* w polemice z agnostyczną filozofią Immanuela Kanta, nawiązując do dokonań niemieckiego idealizmu filozoficznego (Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Hegel, Artur Schopenhauer), wypracowuje własne stanowisko teoriopoznawcze. Według Steinera fundamentem ludzkiego poznania, a co za tym idzie ludzkiej wolności, jest umiejętność postrzegania własnego myślenia, prowadząca do poznawania istoty rzeczywistości, jaką jest duch. Prokopiuk, oprócz omówienia stanowiska Steinera, bierze pod uwagę rozważania na temat siły i słabości myślenia w pracach takich autorów jak George Steiner, Erich Voeglin oraz Lew Szestow.

Słowa kluczowe: Rudolf Steiner, filozofia, wolność, antropozofia, myślenie

JERZY PROKOPIUK:
urodził się 5 czerwca 1931 roku w Warszawie. Rozpoczął studia orientalistyczne na tamtejszym uniwersytecie, których jednak nie skończył z powodu oskarżeń o rzekomy spisek wymierzony przeciwko władzy ludowej. W roku 1953 spędził kilka miesięcy w więzieniu. Prokopiuk po wyjściu na wolność rozpoczął pracę w charakterze tłumacza. Najczęściej tłumaczył z języka niemieckiego, lecz także przekładał z innych języków: angielskiego i francuskiego. Jednym z jego większych osiągnięć są pionierskie tłumaczenia pism szwajcarskiego psychiatry i twórcy psychologii analitycznej Carla Gustava Junga. Za swoje prace został uhonorowany nagrodami: Deutsches Polen – Institut oraz Polskiego Stowarzyszenia Tłumaczy.

Prokopiuk jest również autorem kilkuset tekstów. Ich tematem jest przeważnie ezoteryka w swoich historycznych i teraźniejszych przejawach. Jego głównym źródłem inspiracji jest antropozofia, z którą zapoznał się za pośrednictwem Roberta Waltera, a także Jungowska psychologia głębi, interpretowana jako dwudziestowieczna gnoza. Prokopiuk od lat 80-dziesiątych XX wieku wypowiadał się o tak zwanym paradygmacie wyobraźni, czyli przemianach we współczesnej nauce, zwiastujące nadejście Nowej Ery, zwanej również Erą Wodnika. Wiedza ezoteryczna, nie wykluczająca wiedzy o ezoteryce, pozwala mu również na interpretacje dzieł sztuki – głównie literatury pięknej. Prokopiuk publikował swoje teksty w różnych czasopismach (od akademickiego „Przeglądu Filozoficznego: Nowa Seria" po poświęcony zjawiskom paranormalnym „Czwarty Wymiar"). Jego debiutancką książką była *Gnoza i gnostycyzm* (1998). Ostatnio zaś wydał *Antropozoficzną drogę do świata duchowego* (2020).

Prokopiuk otwarcie przyznaje się do gnostycznego światopoglądu. W latach 1991–2000 był redaktorem naczelnym czasopisma „Gnosis". Jego oscylacja pomiędzy różnego rodzaju formami gnozy prowadzi do wypracowywania oryginalnego światopoglądu, zwanego teoantropocentryzmem lub spirytualnym holizmem. Konflikt pomiędzy optymizmem gnozy transformacyjnej a pesymizmem antycznego gnostycyzmu, stara się rozwiązać za pośrednictwem gnozy lateralnej, zakładającej istnienie i możliwość tworzenia własnych światów alternatywnych.

Henryk Elzenberg

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 112–124
http://karto-teka.ptft.pl/

Love[1]

1. Causes and essence

Definition. To love a thing is to deal with it as if it were considered precious (valuable), although a conscious judgment concerning its value hasn't been formed. [There is also love preceded by an entirely conscious judgment – rational love, actually very rare, – except for the domain of art].

Theories of love are divided into two groups, according to whether the object of love is regarded as an absolute value or as a value for us.

Group I. Two theories: 1) It is of value as identical with us; the theory of identity with an often outright pantheistic coloring. 2) It is of value as beautiful (alternatively, good); – the platonic theory, the Christian theory of the love of God.

Group II. The object is of value as useful or pleasant. Here various theories are possible, according to instincts love is supposed to gratify.

[N. B. The pantheistically colored theory of identity doesn't explain why we love this object rather than another. It explains only the universal love of all creations. And why this rather than that? because we recognize that identity with one object and don't recognize it with another. – Anyway, besides substantial identity, qualitative similarity may suffice („kindred spirits").

II. Effects and reason for being

First of all: what is that dealing as with a valuable thing like?[2]

1) Reverence, adoration – hence surrender, submission to the loved thing, – delight of surrender.

2) (Egoistic): we desire to possess the valuable (loved) thing; alternatively, to see it, commune with it, etc.

3) (Non-egoistic): we desire its good, we wish it well.

[1] Archives of Polish Academy of Sciences in Warsaw, signature III-181, folder 19 (44). It's a manuscript coming from the folder „Księga szkiców", numbering 19 paginated pages, dated 3 XII 1912. This text is provided with the following information, created by Henryk Elzenberg 9 VIII 1953 while putting materials in order: „There isn't a central idea here, a theme hasn't played a role in my systematic thinking. It's a mass of loose things of very diverse character (from the most superficial, malicious sayings to great metaphysics), not making a whole; I didn't have time to check and sift".

[2] Annotation in the margin: „This classification of love is unmethodical. The first division is according to how people conceive of the cause of their love; alternatively, what it is really like. The second is according to which of the essential characters of love comes to the foreground. This implicates that every particular kind of love ought to be defined by two factors, – one belonging to the first set, the other – to the second one, and by their combination. But in general: with regard to active people, it is bringing one of love's effects to the foreground that gives character to love, – with regard to reflective or purely sentimental ones – conception of cause – bathing in love".

These are three characteristics of love; love adopts three moral characters according to which characteristic is regarded as the most essential: 1) love of devotion, surrender, slavishness; 2) love desire; love as „Wille zur Macht", delight in exerting power (the reverse of the foregoing) belongs here, too; 3) love as doing good, *caritas*.

Questions: 1) Where does the happiness of love lie? 2) Where does the ethical value of love lie?

Happiness. – Here (and everywhere hereafter) two things should be distinguished: to love and to be loved. According to our hitherto definitions, the happiness of loving will be able to consist in:

A) Bathing in the feeling of identity (substantial or qualitative: one or the other, – or „a kindred spirit"); here the delight consists in the fact that I, as an individual, don't feel alone in the world. But what does the torment of loneliness consist in? It consists in the absence of witnesses of our life and sufferings; and in the impossibility of confiding, of externalizing oneself. If I am happy, I need a witness and a confidant through vanity, willingness to pride oneself. If I am unhappy, I need pity. In fact, it most often happens so: in love we seek pity and compassion for our unhappiness (alternatively, happiness)[3]. Whereas only the one who understands us, who is identical with us to some degree, can sympathize with us. In this conception also the main delight of love is to be loved; then we dream „of a soft hand, which", etc.; but we do not in the least dream that we ourselves shall put a soft hand upon somebody else's sufferings[4]. That belongs to a completely different conception of love.

The above refers to qualitative identity; – of things, and to their similarity. Substantial identity is a quite different matter. At this point the difference between loving and *τοῦ φιλεῖσθαι* disappears – there isn't reverence, adoration and what follows them, either. Here the essence of love consists in losing a sense of individual being. But what delight is in it? One needn't ask about that.

B) Contemplation of beauty (alternatively, of good) – aesthetic happiness. To be loved with this love: if I feel indeed perfectly beautiful and good, this love doesn't add anything more to me; – at most I may be disinterestedly glad that the other party has got to know my beauty and my goodness (God's attitude towards his believers). If I don't, then it is insincere delight, vanity and torment resulting from a sense of unworthiness.

C) Usefulness or pleasure; – nothing specific here. It is not that we love that gives us happiness but we love because of the good, the happiness we have experienced from a given object. Our loving is then: 1) desire; 2) gratitude. The latter perhaps specific: happiness of feeling and rendering gratitude. What would it consist in?

D) Adoration, surrender, submission, enslavement. Is there delight in that? Of irresponsibility. Not to have one's own will; willingly accepting the one imposed on us from the outside, „to be wanted". In this case delight of loving and *τοῦ φιλεῖσθαι* merge into one; or rather: we don't need to be loved; provided that the person we love deign to let us love them[5] (frequent examples of the typ-

3 Annotation in the margin: „To love with this love: it is to do good".

4 Annotation in the margin: „To love and to be loved with this love: delight of shared wanting, parallel aspiring and willing".

5 Annotation in the margin: „To be loved with this love is

ical, slavish love of women from the folk or those with less education). More seldom in love of a man for a woman – when a man, according to the custom, is called „a slave" not of a woman but of his own senses, which is quite different, and much less delightful, slavery. Male lust for slavery finds gratification rather in more ideal kinds of love: love of truth, love of homeland, etc.[6]

E) Love – desire; love – power. Delight of possessing or delight of dominating. Delight of desiring is possible, too, since desire represents a strong stimulus and brings homogeneity into the inner life.

a) Of possessing. – If I love but am not loved, the delight consists in actual, physical possessing (I possess a woman[7], a beautiful vase, a copy of „The Iliad", – a certain truth. If we succeed in liberating Poland, at the first moment our love of our country will take on this brutal character of possessing). To be loved with possessive love: if you yourself love, it's delight of slavery, discussed in *d*,. If you yourself don't love, it's torture.

b) Of dominating. – To love with dominant love: the delight is clear and doesn't need any closer defining. You can love so only if you are loved, and loved just with more or less slavish love. For if you dominate not through love but through subjection of that person, now it's pure possessing. To be loved with dominant love, it's slavish delight.

c) It's necessary to add here delight in being desired (since love-desiring evidently isn't delight[8]). If you yourself love, than to be desired is delight according to how you love; – whether more lustfully or more devotedly (in the former case the delight is lesser). If you don't love, – to be desired, i. e. to feel desired, is always delight and a sense of power intensifies, self-love is gratified.

F) Love as doing good. To love with this love gives happiness according to whether the beloved object is of value for us as identical with us or similar to us, or as beautiful or good, – egoistical happiness in the former case (we do good to ourselves), – ethical in the latter (we contribute to the existence and expansion of good and beauty). The former quality characterizes family love or love of homeland experienced by people whose „I" fuses with the familial or national *I*. You love with this kind of love equally, whether you are loved or not. But you demand their love in return, – you demand gratitude. To be loved in this way is, certainly, egoistic satisfaction, – it becomes torment if we either don't feel worthy, or feel it our duty to be grateful, yet for our part cannot pay.

a) Love-similarity requires, in order to be happy, the same love from the other person.

a') Love-identity, – towards another human being – is happiness mixed with torment if they don't love us, - and perfect happiness if they love us with the same love.

b) Love as contemplation of beauty is always and everywhere a painful feeling. To be loved by the object of such love (excluding the fact that it enables us to possess) adds nothing to our happiness; on the contrary, it may take away from it, if we experience that love for us as a weakness and a flaw.

c) Love-gratitude, since it itself is already payment, doesn't require reciprocity.

delight as long as I don't love with the same one: a sense of power, domination analogical [to that in the point] E b, even though I don't love".

6 Annotation in the margin: „[…] people's love for God: «children»".

7 Annotation in the margin: „As regards a woman, a living being in general, that could love me but doesn't want to, here delight of tyranny, forcing power, may adjoin itself".

8 Annotation in the margin: „But yes, it may be".

If we meet with that person's love, we react as if we didn't love at all.

d) Surrender and devotion requires dominant love on the part of that person. If it meets with a different kind of love, an amorous misunderstanding arises.

e) α) Possessing demands that one either not be loved or be loved slavishly.

e) β) Love-dominating is twofold: 1) as domination without fighting, and as such it requires slavish love on the other's part; 2) as domination repeatedly won by fighting; – and this love harmonizes with all the others; – and according to how great my need to fight for domination is, more satisfying is going to be love as aesthetic contemplation on the other's part, – as a feeling of identity, as a feeling of likeness, as *caritas*; – and further even as, just the same as mine, love-domination. Then love becomes, indeed, fight for domination, and we love our adversary in the beloved person. The more one must fight, the more infrequent a liking for such love is. Hence that love of women, rather babies, lambish, tiny, with big, goggled eyes and fair hair, not very intelligent but meek and kind: the common ideal of vanquished weaklings, ineffective great people, wasted by lust for domination but unable to dominate. This is the dream coming with ultimate defeats. Impacted on by temporary defeat, we desire love that would consolidate our powers (thus love-likeness, love-identity, even aesthetic love). Impacted on by ultimate defeat, we desire love that would let us forget about the defeat thanks to an easy victory.

f) This requires no other love but gratitude. If it meets with any other love, it experiences it as dissonance, all the more so because often the greater merit it attributes to itself, the less that person has deserved for whatever they did to be loved so. Nevertheless, mutual caritas is possible.

If love of one kind encounters in the other person any different love from that which suits it, then one of those amorous misunderstandings, so often taken as a subject of literary works, arises.

So much for the logical analysis. Now let's refer to experience. Well: what are my personal dreams of love? (At the moment I'm talking about love of a woman.) First of all: it is a dream of being loved and not of loving. But of loving as well – as an addition. Why? To be loved is satisfaction only insofar as the loved one is worth something herself (therefore my love isn't love-domination; – quite a matter of course, – my lust for power has come through the whole personal creation; in that case I shall be grateful to this woman for her loving me and my love for her will be nothing else but just gratitude for her love; alternatively, a feeling of possessing her love and delectation of it, manifesting itself in kindness to her. As for me, „to love" a woman would have a twofold meaning, according to two phases: 1) to try to apprehend love; 2) to enjoy her love. And since I am a kind-hearted person, I would be very good and nice to her in return for her love.

Now: why do I desire to be loved? It can be stated very simply: 1) I desire sensual delight; 2) because it is more pleasant to possess a woman who gives herself willingly rather than unwillingly, then I desire that a woman who will give me that delight also love me. And now: why do I desire to be loved by this woman and not by that – so and not otherwise? Well: 3) I don't desire to be under anybody's power, – nor do I have any inclination to dominate, – nor

to lose my sense of individual being, – how on earth may that woman love me? With love of „a kindred spirit", love-of-similarity. I arrive at the same immediately without taking sensual lust into account: for me love is coming out of loneliness, a possibility of confiding, to be understood – and to sense „a soft, merciful hand upon my aching heart". In order that all this may be possible, a woman must be intelligent and cultured. Then again, pity offends and humiliates me, – save it goes hand in hand with reverence; so she would have „to understand" me all the more, that is, to see my strength – and not, God forbid, to penetrate all my weaknesses, therefore she would have to be similar to me in essential points.

My conception of love: friendship and sensual delight. This is the most common. There is also: a dream of love as of domination, and then a higher form: love-adoration, where a woman's love for me would be only enjoying my love, letting me love her. This is a completely opposite, generous interpretation of my dreams of love. And now I don't really know which of them, the malicious or generous one, is true.

[Adoration accepted graciously. To be loved in order for the adoration to be accepted graciously. What do I gain from it? That I am allowed to freely express my adoration, to pray aloud, to externalize].

Love of man and woman. Why do you love at all, and why do you love this human being and not another? If one wants to define the essence of love, it's necessary to take these two questions into consideration.

The answer to the former is easy: all we need is to ask what elements are found in love and nowhere else? The first such element is sensual desire and this is super-certain and unquestionable. The second seems to be the essential psychological difference between a man and a woman, which is of such a kind that in their relationship a man seeks gratification of certain psychological, specifically male, needs and a woman – specifically female ones. I have defined this relationship elsewhere. Love is: 1) sensual desire, 2) aspiration for certain psychic experiences.

Now the latter question. Well, it's obvious that as far as the two matters are concerned, the choice will be made solely according to the degree to which a given person will satisfy these needs. Thus, an essentially amorous choice will depend on two elements: 1) physical beauty; 2) psychological "femininity" (and *vice versa* "masculinity"). (Therefore what I have written above is mistaken: there is only one question, not two. If a choice is being made for other reasons, it isn't a love-choice any more).

Reason for being and ethical value[9]. – We are taking all the forms of love point by point and analyzing them. In order to determine the ethical value, however, the following further differences should be taken into account:

1) Requited love or love capable of being returned: love of one human being to another.

2) Love that cannot be returned, thus love of nature, truth, art, homeland. Here it's necessary to consider further a subdivision, namely:

a) we can possess an object of love, so it can become an object of desire (works of art, and possibly also truth);

b) it cannot be possessed and in this sense

9 Annotation in the margin: „Basically, only *φιλεῖν*, and not *φιλεῖσθαι*, has aesthetic value. Or maybe a certain ennobling influence of *τοῦ φιλεῖσθαι* exists. Rather, an ethically unfavorable influence would seem probable".

it cannot be an object of desire, it can be only created. Thus homeland and any moral beauty, heroism, etc.

A) Love-identity. One doesn't sense the „I" in contrast with a „not-I". The value will depend on what at all the worth of such fusion or widening of self is.

A[1]) Similarity – ?

B) Aesthetic contemplation. To love so – enormous value, to let others love us so, if we deserve it, doesn't add anything to our worth, if we don't deserve, it's an immoral thing.

C) Gratitude – ?

D) Adoration, surrender etc.; – Negative aspects strike the eye. At the same time, however, it is here that the positive feature common to all forms of love appears most strongly, – since just this part is the most essential characteristic of love: namely, the fact that reverence for something outside of ourselves and our occupation with that thing bring us out of ourselves; they save from egotism of thoughts and imagination and give a clear sense at least to our individual life, determining its certain definite direction and becoming a germ of actions. The disadvantage is this: if what we love isn't really beautiful and good, if we haven't formed a conscious and clear judgment about it, then two sins occur: 1) unreasonableness of motives on which the whole direction of our life is dependent; 2) abandoning oneself to poor and paltry goals. Thirdly at last, there is an absolutely fundamental sin: namely, we forgo acting at our own discretion wherever the loved thing's interest comes into play. It's fabulous facilitation of our life. It has, however, advantages as well: freeing a human being from constant hesitation about one's conduct, it makes action more productive. Here is, e. g., my longing for love in the broader meaning (not of a woman): „to have a delimited route", that is, a sharp criterion for behavior, and not to need to be in two minds at every moment because 1) it is painful; 2) it leads to continuous self-analysis and egotism; 3) makes me unproductive. (Egotism and self-realization are also painful and immoral – why?) Irrational love is to replace the rational „knowledge of good and evil". It is, without question, ethically lower than that knowledge; nonetheless, it may be the only love accessible to a human being.

Achtung! If I am judging love in ethical terms, it means that I have a ready-made ethical criterion, that is, that I don't need love. I need it only insofar as I lack an ethical criterion. Is that so? Not necessarily. I suppose I know what is good and what is evil but good and evil things are so many and of so many kinds that if I want to serve all the good ones equally, I shall distract myself again and often have straightforwardly to choose between two virtues. Now then, unreasonable love determines what kind of good we shall serve. A polytheistic symbol: which of gods – services held by Christians in particular temples. Love of such a woman and not of a different one may become a living symbol of such an ethical direction of our life or of a different one.

E) α) Possessing – further modifications, not directly. β) Dominating. γ) Desiring – the ethical value of desire: super-interesting issue. According to the position of eudaimonism, lust deserved the greatest condemnation. But desiring something not regarded as indispensable […] was already permitted also there. It can even have certain eudaimonistic meaning, as Pindar's *γλυκὺς*

ἵμερος[10] testifies, partly with regard to an inflow of energy and vital force, partly with regard to giving a uniform direction to one's life and eliminating various conflicting, petty strivings (but then, where do these strivings originate, if not from desires? So it isn't desire in itself that matters but disproportionate intensification of one desire, as compared with others.) According also to the strictly ethical stance, the latter is significant as increasing productivity and giving a style to one's soul. Whereas it is absolutely unethical lust (irrespective of eudaimonism) if 1) it springs from irrational drive, it is blind; 2) it weakens one's ability whether to judge objectively or to act disinterestedly. A human being dominated by lust is ethically disgusting. In order to lose this meaning, desire must be combined with a great amount of „skepticism", „didacticism"; a human being should prove to themselves by action that they are not dominated.

F) Love-beneficence is of enormous social significance; it is the love Christianity means when it says „Love your neighbors". Strictly ethically, it is the consummation of amorous reverence I was talking about previously. That gave a certain uniform program to one's life and here we have the detection of that program. It makes possible: 1) acting; 2) acting in a certain designated direction.

Does indeed action alone (and not productive, producing beauty action) has ethical value? Love makes action possible; good, but why to act? Whether because – since action delivers from egotism and egotism makes us unproductive – any action, even though itself not producing, trains for productivity?[11]. It is a fact that I immediately experience egotism as a disgusting thing, probably as an expression of impotence (wallowing in one's own impotence). Whereas any exertion of one's strength outside of oneself is beautiful in itself. Action that is to a certain degree fight is always beautiful. After all, I said at one time that every effort is beautiful and, according also to the so called ethics of will, it is a fundamental good.

* * *

It would be further necessary to explore what positive or negative impact the fact of being loved with this or that love, – and mutual love – can have; alternatively, even whether amorous misunderstandings and fights entail certain ethical values.

Now then, as regards love of man and woman, its first and most unquestionable characteristic is sensuality – what is the ethical meaning of sensuality? The fact is known that sensuality as a constant trait of one's disposition refines aesthetic sensitivity, while being dominated by sensual lust at a given moment and a propensity to utterly give in to lust blunt this same aesthetic sensitivity. The ideal is then a sensual but controlling the senses human being (Indian: „one's senses' master"). This sensitivity that sensuality provides is an immensely important thing; without it any artistry and life's aesthetics are impossible.

[The French are more sensual, Germans sexually stronger. It's very possible that some

10 Annotation in the margin: „One might contrast *ἵμερος* (desire) with *ἐπιθυμία* (lust)".

11 Annotation in the margin: „Act, stoics used to say, and in order to act, will. And why am I to will, where am I going to take motives for action from? Christians came and said to this: „love". Love and you will already be willing, scil. to act for the good of that which you will conceive an affection for. Only a question remains: how to kindle love in oneself?".

attenuation of sexual strength positively influences permanent sensitivity of senses. For I was puzzled by the fact that people ready at every moment to… are at the same time deprived of all aesthetic, and even sensual, sensitivity, apart from this single specific one, e. g. they manifest a total insensibility to a touch of the hand, a brush of the hair, etc.][12].

Sensual love, as long as it is really love, consists in sensual fastidiousness: „only this one and not another", the more general sensuality must get the upper hand over the sexual-animal love. From this it would follow that mainly people of lesser strength (with underdeveloped purely sexual lustfulness), of more refined nervous sensuality, are capable of sensual love, which also seems to be proven correct by experience. (The paradise of sensual love is France, not Germany).

Thus: it is the more general sensuality that plays a positive role. But now, as far as love is concerned: does love excite or blunt this sensuality? When unsatisfied, it excites, of course – and a peculiar thing: unsatisfied sensual love is one of the most known stimuli for poetic creativity. Satisfied love seems rather to blunt. Whether in other respects love has positive or negative effects remains to be explored.

[Incidentally: what is the ethical value of happiness if we call happiness satisfaction not of the noblest but of the most essential, the strongest enduring needs of a given human being's nature and an appearance of the awareness of this satisfaction. It's possible to think about it one way or another: on the one hand, happiness may be considered exciting eagerness for action, and on the other hand, something soporific, like a narcotic. It's nevertheless an important and interesting question].

The present remark occurred to me while I was reflecting on the second question: what is the ethical meaning of the other, psychic element of love of man and woman, namely, the complementary relationship of their souls? For it's beyond doubt that gratification of this need constitutes one of the most perfect forms of happiness[13]. How does the ethical value of this love present itself now? As regards its lower type (woman as slave), there seems to be nothing but evil. In the higher one (woman as queen), there is probably nothing but good.

Here once more an analysis of the psychology of love.

[N.B. Not to forget that a human being seems to essentially need the object of their action or feeling to willingly surrender itself to this action or feeling, the clay being modeled to willingly let us model it, and hence this passionate human liking for living clay, hence also the desire to be mutually hated by people we hate. This fact seems unquestioned. How to explain it, I don't know. Isn't a certain kind of setting the seal of value at stake here? The very object of my action approves of my acting. Or else: a human being's ideal is not to know resistance from the world. Now then, isn't precisely such consent of the very object of my action the highest ideal of such absence of resistance, of such complete accordance between me and the world outside of me? The former explanation is ethical, the latter eudaimonistic].

The normal state of a man: effort. The dream of a man: moment of victory after

12 Annotation in the margin: „In order to be able to ennoble people, one has to be noble oneself; in order to at least make them similar to oneself, one has to believe in oneself […]".

13 Annotation in the margin: „Psychical possession and desire as well, hence opening to heart-depth with each other, in the absence of which love is lacking".

the highest exertion of effort. „Heroism". Action, fight, creativity.

The normal state of a woman: calmness. The dream of a woman: undisturbed silence of calmness. Staying in the state that is satisfaction with herself. It can be attained either by surrender or by domination, queenship or slavishness. Woman queen or slave.

Hence two types of love, according to whether an actor or a creator loves a queen or a slave.

1) Slave. – It's a liking of weak men, who, instead of strenuous creative effort, seek out somewhere else the soft clay of the soft feminine nature to mold in. The delight of a man consists here in exerting his creative activity on the feminine soul and the specifically amorous addition is exactly that consent on a woman's part; from this originates that it is more pleasant to shape a woman than any lifeless or unwilling clay (which is ultimately the delight of Titans). The delight of a woman consists in the fact that: 1) in her purely passive state she is freed from effort, action, she can stay calmly satisfied and devoted; 2) although a woman desires calmness in her depth, she likes it, however, when winds agitate ripples on her surface („mood" is an ultra-feminine thing). She attains this by casting her lot with a man. A man, as directly engaged in fight, is deeply stirred by successes and failures; a woman, as engaged indirectly, gets from them as many stirrings as her nature needs at the moment. On the other hand, it's agreeable to a man to see the subdued reflection of his experiences in a woman's soul; it affects his own sad experiences in an alleviating, soothing and subtilizing way. Here a woman is an element that alleviates what is too acute, a soothing element. This character of love exists also in its other type; then it is invariant. A man agitates a woman's soul, and a woman soothes a man's soul. One alleviates what is the disadvantage of the other's normal state: a woman soothes a man's pain of fight (in a way analogous to having read a book that expresses the same feelings as those experienced by us), a man alleviates a woman's boredom and monotony of calmness. Appeasement and excitement.

[Thus: on the one hand, gratification of principal instincts; on the second hand, alleviation of the bad effects of these instincts.]

2) Queen: staying in a sense of her own beauty, radiating beauty to the outside. What does a man give a woman here? He maintains her with his adoration in a sense of her beauty (of her worth – I'm talking about the psyche); - thanks to him, she enjoys this sense; it's clear and simple[14]. Whereas what a woman gives a man I explained extensively at one time. It should be divided: 1) that he loves, 2) that he is loved. That he loves: it is graciously accepted courage; a stimulus to activity, a harbor, a respite in fight, resting on roses. That he is loved: likewise a stimulus to acting in the awareness of his strength and worth, and gracious acceptance of courage.

Such a relationship between souls doesn't seem to contain any unethical element. Universal love. "To love humanity" is a comfortable way of loving nobody.

„People" can be loved either through a sense of identity with them (*I* drowning in humanity), or through a sense of similarity („nos semblables"), or through admiration and reverence for its ethical, cultural worth, etc., or because they are useful to us

14 Annotation in the margin: „A woman loves in a man his creativity and heroism".

(solidary) – and this love may manifest itself either by inactive devotion and surrender, or by doing good. Whereas lust to dominate humanity out of love for it is excluded, save in order to do good to it.

To be investigated: specific causes and the ethical value of universal love.

* * *

How to arouse love in oneself?

Identity: what I was talking about doing good as a source of love (to identify with oneself so as to be able to love) falls within this category.

Similarity: deluding oneself about the similarity (lack of psychological sophistication), intentional uncriticalism; or: to make people similar to oneself so as to be able to love.

Aesthetic contemplation: to commune with the beautiful; to beautify so as to be able to love (alternatively, to ennoble, etc.) or to delude oneself.

Usefulness (to become aware of it).

Possessing and dominating: To weaken, to break, to bend to one's power so as to be able to love. A known phenomenon.

Rendering good. To make unhappy so as to be able to love. This phenomenon is known: tormenting the loved ones (and watching that any happiness doesn't fall on them from anywhere than from us) so as to be able afterwards to console them, make them happy, etc.

As regards our relation to people, meeting beautiful, worthy of aesthetic love people doesn't depend on us. In order to love, we can:1) identify people with ourselves, 2) make them similar to ourselves, 3) ennoble, 4) break, 5) torment. […]

Comments. If my definition of love is true, then why, they will ask, may a thing be considered worthful, be revered, and not be loved? I'm denying that this is possible. Reverence that doesn't entail love isn't the substantial reverence based on one's own value judgment but it is a theoretical assessment based on other people's value judgments. If a woman says: "I respect this man very much but I don't love him", it means „I know that this man has traits of mind and character that are universally regarded as valuable but they are indifferent to me". In such a case love assumes the characteristics of anxiety: I know these are certain extraordinary attributes, which I don't comprehend. In general, reverence assumes the form either of love or of anxiety.

„A desire for love haunts us when we have suffered a defeat, when we are dissatisfied with ourselves, when we don't want to be ourselves. A dream of love is a cowardly dream of death". Which love was I thinking about while writing this? It may be love as identity or as surrender, adoration; the fact that the „after a defeat" responds with a desire for pity.

We desire pity but we wouldn't bear pity unless from people who revere us. The love we desire to be loved with is a combination of pity and reverence. (Pity for our „undeserved sufferings", reverence for our extraordinary attributes? No: pity for our human weakness, reverence for our…)

A lonely human being desires to act in order to get out of oneself but cannot (because doesn't have a stimulus for action).

Why is loneliness (from which love exactly is the best escape) so awful? Isn't it because one senses one's individual being in it?

2. Love (generaliter)
[11 XI 1913]

To love a being is either to revere its excellence or to wish its excellence. But what

accounts for the fact that, from among many imperfect beings, we love only certain ones and not others? The conviction („faith", according to the terminology of theological virtues) that they are able to develop towards excellence, that they aren't fossilized in the today's manifestation of their essence, but that they are alive and able to develop like buds[15] (and that, of course, this is not simple changeability, yielding to undulation of influences without a steady line of development). [„Faith" gives birth to „love" through the intermediary of „hope"]. And the definitely crystallized characters, encrusted in certain explicit imperfectness, are the least able to arouse love. (Here perhaps a mention of the contrast between a human being with a character and a human-being with a soul). [Look *De l'homme* 12]. In „normal" conditions of life we prefer to associate with people not embodying this disturbing element of development, people with whom we ultimately know what to stick to („characters" *κατ' ἐξοχήν*) and our attitude to whom is regulated once and for all: in normal conditions we don't like to love. For love of a perfect being is taking root, of an imperfect one – anxiety; – and taking root as well as anxiety are factors that arouse a need for self-perfection in ourselves, thus they bring about pain and uneasiness. [N.B. By perfection I understand throughout what a human being can achieve, that is, full realization of one's own type].

Translated from Polish by
Hanna Lubowicz

15 Annotation in the margin: „And that's why Poland can be loved very much.

Miłość

(abstrakt)

Tekst pochodzi z archiwów wchodzących w skład spuścizny Henryka Elzenberga. Jest on rezultatem usiłowań filozofa zmierzających do pewnego usystematyzowania pojęcia i zjawiska miłości. Według samego Autora, ów zarys takiej klasyfikacji należy odbierać jako zbiór luźnych zapisków o zróżnicowanym charakterze, nie stanowiących całości. Definiując istotę miłości, filozof wyodrębnia dwie główne grupy teorii miłości w zależności od tego, czy kochaną rzecz uważa się za absolutną czy względną. Jednocześnie stara się wyszczególnić podstawowe wartości mogące wzbudzać miłość, które obejmują: identyczność lub podobieństwo, piękno lub dobro oraz użyteczność lub przyjemność. Trojaki charakter moralny miłości wynika ze sposobu obchodzenia się z danym obiektem miłości: uwielbianie/poważanie, posiadanie/panowanie, pragnienie jego dobra/życzenie mu dobrze. Jeśli chcemy opisać szczęście miłości w odróżnieniu od etycznej lub estetycznej wartości miłości, potrzeba nam wyszczególnienia rozmaitych konfiguracji różnych rodzajów kochania i bycia kochanym, jakie występują w poszczególnych zjawiskach miłosnych, pozwalających na zbadanie uwarunkowań wyborów miłosnych oraz źródeł miłosnych nieporozumień. Odwołanie się do psychologii miłości między mężczyzną a kobietą pomaga w wydzieleniu jej dwóch istotnych składowych, tej tkwiącej w zmysłach i tej zakorzenionej w psychice. Jeśli chodzi o drugi składnik – komplementarną naturę psychologicznej męskości i kobiecości – wyróżnić można dalsze dwa typy miłości w oparciu o ich przeciwstawne cechy: niższy – kiedy to kobieta jawi się jako niewolnica, oraz wyższy, kiedy to jawi się ona jako królowa. Ostatecznym ideałem miłości wydaje się być związek pokrewnych dusz jako droga do złagodzenia samotności, nieodłącznie związanej z poczuciem własnego jednostkowego bycia, poprzez wyjście poza siebie i uzewnętrznianie się.

Słowa kluczowe:
miłość, analiza logiczna, osobiste doświadczenie, psychologia miłości, wartość etyczna miłości, miłosne nieporozumienie, miłość zmysłowa, zaspokojenie, wybór miłosny, poważanie

Love

(Summary)

The text comes from the archives constituting the legacy of Henryk Ezenberg. It is the result of the philosopher's attempts aiming at a certain systematization of the concept and the fenomenon of love. According to the author himself, this outline of such a classification must be taken as a set of loose notes of diversified character, not constituting a whole. Defining love's essence, the philosopher distinguishes the two main groups of love theories, depending on whether the loved thing is regarded as absolute or relative. At the same time he tries to single out the fundamental values able to arouse love, which embrace identity or similarity, beauty or good, and utility or pleasure. The triple moral character of love arises from the way of dealing with a given love object, which may consist in adoration/reverance, possesion/domination, or

desire of its good/wishing it well. If we want to describe happiness of love in its difference from the ethical or esthetical value of love, we need to specify the various configurations of different kinds of loving and being loved, which occur in particular amorous phenomena, letting us to explore the determinants of amorous choices as well as the sources of amorous misunderstandings. The reference to psychology of love between a man and a woman helps to isolate its two essential elements, the one residing in one's senses, the other rooted in one's psyche. As regards the latter element - the complementary nature of psychological masculinity and feminity – the futher two types of love can be highlighted based on their oposite characteristics: the lower one where woman appears as a slave, and the higher one where she appears as a queen. The ultimate ideal of love seems to be the relationship of kindred souls as a route to alleviate the loneliness inherent in the sense of one's own individual being through getting out of oneself and externalizing oneself.

Key words:
love, logical analysis, personal experience, psychology of love, ethical value of love, amorous misunderstanding, sensual love, satisfaction, amorous choice, reverence

HANNA LUBOWICZ
https://orcid.org/0000-0001-8368-920X; ukończyła Uniwersytet Warszawski z tytułem magistra psychologii oraz magistra filozofii. Podjęła dwuletnie studia podyplomowe w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej, po skończeniu których otrzymała dyplom z zakresu seksuologii klinicznej. Odbyła czteroletnie studia doktoranckie w Szkole Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk. Obecnie pisze pracę doktorską pod kierunkiem prof. dr hab. Andrzeja Ledera. Zajmuje się psychoanalizą lacanowską i filozofią języka (obroniła pracę magisterską p.t. *Widzenie aspektu w filozofii Ludwiga Wittgensteina* pod kierownictwem prof. Jacka Hołówki). Szczególną uwagę w pracy naukowej przykłada do zagadnień z pogranicza filozofii (przede wszystkim, ale nie tylko) i psychologii klinicznej. Współpracowała z różnymi czasopismami naukowymi jako tłumacz.
Adres e-mail: hanna.lubowicz@hotmail.com

Recenzje i polemiki

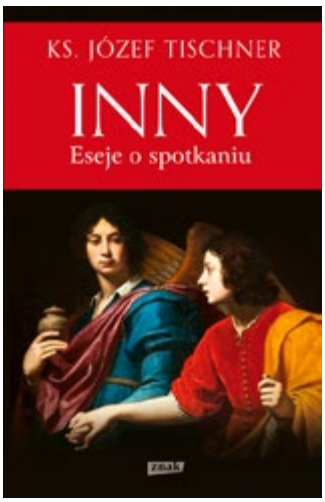
Natalia Marcinowska
https://orcid.org/0000-0001-7770-4709

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 126–131
http://karto-teka.ptft.pl/

Inny
Eseje o spotkaniu
– czy Tischner wciąż ten sam?

Józef Tischner,
Inny. Eseje o spotkaniu,
Znak, Kraków 2017, 144 s.

Próby recenzowania dzieł zmarłych twórców wiążą się niekiedy z ryzykiem pochopnego, jednostronnego i subiektywnego spojrzenia, szczególnie jeśli ogranicza się je do interpretacji samego tekstu. Sytuację uratować może wtedy elementarna wiedza na temat pozostałej twórczości autora, znajomość kontekstu historyczno-politycznego, w którym pisał autor, czasem także bagaż własnych przemyśleń i poglądów. Osobiście uważam, że pomimo usilnych dążeń do obiektywizmu, recenzowanie czy komentowanie książek filozoficznych jest zawsze mniej lub bardziej indywidualną opinią czytelnika, a tym samym powinno być pozbawione pretendowania do uznania go za tekst posiadający wartość powszechną. Nie bez znaczenia jest także czas, w którym czytamy i interpretujemy dane dzieło – tak samo jak autora, złożonego kontekstu nie możemy pozbawić również samego czytelnika. Proszę tym samym o potraktowanie tej recenzji właśnie jako subiektywnej, zabarwionej moim osobistym stosunkiem do twórczości Autora. Fascynacja dorobkiem i mądrością Józefa Tischnera towarzyszyła mojemu rozwojowi filozoficznemu i osobistemu od czasów studiów i – pomimo zmiany wielu moich poglądów na sprawy etyki, moralności i religii – jestem przekonana, że fascynacja ta, przynajmniej niektórymi wątkami tischnerowskiej myśli, pozostanie ze mną jeszcze przez jakiś czas.



U schyłku życia Józef Tischner planował kolejną książkę, mającą stanowić prawdopodobnie kontynuację *Filozofii dramatu* i *Sporu o istnienie człowieka*. Tischner bronił się przed uznawaniem jego poglądów filozoficznych jako całościowego, zamkniętego systemu. Obie wspomniane pozycje posiadały jednak wspólny mianownik, jakim była głęboka, fenomenologiczna refleksja nad człowiekiem i jego codziennym doświadczeniem życia wśród Innych. Tischner pytał przede wszystkim o to, kim jest człowiek

jako konkretna osoba zanurzona w świecie relacji międzyludzkich. W tym sensie jego ostatnie trzy eseje zebrane i opublikowane w książce pod nazwą *Inny. Eseje o spotkaniu,* stanowią początek kolejnej części rozważań z pogranicza fenomenologii i filozofii dialogu. Warto dodać, że podtytuł *Eseje o spotkaniu* zostały dodane przez zespół redakcyjny, który zwrócił tym samym uwagę na szczególne doświadczenie człowieka, jakim jest spotkanie – moment osobistej konfrontacji Ja z Innym.

Wszystkie trzy eseje, które znajdziemy w ostatniej książce filozofa z Łopusznej, nazwane przez zespół redakcyjny: *Inny*, *Wydarzenie mowy* i *Epizody sensu* (sam Tischner, jak dowiadujemy się ze wstępu, nadał tytuły tekstom odpowiednio: *Inny1*, *Inny2*, *Inny3*), stanowią próbę przeanalizowania i zrozumienia specyfiki tego konkretnego, za każdym razem unikalnego i niepowtarzalnego doświadczenia bezpośredniego spotkania Innego. Dlaczego pod koniec życia Tischner poświęcił się pracy nad tym zagadnieniem?

Tłumacząc ściśle antropocentryczny wymiar jego prac, można odnieść się do słów zapisanych w *Myśleniu według wartości*: „Przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas, trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba. Ale to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka". Tischner za życia podkreślał za Emmanuelem Lévinasem, że przedmiot oraz sposób filozofowania po doświadczeniach wojen XX wieku musi ulec zmianie. Świadomość radykalnego zła, które dokonało się za sprawą reżimów totalitarnych, wymaga od współczesnego filozofa podjęcia refleksji na temat miejsca człowieka w tym świecie, naznaczonego cierpieniem i zagładą niewinnych. Po upadku komunizmu, na społeczeństwo, a przede wszystkim na jednostkowego człowieka, czekały nowe wyzwania i problemy egzystencjalne, którymi należało się zająć. Wydaje się jednak, że zagadnienie relacji z Innym, granic tożsamości, wspólnej przestrzeni egzystencji, zajmowały Tischnera do samego końca. Tym bardziej ubogacającym doświadczeniem dla współczesnego czytelnika jest zagłębianie się w refleksję na temat spotkania z drugim człowiekiem, granic wolności indywiduum, fenomenu odrębności pomimo podobieństw międzyludzkich, kiedy zjawiska takie jak neofaszyzm, ksenofobia, dystans społeczny, wykluczające podziały ze względu na światopogląd, czy wreszcie powszechne używanie technologii separujących ludzi, stały się codziennością społeczeństw Zachodu. Żyjąc współcześnie pod groźbą słuszności słów Jean Paula Sartre'a, że w pewnym sensie „piekło to inni", możemy docenić wagę dialogicznej myśli Tischnera, w której droga do wartości takich jak wolność czy Dobro wiedzie zawsze poprzez bezpośrednią, szczerą, ale także wymagającą zaangażowania i otwartości relację z drugim człowiekiem.

Czytając ostatnie eseje Tischnera interesowały mnie ewentualne zwroty w jego myśli filozoficznej pod koniec życia, pojawienie się nowych zagadnień, postawienie przez Autora nowych pytań, wykorzystanie w narracji nowych metafor (których myśliciel był wielkim entuzjastą i które często wplatał w swoje rozważania). Pomimo tego, że eseje są w zasadzie kontynuacją myśli Tischnera, którą łatwo można przytoczyć i zobrazować, kilka istotnych wątków pojawiło się w tekstach, moim zdaniem wcześniej nieobecnych lub obecnych w niewielkim stopniu.

Miłość na końcu drogi

Zagadnienie miłości nie pojawia się bezpośrednio w dorobku filozoficznym Tischnera zbyt często. Powstawały oczywiście próby poszukiwania w jego dziełach tego wątku, chociażby pobrzmiewającego w koncepcji agatologii opisanej w *Sporze o istnienie człowieka* (przykładem takiej próby jest *Filozofia miłości Józefa Tischnera* autorstwa Macieja Wojciecha Frycza). Wydaje się jednak, że miłość jako osobny fenomen wraz z jej wymiarem romantycznym, metafizycznym czy erotycznym nie leżał w kręgu głównych zainteresowań filozofa. Czy to możliwe, aby dla chrześcijańskiego duszpasterza i myśliciela, skupiającego się na doświadczeniu egzystencjalnym człowieka, miłość nie stanowiła istotnego wątku fenomenologicznego wglądu nawet w kontekście miłości Boga i człowieka? Wydaje się, że Tischner znacznie częściej poruszał temat miłości w czasie kazań czy rozmów z wiernymi – zachowały się jeszcze niektóre z nagrań jego wypowiedzi (nagraniami archiwalnymi dysponuje przede wszystkim Instytut Myśli Józefa Tischnera). W typowo filozoficznych tekstach Tischnera temat miłości nie występuje wcale albo niejako przy okazji, między słowami traktującymi o fenomenie wzajemności, bezinteresowności, czy w ogóle w kontekście Ja aksjologicznego obcującego z wartościami. Możemy zwrócić uwagę na kilka momentów, w których Tischner identyfikuje miłość w stosunku do Innego, przede wszystkim w kontekście odpowiedzi na tragedię człowieka, na Lévinasowskie „wołanie" twarzy Innego. Czytając popularne teksty Tischnera można jednak odnieść wrażenie, że, w kontekście filozoficznym, to nie miłość jako fundament relacji z Innym interesuje myśliciela najbardziej, ale wartości takie jak wolność czy Dobro przede wszystkim.

Z kolei czytając książeczkę *Inny. Eseje o spotkaniu* od pierwszych stron nie można pozbyć się wrażenia, że język, którym Autor opisuje spotkanie człowieka z człowiekiem na scenie dramatu (kategorii egzystencjalnej wprowadzonej przez Tischnera w *Filozofii dramatu*, tłumaczącej przede wszystkim ludzką egzystencję jako życie w relacji z innymi i wśród kontekstu stanowiącego tło ludzkiej egzystencji), przesycony jest szczególnego rodzaju wyczuciem i wrażliwością na sferę emocjonalną i doznaniową człowieka: „Dopiero wokół rdzenia dramatycznego obracają się tysięczne doznania, przeżycia, uczucia i pomysły, zamiary i wspomnienia, których źródłem jest inny, a które stanowią otoczkę obcowania. Nawet zwykła woda potrafi zmienić smak, gdy podaje ją ręka, którą kochasz" – pisze Tischner, a to tylko niektóre z obecnych w całej książce stwierdzeń i odniesień do fenomenu miłości. Dopiero odczytanie esejów w kluczu tego uczucia, przeżywanego w osobistej relacji, daje pełen obraz stosunku Autora do fenomenu spotkania i obcowania z drugim człowiekiem. Autor rozpoczyna od nadania Innemu szczególnego miejsca w życiu indywiduum: „[…] inny nie jest rzeczą między rzeczami ani przedmiotem między przedmiotami, lecz podmiotem, innym Ja, który staje się dla mnie Ty lub On i z którym mogę też wejść we wspólnotę My". Nadanie wartości Innemu i postawienie go na równi z moim Ja, stanowi punkt wyjścia relacji, którą od tego momentu cechować będą silne emocje, napięcia i niepokoje właściwe dla głębokich więzów miłosnych czy przyjacielskich. Tischner podkreśla znaczenie nowej umiejętności służącej porozumieniu między

osobami w relacji, którą nazywa umiejętnością zrozumienia sposobu „trawienia świata" przez Innego. Empatia, jako próba patrzenia na świat oczami Innego, jest według Tischnera kluczowym składnikiem relacji pomiędzy Ja i Ty. Jednocześnie, jak podkreśla, zrozumienie „indywidualnego skrętu świadomości" Innego wymaga od pomiotu poznającego transformacji wewnętrznej samego siebie – najpierw muszę stać się Innym dla samego siebie, aby zrozumieć Innego: „Ja nie mogę już być Ja-w-sobie-i-dla-siebie, lecz muszę się stać Ja-z-innym, a nawet Ja-dla-innego. Muszę się otworzyć na samą inność innego, «znosząc» własną inność. Muszę się w tej inności «zanurzyć», «zatopić», «obumrzeć dla siebie»". Współgra to znacząco ze słowami Ewangelii: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity. [J 12,24–25]". Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego te słowa Chrystusa można odczytać bezpośrednio jako zapowiedź własnej śmierci, zdaniem wielu mają one jednak odniesienie do miłosnego i ofiarnego stosunku człowieka względem swoich bliźnich. „Obumarcie" w kontekście esejów Tischnera oznacza wejście we wspólnotę relacji z Innym, wyzbycie się egotycznej postawy „karmienia się" Innym dla siebie, wreszcie – dzięki początkowej dekonstrukcji własnego Ja – zbudowanie bliskości na płaszczyźnie uczestnictwa we wspólnym „sensie, który się ukonstytuował".

Aksjologiczny wymiar spotkania

Ów sens, będący głównym tematem trzeciego eseju pn. *Epizody sensu*, odnosi się, przede wszystkim, do wspólnej płaszczyzny podzielanych wartości przez osoby wchodzące w ścisłą relację i dialog. Aby lepiej rozumieć to zjawisko, warto przypomnieć niektóre kluczowe elementy koncepcji Tischnera, dotyczące jego stosunku do aksjologii.

Twórczość Tischnera można podzielić na trzy okresy. Pierwszy z nich charakteryzuje się silnym wpływem myśli fenomenologicznej, za sprawą studiów pod kierunkiem Romana Ingardena. W tym okresie filozof koncentruje się szczególnie na tematyce aksjologii, formułuje koncepcję Ja aksjologicznego i pisze rozprawę habilitacyjną pod tytułem *Fenomenologia świadomości egotycznej*. Drugi okres działalności Tischnera, jaki możemy wyodrębnić, to czas fascynacji myślą dialogiczną, szczególnie Emmanuela Lévinasa i Franza Rozenzweiga. Pod wpływem wspomnianych autorytetów powstaje *Filozofia dramatu* oraz kształtuje się koncepcja podmiotu dramatycznego, jako istoty włączonej w relacje z Innymi. Natomiast teksty powstające w trzecim okresie twórczości, przede wszystkim *Spór o istnienie człowieka*, kładą akcent na treści związane z religijnością człowieka; w tym czasie następuje również ewolucja myśli aksjologicznej Tischnera, wyrażona poprzez tzw. agatologię, czyli filozofię dobra. Warto zwrócić uwagę, że każdy z wymienionych etapów pracy intelektualnej Tischnera charakteryzuje szczególny język wyrażanych przemyśleń. I tak, w pierwszym okresie dominuje język i metoda fenomenologiczna, drugi bogaty jest w metafory obrazujące spotkania podmiotu z Innym, oraz w pojęcia opisujące życie człowieka widziane jako dramat. Z kolei trzeci okres twórczości czerpie silnie z języka teologii – odnaleźć w nim można pojęcia łaski, zbawienia, objawienia itp. Widać zatem, że filozofia uprawiana przez Tischnera – aż do jego śmierci – była dynamicznym

procesem doskonalenia refleksji o człowieku, z upływem czasu bogatszej o coraz to nowe wątki i perspektywy badawcze.

Dostrzeżenie ścisłej relacji między podmiotem a wartościami, oraz przekonanie o wartościowości Ja aksjologicznego (zgodnie z myślą chrześcijańską, zdaniem Tischnera, każdy podmiot stanowi wartość samą w sobie), dokonującego procesu solidaryzacji (czyli szczególnego rodzaju rozpoznania i afirmacji) z wartościami przedmiotowymi takimi, jak sprawiedliwość, prawda czy piękno, przenikają całokształt refleksji Tischnera. Jednak jego późniejsze teksty, jak np. *Spór o istnienie człowieka*, wskazują, iż w toku ewolucji własnej koncepcji filozof nadał uprzywilejowaną pozycję wartości Dobra jako tej, która skłania Ja aksjologiczne do określonego działania w jego imię, oraz wyznacza szczególny kierunek jego wewnętrznym przeżyciom. Dlatego można powiedzieć, iż aksjologiczny paradygmat uprawiania filozofii w dalszym okresie twórczości teologa został wzbogacony o paradygmat agatologiczny. Co najistotniejsze, tischnerowska aksjologia w centrum stawia relację człowieka z Innym – człowiekiem i Bogiem. Wartości mają charakter dialogiczny w tym sensie, że „wydarzają się" zawsze względem Innego lub pomiędzy Ja aksjologicznym a Innym.

W zbiorze *Inny. Eseje o spotkaniu* Tischner pozostaje wierny swojej koncepcji egzystencji człowieka zanurzonego w świat wartości, które stanowią szczególnego rodzaju most łączący Ja z drugim człowiekiem. Źródłem sensu, który nadajemy egzystencji nie jest już samotne Ja transcendentalne, jak pragnął Edmund Husserl, ale moment wejścia w dialog wartości Ja aksjologicznego z Innym. Tischner podkreśla także po raz kolejny, że każdego rodzaju spotkanie z Innym odbywa się w kontekście uobecnienia się pewnych wartości, co oznaczałoby, że każde spotkanie ma charakter mniej lub bardziej aksjologiczny: „Obecność jest zawsze obecnością na płaszczyźnie; płaszczyzna ma zawsze charakter aksjologiczno-agatologiczny".

Dla osób zaznajomionych z twórczością Tischnera, tego typu poglądy stanowią prostą kontynuację jego myśli. Wydaje się także, że temat aksjologii, Ja aksjologicznego, relacji Dobra i wartości takich jak wolność czy piękno, Tischner wyczerpał w poprzednich tekstach. Tym bardziej zastanawiać mogą jego słowa: „Bliższy opis stosunku Dobra i wartości to zadanie na przyszłość".

Tischner współcześnie

Tischner, podejmując się analizy fenomenu spotkania, zaprasza do refleksji myślicieli (tak jak w innych tekstach), często czerpiąc z ich dorobku, nigdy jednak nie traktował ich twierdzeń jako prawd ostatecznych. Niezbywalną wartością dzieł Tischnera jest i pozostanie ich uniwersalizm i bogactwo wątków antropologicznych, mogących stanowić punkt wyjścia nie tylko refleksji filozoficznej, ale także psychologii, nauk społecznych czy religioznawstwa. Biorąc pod uwagę dorobek fenomenologiczny pierwszego i drugiego okresu twórczości Tischnera, należy podkreślić, że jego zasługi dla polskiej myśli filozoficznej są i będą nie do za kwestionowania. Zaaplikowanie filozofii dialogu na grunt polskiej myśli, uprzystępnienie fenomenologii ludziom niezajmującym się filozofią na co dzień, to tylko niektóre z jego zasług. Wykorzystywanie refleksji filozoficznej w duszpasterstwie jako narzędzia porozumiewania się z ludźmi wzbudzało podziw, a przynajmniej

szacunek mniej przychylnych mu odbiorców. Tego Tischnera nadal – a w dobie współczesnego kryzysu autorytetu polskiego Kościoła katolickiego – szczególnie nam brakuje.

Odczytywanie ostatnich esejów Tischnera w obecnych czasach kryzysów, politycznych pożarów i społecznych zawirowań, przypomina nam z jednej strony o tym, co ważne, z drugiej wydaje się jednak dramatycznie coraz bardziej odległe od realnych problemów, przed którymi stawia nas współczesność. Wydaje się, że Tischnerowskim tekstom pod koniec życia Autora brakuje odniesień do zagadnień społecznych, nad którymi mógłby się pochylić, co pomogłoby nam dzisiaj opisać, zinterpretować i zrozumieć nowe społeczne zjawiska. Jednocześnie moglibyśmy zastanawiać się, czy filozofia dialogu w wydaniu Tischnerowskiej filozofii dramatu, z jej kontynuacją w *Esejach o spotkaniu*, udźwignęłaby złożoność i dynamikę współczesnych procesów, których jesteśmy świadkami? Sam Tischner zarzucał tomistycznej wersji filozofii chrześcijańskiej używanie języka nieprzystającego do rzeczywistości człowieka w jego codziennej egzystencji. Czy tego typu zarzutu współcześnie nie moglibyśmy postawić samemu Tischnerowi?

NATALIA MARCINOWSKA:
absolwentka filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego. Swoją pracę naukową realizowała przede wszystkim dzięki stypendium Europejskiego Centrum Solidarności, gdzie zajmowała się między innymi zagadnieniem aksjologii ruchu społecznego „Solidarność". Obecnie zainteresowania kieruje w stronę filozofii dialogu, psychologii komunikacji interpersonalnej oraz teorii więzi. Wciąż bliskie są jej jednak zagadnienia społeczne i polityczne. Od ponad roku mieszka i prowadzi schronisko górskie w Bieszczadach.
Adres e-mail: natalia.marcinowska@gmail.com

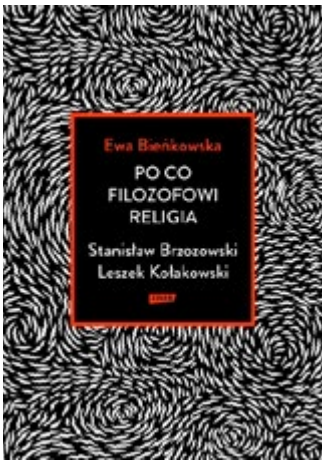
Joanna Janicka
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Humanistyczny
Instytut Filozofii
https://orcid.org/0000-0001-5902-2616

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 132–134
http://karto-teka.ptft.pl/

Po co recenzji tytuł?

Ewa Bieńkowska, *Po co filozofowi religia. Stanisław Brzozowski, Leszek Kołakowski*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 2020, ss. 426.

Od chwili, gdy tylko zamknęłam książkę chodzą mi po głowie dwa zdania, z których każde nadać by się mogło na tytuł tej recenzji.



„Po co Inteligentce filozof?" – stanowiłoby doskonały punkt wyjścia do próby interpretacji, o czym i w jakim celu napisana została recenzowana książka. Jednak wymagałoby to wprowadzenia osoby Autorki, wraz z jej wykształceniem, pochodzeniem, historią rodziny. Odnotowania, że (w wywiadzie dla Polskiego Radia) przy okazji promocji pośmiertnie wydanej książki jej matki, Flory Bieńkowskiej oraz innego dzieła Autorki poświęconego Gustawowi Herlingowi-Grudzińskiemu, Ewa Bieńkowska odmalowuje portret intelektualny swojego ojca, zadziwiająco podobny w głównych rysach do sylwetek swoich bohaterów, jak nam ich przedstawia. To zadanie wymagające rozszerzonych studiów. Stykam się z Autorką po raz pierwszy i moje śledztwo to zaledwie wstępne rozpoznanie, zdecydowanie wykraczające poza ramy recenzji.

Zdanie drugie: „Dobrze się myśli filozofami", będące parafrazą tytułu książki Ryszarda Koziołka, jest zasadniczo nieodległe od pierwszego w kwestii użycia przez Autorkę dwóch wielkich postaci polskiej filozofii do uporządkowania i wyłożenia pewnej koncepcji kultury Zachodu. No i jeszcze cytat:

> Z wyjątkiem grubych dzieł, *Świadomość religijna i więź kościelna*... oraz *Główne nurty marksizmu*..., a później *Bóg nam nic nie jest dłużny*..., pisarstwo Kołakowskiego nie jest erudycyjne w sensie akademickim, to eseje bez przypisów. Ale każda linijka tchnie takim poziomem wiedzy, takim stopniem przyswojenia, że czytelnik prawie nie dowierza, aż w końcu daje się prowadzić Autorowi z poczuciem ufności[1].

[1] E. Bieńkowska, *Po co filozofowi religia. Stanisław Brzozowski, Leszek Kołakowski*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 2020.

Można rzec, iż Ewa Bieńkowska oddaje czytelnikowi tekst skomponowany w bardzo zbliżony sposób. *Po co filozofowi religia...* to nie systematyczne opracowanie a zdecydowanie osobisty esej, w którym Autorka podejmuje się odtworzenia miejsca myślenia religijnego nie tylko w relacji do filozofii, ale w ogóle w kulturze. Na świadków tej próby wybiera Stanisława Brzozowskiego i Leszka Kołakowskiego; świadczą czynnie – swoim dziełem.

Wybór bohaterów uzasadnia przez punkty wspólne w ich historiach intelektualnych. Dla obu Filozofów[2] punktem wyjścia był akces do marksizmu, obaj u kresu swej drogi przyznają religii szczególną wagę w kształtowaniu się i trwałości naszej kultury. Co najważniejsze obaj czują się za tę kulturę i świat, w którym żyją, odpowiedzialni. Podobnie jak Autorka, która kilkakrotnie próbuje ich troski i rozważania przykładać, niczym papierek lakmusowy, do dzisiejszego stanu naszej kultury.

Książka składa się z dwóch części. Pierwsza z nich poświęcona jest odtworzeniu sylwetki intelektualnej Brzozowskiego, ale też okolicznościom życiowym, w jakich odkrywa on ważność religii w kulturze i życiu jednostki. Część druga poświęcona jest drodze Kołakowskiego do uznania ważności religii, jako składnika utrzymującego przy życiu naszą cywilizację.

Na początku rzuca się w oczy niesymetryczne rozłożenie treści; Kołakowski zajmuje dwa i pół razy więcej objętości niż Brzozowski. Można, i pewnie należy, tłumaczyć ten fakt argumentem z biografii: Brzozowski żył 33 lata, a czas jaki upłynął między jego debiutem pisarskim a śmiercią to zaledwie lat dziesięć, podczas gdy u Kołakowskiego od pierwszych publikacji do śmierci upłynęło blisko sześćdziesiąt lat. To jednak nie jedyne możliwe wytłumaczenie. Trudno się oprzeć wrażeniu, że Autorka darzy Kołakowskiego specjalną atencją, widoczną zarówno w określeniach jakimi go wprowadza w tekście, jak i w opisach okoliczności i emocji towarzyszących Jej lekturom poszczególnych tekstów Autora *Obecności mitu*.

Rozdziały poświęcone Brzozowskiemu wydają się nieco niesystematyczne. Autorka splata opowieść z przemyśleń Autora *Pamiętników,* uzupełniając je szczegółami z jego biografii oraz swoich lektur, zarówno tych idących tropem lektur Brzozowskiego, jak i będących tłem epoki i problemu. Zwraca uwagę na kwestie pominięte w refleksji Brzozowskiego, a istotne z perspektywy relacji kultura-religia w czasie, kiedy tworzył. Uzupełnia, poszerza kontekst, jakby chcąc dokończyć zadanie, z którym nie zdążył. To widmo śmierci i niedokończenia zdecydowanie góruje nad refleksją Stanisława (jak nieco familiarnie pisze o nim Autorska) o religii jako niezbędnym składniku kultury. Mało w moim odczuciu tu Brzozowskiego-Filozofa, widzę raczej człowieka świadomego, że umiera i próbującego ucieczką w pracę intelektualną na rzecz kultury, do której przynależy, zapewnić sobie jednostkową nieśmiertelność.

Część dotycząca Kołakowskiego jest skomponowana inaczej. Dzieło jego, co do zasady, uporządkowane zostało chronologicznie (wyjątek uzasadnia się kompozycją). Autorka wyraźnie wskazuje jak poszczególne etapy działalności naukowej kształtują

2 Co rzadko spotykane dziś w książkach, Autorka o swoich bohaterach każdorazowo pisze wielką literą. Jakoś i mnie jest miła ta maniera, szczególnie w odniesieniu do Leszka Kołakowskiego, więc pozwolę sobie pozostać w zgodzie z zapisem Autorki.

jego wizję filozofii, jej relacji z religią oraz ich miejsca w kulturze. Przeprowadza czytelnika przez wszystkie najważniejsze dzieła Filozofa, pokazując, co mówi o miejscu religii w kulturze na różnych etapach swej drogi, a także jak pod wpływem kolejnych studiów kształtuje się myślenie Kołakowskiego. Trzeba przyznać, że znajomość jego tekstów, umieszczenie ich w kontekście, wreszcie próba odczytania Go w jego własnym duchu budzi ową ufność, o której Autorka pisze w przytoczonym we wstępie fragmencie.

Moment kluczowy? Ewa Bieńkowska wskazuje *Obecność mitu* jako najważniejsze dzieło i jednocześnie klucz do zrozumienia twórczości Kołakowskiego. Wbrew deklaracjom Autora (przypomnijmy, typował *Horror metaphysicus* na swoje *opus magnum*) za to zupełnie w zgodzie z moją intuicją. Jaki ma to związek z postawionym w tytule problemem *Po co filozofowi religia*?

Autorka nie systematyzuje wszystkich wątków i nie prezentuje klarownych wniosków, więc i ja tego nie uczynię. Czytelnika przywykłego do rozpraw filozoficznych może to uwierać, choć czytelnika Kołakowskiego nie aż tak bardzo. Bieńkowska koncentruje się raczej na odtworzeniu koncepcji relacji religia-filozofia-kultura u obu Filozofów. Prezentuje owe rozważania na tle zmiany pozycji Kościoła, i w konsekwencji religii, będącej wynikiem emancypacji nauki w naszej kulturze i uniezależnienia poznania świata, naszego życia od Objawienia. Sposób prezentacji, raz jeszcze podkreślę, zdecydowanie wzbudza ufność, mimo eseistycznego charakteru tekstu. Kosztem przypisów i usystematyzowania rozważań zyskujemy pięknie opowiedzianą żywą historię myśli. Pokaźną część bibliografii stanowi dzieło Leszka Kołakowskiego, co można traktować jako wskazówkę, że spojrzenie Bieńkowskiej na kulturę Okcydentu, oraz miejsce religii w tejże kulturze jest zdecydowanie bliskie wizji wyłaniającej się z całości dzieła Kołakowskiego.

Czytelnik pewnie zapyta: Wizji Kołakowskiego, czyli jakiej?

Odpowiem: Wszystko jest w tekście i wszystko wymaga przemyślenia.

JOANNA JANICKA:
absolwentka filozofii Uniwersytetu Śląskiego, gdzie aktualnie przygotowuje pracę doktorską o filozofii Leszka Kołakowskiego. Największe dotychczasowe osiągnięcia to dwa referaty wygłoszone na ostatnim XI Zjeździe Filozoficznym w Lublinie oraz wydrukowany w „Przeglądzie Religioznawczym" artykuł *Chrześcijaństwo w porządku filozoficznym dowiedzione – próba rekapitulacji Leszka Kołakowskiego rozważań o religii*.
Adres e-mail: jjanicka@gmail.com

Michał Wróblewski
Uniwersytet Gdański
https://orcid.org/0000-0001-9602-6253

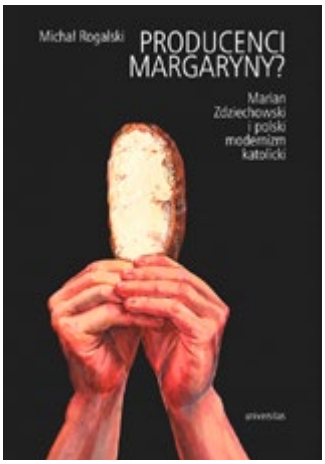
„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 135–137
http://karto-teka.ptft.pl/

O wierze sztucznej i zjełczałej

Michał Rogalski, *Producenci margaryny? Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki*, Universitas, Kraków 2019, 245 s.

Chrześcijaństwo odmładza europejskie kąty najmłodszy z wszystkich ludzi jest dziś Pius X[1]

Głównym bohaterem książki Michała Rogalskiego jest polski modernista katolicki Marian Zdziechowski. Jego życie zostało naznaczone przez dwa wydarzenia: ogłoszenie przez papieża Piusa X encykliki *Pascendi Dominici Gregis* (1907) oraz śmierć syna Edmunda (1915). W encyklice Pius X nazwał modernizm „syntezą wszystkich herezji". Niejako w odpowiedzi na nią Zdziechowski napisał swoje najważniejsze dzieło *Pesymizm, romantyzm i podstawy chrześcijaństwa* (1914–1915), przedstawiając w nim figury „oczyszczonego modernizmu". Jednak Rogalski w swojej pracy nie tylko pisze o przeżywającym osobiste tragedie Zdziechowskim, lecz o polskim modernizmie katolickim, syntetycznie przedstawiając jego najważniejsze postaci: od uduchowionego socjalisty Izydora Kajetana Wysłoucha do definiującego modernizm jako „Pragmatyzm religijny" Ignacego Szmidta. Pod tym względem jest to praca wręcz pionierska – syntetycznie ujmująca modernizm katolicki w Polsce.



Zwykle modernizm katolicki traktuje się jako próbę dostosowania katolicyzmu do wymogów nowożytnej cywilizacji czy też nowoczesności. Charakterystyka ta jednak tylko częściowo jest prawdziwa, gdyż modernistom katolickim nie tyle chodziło o samo otwarcie się na dialog ze współczesnością, ile o potraktowanie dialogu jako szansy na „chrystianizację nowoczesności". Postawa ta widoczna jest na przykładzie Zdziechowskiego, krytycznie odnoszącego się do mediewizmu Kościoła katolickiego, czyli zapatrzenia się w średniowieczną przeszłość, prowadzącą do nieskutecznej apologetyki. Apologetyka ta traktowała tradycyjne dowody na istnienie Boga na równi z twierdzeniami matematycznymi, przez co zrażała krytycznie

[1] G. Apollinaire, *Strefa*, tłum. A-L Czerny, w: „Skamander. Miesięcznik Poetycki" 1922, nr 3, s. 160.

myślące jednostki pozorem racjonalnej argumentacji. Zamiast niej autor *Pesymizmu, romantyzmu i podstaw chrześcijaństwa* proponuje apologetom zmierzyć się z indywidualnym ludzkim doświadczeniem, zakładającym uwikłanie w dylematy moralne. Kluczową, wydaje się być w przypadku Zdziechowskiego, aczkolwiek niezbyt precyzyjnie określona, kategoria pesymizmu, domagająca się przezwyciężania przez doświadczenie wiary oraz praktykowanie kościelnej liturgii. Stąd łatwo można było dojść do wniosku, że u modernistów większym autorytetem od Świętego Tomasza z Akwinu zdawał się cieszyć, dowodzący istnienia Boga poprzez moralność, Immaneuel Kant oraz głoszący „prawo do wiary" pragmatysta William James.

Komentujący po latach „kontrowersję modernistyczną" Rogalski, stara się unikać przy tym myślenia, utożsamiającego konserwatywnych hierarchów z tradycjonalizmem a modernistów z postępem. Według niego, zarazem kościelni tradycjonaliści oraz katoliccy moderniści postrzegali kondycję kultury w kategoriach kryzysu, naznaczonego przez „materialyzm", zdominowanej przez pozytywizm epoki. Różnica zaś polegała na odmiennych reakcjach na tenże kryzys. Tradycjonalistów cechuje optyka homogeniczna, podkreślająca jedność nauczania i tradycji Kościoła, zakładająca niezależność powołanej przez Chrystusa instytucji od świata. Modernistów zaś cechuje optyka heterogeniczna, wskazująca na krytyczny dystans względem tradycji, warunkująca rozwój chrześcijaństwa od jego otwartości na dialog ze światem. Pius X w 1907 roku opowiedział się jednoznacznie po stronie optyki homogenicznej. Dla papieża kontakt „czystej wspólnoty z brudnym światem", mógł okazać się aż nazbyt ryzykowny. Rogalski zdaje się poniekąd go rozumieć, aczkolwiek wydaje mu się, że decyzja o wydaniu pamiętnej encykliki była znamionowana przede wszystkim strachem o rozpad Kościoła, a nie rozwagą. Rozsądek bowiem podpowiada, że wspólnota jest nie całkiem czysta, a świat nie tylko brudny. W polskich warunkach modernizm katolicki praktycznie zignorowano, traktując go jako zjawisko wtórne wobec myśli zachodniej, co okazało się nader skuteczną strategią retoryczną. (Świadczy o tym data chociażby omawianej publikacji, wykazującej istnienie i różnorodność polskiego modernizmu katolickiego).

Na uwagę zasługuje również tytułowa metafora, odwołująca się do wypowiedzi biskupa Paula Wilhelma von Kepplera porównująca modernistów katolickich do producentów margaryny – produktu na początku dwudziestego wieku kontrowersyjnego. Producentom margaryny zarzucano wówczas, że swoje tańsze od tradycyjnych wyroby sprzedawali jako masło. Dzięki czemu producenci margaryny bogacili się, zaspakajając potrzeby najuboższych. Inaczej było z modernistami katolickimi, którzy mogli liczyć raczej na poparcie nielicznych – liberalnych protestantów czy osób pokroju Stanisława Brzozowskiego (niekatolickiego apologety katolicyzmu, podkreślającego w swoich późnych pismach kulturotwórczą rolę religii). Książka Rogalskiego traktująca o Zdziechowskim i innych polskich modernistach katolickich nie tylko syntetycznie odtwarza – wydawałoby się – nieobecne w naszym kraju zjawisko religijno-kulturowe, lecz także pozwala lepiej rozumieć współczesne spory z udziałem katolików czy też osób powołujących się na katolicyzm.

MICHAŁ WRÓBLEWSKI:
doktor literaturoznawstwa oraz doktorant filozofii na Uniwersytecie Gdańskim. Publikował w „ALBO albo. Problemy psychologii i kultury", „Gdańskich Zeszytach Kulturoznawczych", „Masce", „Studiach z Historii Filozofii", „Karto-Tece Gdańskiej" oraz tomach pokonferencyjnych. Obecnie pracuje nad rozprawą doktorską o wolności w światopoglądzie Jerzego Prokopiuka.
Adres e-mail: michal.wroblewski@phdstud.ug.edu.pl

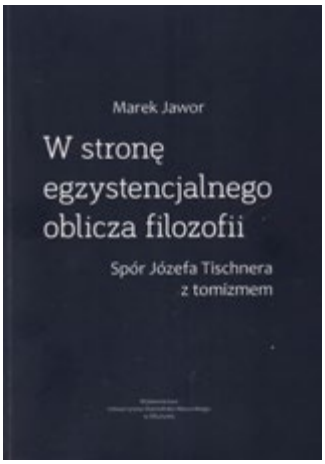
Szymon Dąbrowski
Akademia Pomorska w Słupsku
Instytut Pedagogiki
https://orcid.org/0000-0002-7268-5665

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 139–143
http://karto-teka.ptft.pl/

Spór do dziś aktualny

Marek Jawor, *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2019, 268 s.

W literaturze poświęconej myśli filozoficznej i religijnej ks. Józefa Tischnera, już od dawna obecna była potrzeba całościowego i krytycznego opracowania w formie rozprawy monograficznej sporu, jaki miał miejsce w latach siedemdziesiątych, między autorem *Filozofii dramatu* a przedstawicielami polskiego tomizmu. Warto zaznaczyć, że do tej pory omówienia tej problematyki dostępne były jedynie w zakresie krótkich analiz w formie artykułów lub rozdziałów w monografiach zbiorowych. Niewątpliwie polemika ta była jedną z najciekawszych intelektualnych dyskusji, jakie miały miejsce w środowisku katolickim w powojennej Polsce. Niezmiernie interesująca wydaje się tu nie tylko kwestia odwagi w podjęciu wewnętrznej dyskusji w środowisku katolickim, dla którego podstawowym adwersarzem w tamtym czasie był z oczywistych powodów marksizm, ale również ukazanie niejednorodnego rozumienia miejsca i znaczenia filozofii w obrębie współczesnej myśli religijnej (chrześcijańskiej). Potrzebę analizy tej problematyki dostrzegł Marek Jawor, który w roku 2019 opublikował w wydawnictwie Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, tekst pt. *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem*.



Książka składa się z trzech wzajemnie skorelowanych części. Pierwsza, pt. *Historyczno-filozoficzna geneza sporu* podejmuje kwestię ukonstytuowania się horyzontu intelektualnego, na którym to pojawił i rozwinął się niniejszy spór. Część ta zawiera trzy rozdziały, w których Autor stopniowo odsłania spory zewnętrzne, jak i wewnętrzne, z którymi wówczas zmagał się Kościół katolicki. Rozdział pierwszy, zatytułowany *Polskie uwarunkowania dialogu*, prezentuje kolejno kwestie dyskusji z marksizmem, wewnętrznego zróżnicowania środowiska katolickiego, znaczenia oraz oddziaływania

Soboru Watykańskiego II, jak również rodzący się pluralizm filozoficzny na gruncie myśli chrześcijańskiej w Polsce. Rozdział drugi, pt. *Proweniencje tischnerowskiej krytyki*, jest chronologiczną prezentacją drogi intelektualnego rozwoju Józefa Tischnera, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu źródeł metodologicznych i filozoficznych. Z kolei rozdział trzeci, pt. *Oblicza tomizmu,* wskazuje na bogatą i zróżnicowaną tradycję filozofii neotomistycznej w Polsce, począwszy od tomizmu tradycyjnego, a skończywszy na nurtach egzystencjalnych oraz fenomenologicznych. Podsumowaniem tej części jest analiza wskazująca na nieprzypadkowe treści oraz zakres myśli tomistycznej, które stały się przedmiotem krytycznych badań Józefa Tischnera.

Druga cześć książki, zatytułowana *Krytyka tomistycznej koncepcji filozofii*, jest źródłową i chronologiczną analizą sporu Józefa Tischnera z przedstawicielami polskiego tomizmu, która to bezpośrednio rozpoczyna się od publikacji, w roku 1970, tekstu, pt. *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*. Jak sama nazwa tej części wskazuje, odnaleźć w niej można szczegółową prezentację XX-wiecznej myśli tomistycznej, w której kolejno, polemicznie odsłania się kategorie teologii spekulatywnej (rozdział pierwszy), metodologiczne uwarunkowania współczesnego sporu z tomizmem (rozdział drugi), oraz kwestie zróżnicowanego sposobu uprawiania filozofii (rozdział trzeci). W rozdziale pierwszym, Autor prezentując kolejne zarzuty stawiane tomizmowi przez Tischnera, wskazuje na szeroki kontekst krytyki wobec myśli chrześcijańskiej, jaki miała miejsce od początku XX wieku, następnie opisuje problem syntezy treści objawienia z porządkiem myśli filozoficznej, kwestię nadmiernej spekulacji obecnej we współczesnym tomizmie, dyskusję nad pluralizmem filozoficznym w myśli chrześcijańskiej oraz szczególną relację między porządkiem wiary i rozumu. Powyższe kwestie w podsumowaniu prowadzą Autora do konkluzji, że spór Tischnera z tomizmem miał dwa oblicza: „Jedno dotyczy przeszłości, czyli niszczącego wpływu teologii spekulatywnej na myśl chrześcijańską, drugie natomiast przyszłości, czyli potrzeby otwarcia się myśli chrześcijańskiej na współczesne odkrycia filozoficzne”[1]. Drugi rozdział tej części to chronologiczna analiza kwestii dotyczących metodologicznego podłoża sporu o aktualność tomizmu. Jawor kolejno przywołuje za Tischnerem kategorie interpretacji, metody naukowej, metody opartej na metafizyce kontra metod fenomenologii i egzystencjalizmu, problematyzuje kwestie subiektywności oraz obiektywności dociekań filozoficznych, wskazuje na zasadniczą odmienność rozumienia dziejowości u polemistów. W podsumowaniu konkluduje, że spór ten dotyczy przede wszystkim wizji „z jednej strony filozofii metodologicznie uporządkowanej, oddzielającej filozofię od innych obszarów poznania, a z drugiej mieszającej filozofię ze sztuką, światopoglądem, religią”[2]. Rozdział trzeci poświęcony został problematyce sporu o sposób uprawiania filozofii, gdzie kolejno prezentowane są przeciwstawne tezy adwersarzy. Mowa tu o wizji filozofii jako dziedziny praktycznej bądź teoretycznej; pierwszeństwie myślenia związanego z formami uzasadnienia opartego na *logosie* bądź *ethosie*; kwestiach otwartej bądź

1 M. Jawor, *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2019, s. 105.

2 Tamże, s. 133.

hermetycznej relacji filozofii ze współczesną kulturą – by na tej podstawie wyodrębnić dwa zasadniczo odmienne sposoby i drogi myślenia filozoficznego. Z jednej strony pojawia się wizja filozofii niesystemowej, dość płynnej terminologicznie i ze wszech miar inkluzyjnej problemowo (koncepcja Tischnera), z drugiej filozofii akademijnej, precyzyjnej, rozumianej ekskluzywnie w stosowanym języku oraz analizowanej problematyce (filozofia tomistyczna)[3].

Trzecia cześć książki zatytułowana *Spór o metafizykę człowieka*, obejmuje analizę ostatniej fazy sporu i podobnie jak poprzednie części podzielona jest na trzy rozdziały. W pierwszym Autor prezentuje dyskusję na temat definicji człowieka na gruncie przeciwstawnych założeń antropologicznych. Z jednej strony mowa jest o myśleniu systemowym, z drugiej o analizach świadomościowych. Założenia te, prowadzą do różnych form rozumienia i definiowania kategorii świadomości dla obu stron sporu. W rozdziale drugim, odnaleźć można szczegółową prezentację dyskusji na gruncie założeń aksjologicznych, gdzie podejmowane są kwestie: sposobu istnienia wartości, relacji między dobrem a istnieniem, procedur doświadczenia wartości oraz tischnerowska koncepcja Ja aksjologicznego. W podsumowaniu Jawor stara się wskazać na płaszczyzny nie tylko dzielące dwie spierające się strony, ale również odsłania momenty, w których to rozumienie, szczególnie źródeł doświadczenia aksjologicznego między podejściem fenomenologicznym a tomistycznym, wydaje się bardzo bliskie[4]. Rozdział ostatni, zatytułowany *Człowiek – byt substancjalny czy istota dialogiczna*, to oryginalna analiza twórczości Józefa Tischnera wykraczająca poza chronologicznie i historycznie rozumiany spór z tomizmem. Autor, omawiając kolejno koncepcję dramatu, dialogu, wolności oraz Boga, wskazuje na dalszy etap pośredniej już polemiki między Tischnerem a tradycją polskiego myślenia tomistycznego.

Publikacja jest ciekawą, a zarazem możliwie zobiektywizowaną prezentacją sporu o egzystencjalne oblicze filozofii, jaki miał miejsce między ks. Józefem Tischnerem a przedstawicielami polskiego tomizmu. Istotny wydaje się w tym miejscu fakt, że Autor starał się nie odsłaniać własnej sympatii dla którejś ze stron. Prezentując polemiczne argumenty, poszukuje i odkrywa nie tylko różnice, ale również podobieństwa stanowisk, dzięki czemu całość opracowania przyjmuje formę możliwe otwartego i bezstronnego opisu. Niemal każdy rozdział kończy się podsumowaniem, w którym obok zasadniczych odmienności wskazane są perspektywy i rozstrzygnięcia bliskie, a niekiedy wręcz korespondujące. Jednym, z takich dość zdumiewających i nieoczywistych przykładów, jest problematyka opisana w rozdziale II trzeciej części, dotycząca rozumienia transcendentaliów oraz wartości. Obok zasadniczych przeciwieństw teorii metafizycznej, z jednej strony opartej na koncepcji bytu (tomistycznej), a z drugiej na koncepcji dobra (tischnerowskiej), Autor wskazuje liczne pola wspólnych intuicji w zakresie interpretacji istnienia i rozumienia wartości. Odsłania podobieństwa na gruncie obiektywistyczno-absolutystycznego rozumienia wartości, w definiowaniu relacji między podmiotem, przedmiotem a wartością, oraz niezmiennie w obu koncepcjach antropologicznych, uwidacznia się

3 Tamże, s.156–162.
4 Tamże, s. 214–217.

dominująca rola trzech podstawowych wartości: dobra, prawdy i piękna[5].

Jednocześnie taka forma podsumowania, która dalece wykracza poza historycznie definiowany spór, odsłania tym samym braki w omawianej tematyce, szczególnie w zakresie Ja aksjologicznego, a konkretnie w autorskiej koncepcji Ja agatologicznego. Luka jest tym bardziej widoczna, gdyż Jawor wskazuje na znaczenie kategorii dobra w systemie aksjologicznym fenomenologa, jednak nie przeprowadza choćby pobieżnej rekonstrukcji tego pojęcia. Podobnych momentów, szczególnie w podsumowaniach poszczególnych rozdziałów w tekście jest więcej, gdzie należałoby wymienić i poddać analizie tylko fundamentalnie istotne koncepcje tj. teoria nadziei, filozofia Innego czy wspomniana już koncepcja agatologii. Elementy te nie tylko wyrastają z opozycji i sporu z tomizmem, ale w wielu miejscach również są wobec niego zasadną i wciąż aktualną alternatywą[6]. Autor rzecz jasna zdaje sobie sprawę z własnej niewyczerpującej analizy[7], jednak to nie zmienia faktu, że są to braki w podstawowych elementach koncepcji Tischnera, które również odsłaniają dalszy ciąg pośredniej już dyskusji z myślą tomistyczną.

Należy również podkreślić, że tekst umiejętnie pozostawia czytelnikowi miejsce do samodzielnego ustosunkowania się do omawianych tez i argumentów, jak również umożliwia dokonanie własnego wyboru którejś ze stron sporu. Osobiście uważam, że jest to zabieg bardzo ważny i aktualnie potrzebny, zważywszy na toczący się spór o miejsce Kościoła katolickiego i szerzej myśli chrześcijańskiej w strukturze polskiego społeczeństwa. Bezsprzecznie rola filozofii i metody krytycznej analizy jest w tej materii nie do przeceniania. Całość polemiki została tu przez Autora ograniczona wyłącznie do analizy filozoficznej, uzasadnienia oraz wyjaśnienia przyczyn tego wyboru[8]. Wydaje się jednak, że lokowanie całego sporu wyłącznie na gruncie zagadnień filozoficznych, nie tylko nie oddaje głębi prezentowanej polemiki, ale również redukuje znaczenie, jakie odegrała ona w przestrzeni tzw. myślenia religijnego (chrześcijańskiego) w tamtym czasie, oraz mogłaby odegrać dziś. Tischner myślenie religijne sytuuje pomiędzy filozofią (np. skrajnym racjonalizmem), a teologią (np. skrajnym fideizmem)[9]. Tym samym, spór Józefa Tischnera z polskim tomizmem, toczył się zarówno w obrębie porządku filozoficznego, jak również w przestrzeni rozumienia oraz konstytuowania się myśli religijnej. Ograniczenie tylko do jednej płaszczyzny interpretacyjnej, wydaje się być opracowaniem niepełnym. Z uwagi na to, do odrębnego studium w formie monograficznej w dalszym ciągu pozostają kwestie znaczenia oraz wpływu tegoż sporu na myśl religijną, chrześcijańską, a w konsekwencji również możliwego oddziaływania na gruncie pedagogiczno-religijnym.

5 Tamże, s. 214–217.

6 Zob. S. Dąbrowski, *Pedagogika religii Józefa Tischnera. W poszukiwaniu nowego modelu edukacji religijnej*. Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2016, s. 99–115.

7 Marek Jawor, *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem*, dz. cyt., s. 244.

8 Tamże, s. 219.

9 Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 336–357.

SZYMON DĄBROWSKI:
Doktor nauk społecznych w dyscyplinie pedagogika, badacz, wykładowca, nauczyciel, tutor. W pracy naukowej analizuje różnorodne tendencje jakościowo rozumianej edukacji, ze szczególnym uwzględnieniem edukacji religijnej i filozoficznej. Autor monografii i artykułów naukowych w zakresie pedagogiki religii, filozofii edukacji oraz alternatywnych modeli dydaktycznych. Adiunkt w Instytucie Pedagogiki Akademii Pomorskiej w Słupsku; nauczyciel i tutor w V Liceum Ogólnokształcącym w Gdańsku; Autor projektu „Tutoring edukacyjny"; Wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego; redaktor tematyczny czasopisma naukowego „Karto-Teka Gdańska".
Publikacje: http://szymondabrowski.com/publikacje/
Adres e-mail: szymon.dabrowski@apsl.edu.pl

Zbyszek Dymarski
Maria urbańska-bożek
Uniwersytet Gdański, Instytut Badań nad Kulturą
https://orcid.org/0000-0002-3637-2661
Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
https://orcid.org/0000-0003-0016-602X

„Karto-Teka Gdańska", nr 2(7)/2020, s. 143–147
http://karto-teka.ptft.pl/

Sprawozdanie z działalności Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego za rok 2020

Istniejące od 2000 roku Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne za główny cel działalności obrało propagowanie i pogłębianie wiedzy z zakresu filozofii, oraz chrześcijańskiej teologii i myśli społecznej, i szerzej – tradycji judeochrześcijańskiej. Towarzystwo jest również zainteresowane interdyscyplinarnością wynikającą z otwarcia refleksji filozoficznej i teologicznej na spotkanie z wynikami badań religioznawczych, antropologicznych, kulturoznawczych, historycznych oraz pochodzącymi z obszaru wiedzy o sztuce i literaturze. Przedstawione cele Towarzystwo realizuje poprzez prowadzenie badań naukowych, interdyscyplinarnych projektów problemowych, organizowanie prelekcji, debat, seminariów, konferencji oraz prowadzenie działalności wydawniczej i publicystycznej. Dzięki wszystkim tym przedsięwzięciom Towarzystwo pragnie znacząco wzbogacać intelektualne i kulturalne życie Pomorza, dając jego mieszkańcom nową jakość myśli.

W roku 2020 Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne podjęło szereg inicjatyw wydawniczych oraz wykładowych wspierających cele wyżej wymienione. *Gdańskie Wykłady Filozoficzne 2020* zostały zainaugurowane w Gdańskiej Bibliotece PAN, przy ul. Wałowej 24, dnia 16 stycznia wykładem o. dra Hieronima Kaczmarka, który w wystąpieniu o *Relacjach Kościół – państwo po czesku* przedstawił stosunki między władzą państwową, a kościołem w Czechach od czasów powojennych do współczesności. Wstęp wygłosiła i dyskusję poprowadziła prof. Elżbieta Mikiciuk.

Dwudziestego lutego prof. Bogusław Żyłko w prelekcji – *Michaił Bachtin wobec duchowości religijnej*, zamykał zeszłoroczny cykl wykładowy poświęcony twórcom rosyjskiego odrodzenia religijnego[1].

W okresie od marca do sierpnia 2020 roku, ze względu na sytuację epidemiologiczną w kraju, organizacja wykładów w formie spotkań „na żywo", musiała zostać zawieszona. Wobec takiego stanu rzeczy zarząd Towarzystwa postanowił, aby przenieść działalność wykładową do Internetu.

I tak w przestrzeniach Internetu w maju odbyły się dwa seminaria. Pierwsze, zatytułowane *Dylematy cywilizacyjne i wyzwania etyczne w dobie Covid-19*, poprowadził prof. Grzegorz Graff, a drugie *O etyce niezależnej w czasach pandemii* dr Małgorzata Obrycka.

[1] Szerzej na temat tego cyklu zob. M. Urbańska-Bożek, *Twórcy rosyjskiego odrodzenia religijnego* – cykl wykładowy zorganizowany przez Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne w ramach *Gdańskich Wykładów Filozoficznych* (3 października – 12 grudnia 2019 roku, Gdańsk, Gdańska Biblioteka PAN, ul. Wałowa 24), „Studia Rossica Gedanensia" 2020, R. 7, s. 259–276.

Natomiast w czerwcu odbyła się dyskusja promująca piąty numer „Karto-Teki Gdańskiej" poświęcony francuskiej myśli religijnej i postsekularnej[2].

Na jesień 2020 roku zarząd Towarzystwa przygotował cykl wykładów zatytułowany *Mistyka i duchowość dominikańska wobec wyzwań współczesności*. Partnerem w tym przedsięwzięciu byli gdańscy Dominikanie.

Wystąpienia organizowane na platformie zoom były transmitowane na żywo na facebooku. Zostały nagrane, a ich archiwalne wersje znajdują się na stronie internetowej PTFT[3]. Blok wykładowy *Mistyka i duchowość dominikańska wobec wyzwań współczesności*, w całości powstał przy wsparciu finansowym Urzędu Miasta Gdańska. Harmonogram przewidywał sześć wykładów połączonych z dyskusją. Jako pierwszy wystąpił o. Piotr Frey OP, który 1 października wygłosił odczyt zatytułowany *Człowiek nauki i wiary. Albert Wielki jako przykład uprawiania nauki w Kościele*. Z kolei o. dr Michał Kaczmarek, 8 października, mówił o *Trosce świeckich o Kościół – inspiracje św. Katarzyny ze Sieny wobec współczesnych możliwości i ograniczeń*. Jako trzeci, 5 listopada, wystąpił o. dr Michał Mrozek z wykładem o *Wzajemnych relacjach cnót intelektualnych i moralnych w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i odniesienie tej koncepcji do współczesności*. Z kolei spotkanie z o. prof. Tomaszem Gałuszką OP, 19 listopada, poświęcone było *Pięknu Chrystusa Tomasza z Akwinu. Estetyka i duchowość*. Ojciec dr Grzegorz Chrzanowski, 19 listopada, dał wykład o *Teologii mistycznej o. Joachima Badeniego*. Cykl zamykało wystąpienie prof. Piotra Sikory zatytułowane *Nic specjalnego. Eckhart i człowiek, który nie ma czasu*. Omawiany blok wykładowy cieszył się w Internecie dużym zainteresowaniem.

Ponadto w 2020 roku postanowiliśmy zacząć opracowywać i udostępniać zasoby archiwalne Towarzystwa. Od wiosny umieszczaliśmy wykłady (głównie audio) na stronie internetowej Towarzystwa[4] między innymi prof. Zbigniewa Stawrowskiego (*Homo politicus*), prof. Krzysztofa Michalskiego (*Czy można zrozumieć przemijanie*), dr Joanny Barcik (*Bóg feministek – transcendentny czy immanentny*), prof. Elżbiety Wolickiej (*Egzystencjalne perspektywy narratologii według Paula Ricoeura*); prof. Elżbiety Jung (*Arystoteles na nowo odczytany, czyli o matematyzacji fizyki w XIV wieku*), ks. prof. Henryka Paprockiego (*Mikołaj Bierdiajew – filozof bezgranicznej wolności*), ks. dra Adama Wąsa (*Da'wa w Europie. Dynamika procesów islamizacyjnych w kontekście europejskim*), dra Andrzeja Leszczyńskiego (*Autorytet – pytania i kontrowersje*), prof. Małgorzaty Kowalewskiej (*Doświadczenie mistyczne kobiet w średniowieczu – Hildegarda z Bingen i Małgorzata Porete*), prof. Elżbiety Mikiciuk (*Chrystus Dostojewskiego*), prof. Michała Kruszelnickiego (*Georges Bataille – wypowiedzieć niemożliwe*) oraz dra Piotra Augustyniaka (*Poza 'Bogiem', 'człowiekiem' i 'bytem'. Mistrz Eckhart w poszukiwaniu 'innego początku'*).

W 2020 roku Towarzystwo prowadziło działalność wydawniczą. W roku 2017 został powołany do życia recenzowany półrocznik naukowy „Karto-Teka Gdańska", którego wersją podstawową jest wersja

2 Zob: <http://karto-teka.ptft.pl/pismo/archiwum/44-karto-teka-nr-2-5-2019-francuska-filozofia-religijna-i--postsekularna-na-przelomie-wiekow.html>; [dostęp: 28.12.2020].

3 Zob. <https://www.ptft.pl/>, [dostęp: 28.12.2020].

4 Zob. <https://www.ptft.pl/archiwum-dzialalnosci/wyklady-wideo.html?start=10>, [dostęp: 28.12.2020].

online. Pomysłodawcami i założycielami czasopisma są dr inż. Zbyszek Dymarski i dr Maria Urbańska-Bożek. Radę Naukową tworzą humaniści, filozofowie i teologowie, pracownicy naukowi z najważniejszych polskich ośrodków naukowych. Warto dodać, iż w skład Rady pisma wchodzą także naukowcy z Niemiec, z Litwy oraz z Węgier. „Karto-Teka Gdańska" ma charakter interdyscyplinarny, są w niej publikowane artykuły z zakresu szeroko pojętych nauk humanistycznych i społecznych, ze szczególnym nachyleniem ku filozofii, teologii, religioznawstwu oraz antropologii kulturowej. Każdy z numerów poświęcony jest innej tematyce i posiada swojego redaktora lub redaktorów naukowych. Pismo kierowane jest zarówno do uznanych badaczy z polskich i zagranicznych ośrodków naukowo-badawczych, jak i młodych naukowców.

Podstawowym celem pisma jest stworzenie forum refleksji i dyskusji humanistycznej, zachęta do wymiany myśli między filozofami, religioznawcami, teologami, antropologami kulturowymi i pedagogami z Polski i innych krajów. Równie ważna jest popularyzacja polskiej myśli filozoficzno-teologiczno-religioznawczej.

Artykuły naukowe publikowane są w następujących działach: „Artykuły", „Polskie Archiwum Humanistyczne – Wizerunki" oraz „Varia". Z kolei w dziale „Recenzje i Polemiki" zamieszczane są recenzje polsko- i obcojęzycznych prac naukowych dotyczących zagadnień programowych półrocznika, badających bieżące problemy społeczne, etyczne, pedagogiczne, historiozoficzne, filozoficzne i teologiczne.

W roku 2020 ukazały się dwa numery półrocznika: 1(6)/2020, *Rosyjski renesans religijny. Źródła – polemiki – konteksty*, pod redakcją naukową Zbigniewa Kaźmierczyka i Marii Urbańskiej-Bożek oraz nr 2(7)/2020, *Drogi filozofii w odradzającej się Polsce (1897–1939)*, pod redakcją naukową Zbyszka Dymarskiego i Marii Urbańskiej-Bożek.

W numerze pierwszym podstawowy dział („Artykułów") otwiera obszerny wstęp redaktorów: *Profetyczne przesłanki odrodzenia religijnego w Rosji*. Czytelnik znajdzie w nim tekst ks. dra Vitaliy'a Kashchuka pt. *Ukraińskie korzenie rosyjskiego odrodzenia religijnego przełomu XIX i XX wieku*. Po nim w kolejności zamieszczone zostały artykuły prof. Janusza Dobieszewskiego, *Włodzimierz Sołowjow jako sprawca filozofii rosyjskiej*; prof. Lilianny Kiejzik, *Sofiologia o. Pawła Florenskiego i o. Sergiusza Bułgakowa – odniesienia o. Gieorgija Fłorowskiego w korespondencji z bratem Antonem*; ks. prof. Henryka Paprockiego, *Marian Zdziechowski i rosyjski renesans religijny*; prof. Bogusława Żyłki, *Michaił Bachtin wobec duchowości religijnej*.

W partycji „Polskie archiwum humanistyczne – Wizerunki" ukazał się tekst *Nadzieja paschalna. Wspomnienie o profesorze Wacławie Hryniewiczu OMI* autorstwa prof. Józefa Majewskiego oraz *Bibliografia prac profesora Wacława Hryniewicza OMI (wybór)*, opracowana przez dr Marię Urbańską-Bożek. W dziale „Varia" znajdują się dwa artykuły. Jeden z nich to przedruk anglojęzycznego tekstu nieżyjącego już profesora Politechniki Gdańskiej Adama Synowieckiego, pt. *Reflections on the centenary of Marx's death*. Drugi zaś wyszedł spod pióra dra inż. Zbyszka Dymarskiego – *Józef Tischner wobec marksizmu. Wstępne rozpoznania*.

W części „Recenzje i polemiki" znalazły się trzy omówienia: Michała Wróblewskiego,

Porąbana rozprawa z Dostojewskim, komentująca książkę Cezarego Wodzińskiego, *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*, wydanej przez Fundację Terytoria Książki, w Gdańsku w 2018 roku; Grzegorza Ojcewicza, *Uporczywe mity wszystkich literatur nie łączcie się!*, odnosząca się do monografii *Adam Mickiewicz i Rosjanie*, wydanej pod redakcją Magdaleny Dąbrowskiej, Piotra Głuszkowskiego, Zbigniewa Kaźmierczyka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2020. Z kolei Emil Antipow w tekście *Chaos pierwszego poziomu*, podjął się zrecenzowania sztuki w reż. Mateusza Pakuły, reklamowanej jako „spektakl naukowy", której premiera odbyła się z początkiem stycznia w krakowskim Teatrze Starym.

Numer 2(7)/2020 „Karto-Teki Gdańskiej" został poświęcony filozofii polskiej. W jego części zasadniczej znalazły się artykuły: prof. Jana Skoczyńskiego, pt. *Marian Zdziechowski – literaturoznawca i filozof*, o. prof. Marka Nowaka OP, *Mistyka Jana Władysława Dawida – zerwanie, czy ciągłość?*, prof. Macieja Dombrowskiego *Stanisław Ignacy Witkiewicz – filozof realizmu cielesnego*, prof. Romualda Piekarskiego *Uwagi o współmierności i mieszaniu się cywilizacji w myśli Feliksa Konecznego* oraz dra Michała Woronieckiego *Henryk Elzenberg (1887–1967). Zarys biografii i poglądów*.

W omawianym numerze „Karto-Teki" zrezygnowaliśmy – wyjątkowo – z działu jakim jest „Polskie archiwum humanistyczne – Wizerunki" z uwagi na fakt, że bieżący numer w całości został poświęcony filozofii polskiej.

„Varię" tego numeru „Karto-Teki", wypełniają dwa teksty. Pierwszy z nich to pierwsza część wprowadzenia do *Filozofii wolności* Rudolfa Steinera, autorstwa Jerzego Prokopiuka – *Słabość i moc myślenia*. Prof. Prokopiuk tekst ten zadedykował swoim uczniom: Sebastianowi Zielińskiemu, Alanowi Migoniowi, Maxowi Radzikowskiemu, Piotrowi Molendzie, Rafałowi Gogaczowi oraz Tomaszowi Namiocie. Opracowania redakcyjnego maszynopisu podjął się dr Michał Wróblewski. W dziale „Varia" znalazło się również angielskie tłumaczenie rękopisu z teczki „Księga szkiców", który pochodzi z archiwów wchodzących w skład spuścizny Henryka Elzenberga. Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie sygn. III-181, teczka 19 (44). Wspomniana teka liczy 19 ponumerowanych stron. Tekst jest datowany na 3 XII 1912 roku. W notatkach sporządzonych przez Elzenberga w 9 VIII 1953 roku zawarte są dodatkowe informacje, w których ich Autor nadmienia, że podejmowany temat nie odegrał większej roli, biorąc pod uwagę całokształt jego systemu myślowego, i stanowi zbiór wielu różnorodnych i luźno powiązanych z sobą refleksji (od najbardziej powierzchownych i ogólnikowych, niekiedy podszytych złośliwością stwierdzeń, po wielką metafizykę). Nie zostały one nigdy uporządkowane przez Elzenberga z uwagi na brak czasu. Tłumaczenia notatek Elzenberga podjęła się Hanna Lubowicz.

„Recenzje i polemiki" to ostatni z rozdziałów „Karto-Teki Gdańskiej", w którym głos zabrali: Michał Wróblewski w sprawie książki Michała Rogalskiego, *Producenci margaryny. Marian Zdziechowski i polski modernizm katolicki*, w tekście zatytułowanym *O wierze sztucznej i zjełczałej*; Natalia Marcinowska, w omówieniu *Inny. Eseje o spotkaniu – czy Tischner wciąż ten sam?*, w którym podejmuje refleksję nad książką

Józefa Tischnera *Inny. Eseje o spotkaniu* oraz Szymon Dąbrowski, w recenzji *Spór do dziś aktualny* komentuje publikację Marka Jawora *W stronę egzystencjalnego oblicza filozofii. Spór Józefa Tischnera z tomizmem*. Czwarta z recenzji – *Po co recenzji tytuł?* – napisana została przez Joannę Janicką. Jest to omówienie książki Ewy Bieńkowskiej, *Po co filozofowi religia. Stanisław Brzozowski, Leszek Kołakowski*.

Numer zamyka *Sprawozdanie z działalności Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego za rok 2020*, przygotowane przez Zbyszka Dymarskiego i Marię Urbańską-Bożek.

W roku 2020 Członkowie Zarządu PTFT oraz Rady Redakcji „Karto-Teki Gdańskiej" zdecydowali o utworzeniu anglojęzycznej wersji strony internetowej półrocznika. Strona działa od sierpnia pod adresem: http://karto-teka.ptft.pl/en/ethics.html.

W bieżącym roku minęła 50. rocznica śmierci Romana Witolda Ingardena (1893–1970) – wybitnego polskiego fenomenologa, ucznia Edmunda Husserla. W uznaniu zasług uczonego, Sejm Rzeczypospolitej Polskiej uchwalił rok 2020, rokiem Romana Ingardena. To ostatnie wydarzenie stało się znakomitą okazją do wydania, m. in. pod patronatem medialnym Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego, drugiej części dwutomowej biografii autora *Sporu o istnienie świata – „Jestem filozofem świata" (Κόσμου φιλόσοφός εἰμι). Roman Witold Ingarden (1893–1970). Część druga: lata 1939–1970*, autorstwa Radosława Kuliniak i Mariusza Pandury, oraz *Roman Witold Ingarden we Wrocławiu. Zapomniana historia Uniwersytetu Wrocławskiego z 1945 roku*, jak i *Lwowskie Seminarium Arystotelesowskie. Roman Witold Ingarden z lat 1937–1938* również autorstwa profesorów Kuliniaka i Pandury. Wszystkie trzy tomy ukazały się nakładem Wydawnictwa Marek Derewiecki.

Poza wyżej wymienionymi publikacjami PTFT objęło patronatem również inne książki Wydawnictwa Marek Derewiecki: Mikaël Nichanian, *Zniszczyć Ormian. Historia ludobójstwa*, tłum. Piotr Rak; Włodzimierz (Wladimir) Herman, *Polska – Dania. Na pograniczu dwóch kultur. Z notatnika i wspomnień reżysera*, słowo wstępne Karol Toeplitz i Maria Urbańska-Bożek; Włodzimierz Galewicz, *Studia z klasycznej etyki greckiej*; Gilbert Dahan, *Intelektualiści chrześcijańscy wobec Żydów w średniowieczu*, tłum. Krystyna Antkowiak, red. nauk. i indeksy Maria Urbańska-Bożek oraz Paul Tillich, *Teologia kultury*, tłum. Jacek Aleksander Prokopski i Nadija Łomanowa-Barańska, przedmowa Marcin Hintz, wstęp i kom. Jacek Aleksander Prokopski.

Bardziej szczegółowo z wszystkimi wydarzeniami organizowanymi przez Towarzystwo zapoznać się można na stronach: www.ptft.pl oraz: https://www.facebook.com/PomorskieTowarzystwoFilozoficzno-Teologiczne.