



D Z I E Ł O N I E D O K O Ń C Z O N E

Polskie Towarzystwo Filozoficzne

REDACJA
BARBARA MARKIEWICZ
JACEK JULIUSZ JADACKI

PRÓG ISTNIENIA

PRÓG ISTNIENIA . DZIEŁO NIE DOKOŃCZONE

"Przebiegiem i tem Pręga zainteresowałem jednym i tym, od chwili do chwili i choćby tylko w odrobinie narodził, wzrosnął i wspomnieli, wywołanych tą leknią."

Barbara Markiewicz-Przybyłowska

"Uważam tę książkę za bardzo ważną. Odbiorca sprawdzi na pewno, że to jest powieść, a nie powieść, jak powieść, ale jednak."

Brigitte Jacobowitz

"To jest i wspaniała książka. Dobrze, że się znalazła."

Henryk Markowski

"Przebiegiem i tem Pręga zainteresowałem jednym i tym, od chwili do chwili i choćby tylko w odrobinie narodził, wzrosnął i wspomnieli, wywołanych tą leknią. Wypowiedziałem też, że to jest powieść, a nie powieść, jak powieść, ale jednak."

Zdzisław Ankiel

"Jest to piękna i ciekawa książka. Dobrze, że się znalazła. Wspaniale, że to jest powieść, a nie powieść, jak powieść, ale jednak."

Andrzej Nowicki

"Przebiegiem i tem Pręga zainteresowałem jednym i tym, od chwili do chwili i choćby tylko w odrobinie narodził, wzrosnął i wspomnieli, wywołanych tą leknią."

Zdzisław Ankiel

"Nie jest to leknią, ale jednak, lecz raczej to powieść, a nie powieść, jak powieść, ale jednak."

Jadwiga Strężyła

"Z wielką zainteresowaniem przeczytałem i tem Pręga zainteresowałem jednym i tym, od chwili do chwili i choćby tylko w odrobinie narodził, wzrosnął i wspomnieli, wywołanych tą leknią."

Alfred Dybowski

"Książka jest przygotowana bardzo starannie i precyzyjnie. Wspaniale, że to jest powieść, a nie powieść, jak powieść, ale jednak."

Janina Krawiec

"Wspaniale, że to jest powieść, a nie powieść, jak powieść, ale jednak."

Krzysztof Zdzisław Ankiel

WYDAWCA: WYDZIAŁ FILOZOFII I SOCJOLOGII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
ZAKŁAD WYDAWNICZY

ISBN 83-901394-6-7

PRÓG ISTNIENIA

— * * —

DZIEŁO NIE DOKOŃCZONE

REDAKCJA NAUKOWA

JĄCEK J. JADACKI i BARBARA MARKIEWICZ

*In memoriam philosophorum Polonorum
qui in Insurrectione Varsaviensi
interfecti sunt*

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
WARSZAWA 1996

PRÓG ISTNIENIA. DZIEŁO NIE DOKOŃCZONE

Wybór tekstów pod redakcją naukową
Jacka J. Jadackiego i Barbary Markiewicz

Niniejszy wybór stanowi kontynuację tomu
PRÓG ISTNIENIA. ZEGESMATYKOWANE POBLENIE
(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 1995)

Redaktor: Jacek J. Jadacki

Projekt okładki: Agnieszka Tratkiewicz-Nawrocka

Na okładce wykorzystano zdjęcie ze zbiorów Muzeum Powstania Warszawskiego

Fotografie pochodzą ze zbiorów Jacka J. Jadackiego

Opracowanie komputerowe: AGENCJA **kanon**

00-370 Warszawa, Jaracza 10/5, tel. (22) 625 29 08, 635 59 60, fax (22) 612 47 17

KSIĄŻKA CZĘŚCIOWO FINANSOWANA Z DOTACJI
KOMITETU BADAŃ NAUKOWYCH
w ramach grantu pt.: *Najnowsza historia filozofii polskiej*
przez przyznanie dotacji przez Towarzystwo Filozoficzne

Wydawcy składają serdeczne podziękowania
JE KS. PROF. BRONISŁAWOWI DEMBOWSKIEMU,
BISKUPOWI WŁOCŁAWSKIEMU
za wsparcie, bez którego ten tom nie mógłby się ukazać.

Copyright by Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 1996

ISBN 83-901304-6-7

SPIS TREŚCI

LOSY

- Krzysztof Tatarkiewicz, *Trochę wspomnień, trochę refleksji* 5

Z PISM

- Jan Gralcwski, *Manierizm współczesności, O sztuce* ("Plastyka i poezja"), "Geografia artystyczna"), *Światopoglądy i ludzie* ("Demokracja i totalizm", "Partie polityczne", "Perspektywy") 27
- Danuta Krzeszewska, *Założenia filozoficzne Aldousa Huxleya* 61
- Jan Łempicki, *Dylematy współczesnej historiografii* ("Aktywność versus charakter", "Sens versus ekspresja", "Dramat versus portret", "Strukturalizacja versus periodyzacja"), *Potrzeba arystu* 65
- Bolesław Miciński, *Czy świat istnieje, O «deformacji» rzeczywistości w sztuce, Notatki o natężeniu, Fragmenty filozoficzne* ("Logika i filozofia", "Krytyka psychoanalizy", "Styl filozoficzny") 85
- Mieczysław Milbrandt, *Nauka i Światopogląd* ("Zdziwienie [Arystoteles i Kaznodzieja Salomonowy]", "Obrona myśli", "Niebezpieczeństwo teorii naukowych", "Mody intelektualne", "Religia i kultura"), *Świat* ("Niepewność wiedzy", "Istnienie [Filozofia metodycznego wątpienia]", "Co to jest czas?", "Czas, przestrzeń i cztery wymiary", "Ziemia i wszechświat", "Śmierć wszechświata"), *Życie ludzkie* ("Potrójne życie", "O powagę życia", "O zaufanie do człowieka", "Odwaga szczęścia [Pierścień Polikratesa]", "Wolność jednostki [Faszizm a wolność]", "Człowiek – istota nieznana", "Wiedza o człowieku"), *Poznanwanie dzieła literackiego* 101
- Jan Mosdorf, *Świat, twórczość i naród* ("Upadek materializmu", "Materia i duch", "Wartość tradycji") 155
- Jan Salamucha, *Logika i filozofia. Listy do Józefa M. Bocheńskiego* 169
- Jan Stwecló, *Istota egoizmu i jego przejawy, Ze studiów perypatetyckich* ("ΠΙΡΑΞΙΣ i ΠΟΙΗΣΙΣ w Etyce Nikomachejskiej", "Rozumowanie praktyczne i prawda praktyczna u Arystotelesa") 199
- Alicja Szebekowa, *Poglądy etyczne Stefana Żeromskiego* 233
- Michał Wasilewski, *Ze studiów nad racjonalizmem XVII wieku* ("Kartezjusz i Malebranche", "Dowody istnienia Boga u Malebranche'a") 237

DODATEK

- Ryszard Jadczyk, *Wileńskie Towarzystwo Filozoficzne w latach 1939-1945* 255

Posłowie

263

LOS Y

TROCHE WSPOMNIENI, TROCHE REFLEKSJI

W większości pomieszczeń we dworze w Radoryżu, począwszy od 9 września 1939 roku, meble były poodsuwane pod ściany, a na podłodze była rozestana słoma, na której pokotem leżeli ludzie – ludzie, którzy na apel płk. Romana Umiasztowskiego wyszli z Warszawy. Ktoś nagle wezwał mego Ojca, Władysława Tatariewicza. W drzwiach pokoju, zwanego bawiałym, stały dwie zakurzone, czarne zjawy: dr (nie wiem, czy był już wtedy docentem) Bolesław Sobociński i doc. Bohdan Kieszkowski.

Radoryż (dawny powiat łukowski, majątek teściowej mego Ojca, którym, w praktyce, zarządzała moja Matka) jest odległy w linii powietrznej od środka Warszawy o około 75 km, natomiast różnymi drogami jest od granic miasta kilometrów mniej więcej 75-90. Fala ludzi, którzy opuścili Warszawę na apel płk. Umiasztowskiego 7 września zaczęła docierać do Radoryża 8 września (piątek) wieczorem, 9 września drogą ze wsi Wielgolas (którą normalnie przejeżdżały dwa wozy dziennie) szli ludzie niemal równie gęsto jak na miejskim chodniku. W tej właśnie fali zjawili się w Radoryżu idący razem dr Sobociński i doc. Kieszkowski.

Nie pamiętam dobrze wyglądu Kieszkowskiego, ale strój Sobocińskiego rzucił się w oczy. Ubrał się mianowicie *zawsze* w czarny garnitur z kamizelką, w białą koszulę z *twor-dym kołnierzykiem* i w *melonik*. Już przed 1939 takie ubranie stosowane było jedynie przy uroczystych okazjach, i na ulicach – w zasadzie – się go nie widywało. A tymczasem Sobociński ruszył – wzbudzając raczej sensację – tak odziany (i w czarnej marynarce) na wojenną wędrowkę po kraju... Miał też w ręku parasol. Może temu właśnie strojowi będzie (pośrednio) zawdzięczał Sobociński – jak to dalej opiszę – możliwość wyjazdu na Zachód. Obaj z Kieszkowskim wyspali się na słomie i zniknęli następnego (też słonecznego) dnia.

Pamięć zawiódła Ojca (Innocentego) Józefa-Marię Bocheńskiego – nie spotkał on, jak to opisuje w swych *Wspomnieniach*, mego Ojca na drogach polskiego, wrześniowego exodusu. Rodzice spędzili bowiem cały czas działań wojennych (od ostatnich dni sierpnia do połowy października 1939 roku) w Radoryżu.

W jedną z pierwszych niedziel września (a więc prawie na pewno była to niedziela 10 września) pojechaliśmy do kościoła parafialnego w Radoryżu Kościelnym. Mszę odprawił O. Innocenty. Nie wiem, czy mój Ojciec wiedział, że tak będzie, ani nawet – czy wiedział, że O. Bocheński jest w Radoryżu Kościelnym. Po mszy odbyła się na cmentarzu kościelnym dłuższa rozmowa. Na cmentarzu, bowiem plebania aż kipiała od uchodźców.

Nie pamiętam, jak był wtedy O. Bocheński ubrany. Ponieważ w czasie mszy parę razy zasłaniał głowę kapturem, był więc może w hablicie. Natomiast nie był wtedy jeszcze

bosy – na nogach miał buty, a raczej sznurowane buciory, w których w okolicy małych palców były wycięte parocentymetrowej średnicy otwory. Mówił, że dzięki temu szewskiemu zabiegowi może w dalszym ciągu pokonywać pieszo duże odległości.

Michał Wasilewski był podobno zapamiętałym turystą. Poszedł więc na wojnę lepiej wyekwipowany niż kawalerzysta O. Bocheński. Między innymi miał ze sobą plecak. Podobno ów plecak stał się bezpośrednią przyczyną jego śmierci. Mianowicie, kiedy, z towarzyszami, dostał się na Podolu pod ostrzał (nie wiem już czyj), to wprawdzie padł na ziemię, ale nie na brzuch – tylko na plecy. Z powodu wypchanego plecaka na którym leżał, nie ukryły go przed kulami nierówności gruntu...

Chciałbym choć z grubsza zachować układ chronologiczny wspomnień, dlatego przejdę do następnego roku 1940. Zimą – tak bardzo ostrą zimą – 1939/40 spędziliśmy w Warszawie. Ja miałem wtedy pierwszą okazję, by kontaktować się z filozofami. Po zamknięciu przez Niemców szkół (około połowy listopada 1939 roku) Bolesław Gawecki zaproponował Ojcu zorganizowanie dla dzieci pracowników wyższych szkół kompletów licealnych, na których by uczyli ich ojrowie, każdy w zakresie własnej specjalności. Mimo dość zaawansowanych prac organizacyjnych, wobec ruszenia tajnych kompletów, projekt ten nie został zrealizowany. Zacząłem natomiast chodzić na tajne komplety Liceum Batorego, obejmujące całokształt programu I klasy – poza fizyką i matematyką. Natomiast z tych przedmiotów uczęszczałem na lekcje, których udzielał swemu synowi (a memu zarówno równoletkowi, jak i imiennikowi) prof. Czesław Znamierowski. To on – dość paradoksalnie – zrobił ze mnie matematyka.

Prof. Znamierowski (dawny znajomy i kolega ze studiów mego Ojca) był wysiedlony przez Niemców z Poznania, zaraz na początku wojny. Przez Warszawę przewinęła się wtedy, też wysiedlona z Poznania, żona Floriana Znanieckiego z córką Helą – późniejszym profesorem jednego z uniwersytetów w Chicago (sam prof. Znaniecki przebywał wtedy w USA). Mimo, iż była obywatelką amerykańską (nb. była -arianką-, to znaczy członkinią First Unitarian Church of America), Niemcy nie pozwolili jej zabrać ze sobą wszystkich bagaży, jakie przygotowała na wypadek wysiedlenia (zdaje się, że w Poznaniu została właśnie walizka z najcenniejszą zawartością).

Jest rzeczą zaskakującą, jak szybko po zakończeniu działań wojennych ruszył zarówno cywilny, jak i wojskowy ruch oporu. Pewne działania najwyższych władz wojskowych rozpoczęły się już na przełomie września i października, ale szersza wojskowa działalność zaistniała dopiero na przełomie 1939 i 1940 roku. Natomiast cywilny ruch oporu skupiający się głównie na dwóch obszarach działalności, a mianowicie na tajnym nauczaniu i na pomocy osobom politycznie (policyjnie) lub ekonomicznie zagrożonym, ruszył w pełni, pod niemiecką okupacją, już w listopadzie. Pewną rolę – być może – odegrał fakt, że przez lata zaborów Polacy nawykli do konspiracji i poprzednia cywilna konspiracja działała jeszcze 20 czy 25 lat wcześniej, a starsi ludzie, którzy w niej uczestniczyli, znali metody, jakie

należało stosować. O obu typach tych akcji będzie wielokrotnie mowa niżej. Warto przypomnieć, że wobec precedensu jakim było zaarrestowanie profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego, od razu wiadano, że nad tajnym nauczaniem będzie wisiała groźba niemieckich represji. A narażano się w przeświadczeniu, że po wojnie Polsce będą potrzebni ludzie wykształceni.

Wczesną wiosną pojechaliśmy, specjalnie przybyłymi końmi, do Radoryża (jazda trwała kilkanaście godzin). Jechaliśmy wozem, gdyż konie przywoziły sporo żywności, a i my mieliśmy sporo bagaży do zabrania ze sobą. Chyba w końcu czerwca zjawił się w Radoryżu zaproszony przez Ojca Jan Gralewski. Był w Radoryżu dość długo. Można było z nim prowadzić interesujące rozmowy o sztuce, acz (jak to dziś widzę) jego znajomość malarstwa (mimo wyjazdów za granicę) była raczej oparta na lekturze podręczników, niż na własnych obserwacjach w muzeach.

We trzech, Gralewski, ja i jeden z moich szkolnych kolegów (przebywający wtedy też w Radoryżu), pojechaliśmy w końcu lipca na imieniny jednej z moich kuzynek do odległego o 13 czy 14 km Jeleńca. W Jeleńcu było wtedy (jak we wszystkich dworach podlaskich, a – chyba – nawet wszystkich wówczas jeszcze istniejących) pełno ludzi. Przez Jeleniec przewinęło się w czasie Wojny kilka pisarek. Właśnie wtedy była tam Pola Gojawczyńska i jej córka Wanda. Ówczesnym narzeczonym Wandy (po wojnie wyszła za nią za pęk Stanisława Nadzina), był właśnie Jan Gralewski. W rozmowie z panią Gojawczyńską powiedział on, że Wanda jest jej największym arcydziełem. Nie wiem jak to przyjęła jego niedoszła teściowa... Kiedy całe popołudnie młodzież bawiła się wspólnie, Gralewski z narzeczoną snuli się po dworskim parku.

Impreza trwała długo i wyruszyliśmy bryczką z powrotem, już po ciemku. Noc była zresztą jasna, rozświetlona księżycem. Wtedy (lato 1940 roku) można jeszcze było poruszać się nocą – przynajmniej na Podlasiu – nieomal równie bezpiecznie jak przed Wojną. W czasie prawie półtoragodzinnej drogi powrotnej Gralewski długo opowiadał nam o Paryżu, skąd wrócił tuż przed wybuchem Wojny. Pamiętam, że gdy przejeżdżaliśmy koło zabudowań majątku Krzywda zaczął śpiewać jakieś francuskie, przedwojenne piosenki z *Montmartre' u* czy *Montparnasse' u*.

Z Gralewskim zacząłem mieć częstsze kontakty rok czy półtora roku później. Rodzice zamierzali uczyć mnie najpierw francuskiego i angielskiego, a dopiero później języka niemieckiego. Tymczasem z pewnych ubocznych przyczyn wynikło, iż najpierw uczyłem się po niemiecku, a potem po francusku. W czasie Wojny stawało się coraz bardziej oczywiste, że po Wojnie ważnym językiem będzie angielski (acz wtedy nikt jeszcze nie przypuszczał, że stanie się on właściwie jedynym językiem międzynarodowym). Dlatego miałem się zacząć uczyć angielskiego. Moim pierwszym nauczycielem został właśnie Gralewski.

Moja nauka angielskiego postępowała jednak bardzo powoli. Z jednej strony ja miałem mało czasu, uczęszczał na tajne komplety matematyczne Uniwersytetu Warszawskiego, jak i do legalnego liceum chemicznego (przy ul. Hożej), a z drugiej stro-

ny Gralewski zniknął na długie miesiące z Warszawy. Teraz wiemy, że działał jako kurier. Sam tłumaczył, że jest kuniwojażerem. Raz nawet przyniósł duże, składane na pół etui, w którym do granatowego atlasu były poprzypinane różne tandetne, wręcz «jarmarcznie» błyskotki: broszki, kolczyki, pierścionki *etc.* Nie wiem, czy owo etui służyło rzeczywiście Gralewskiemu jako kuniwojażerowi do pracy, czy też miało być tylko (tak często spotykanym w czasie Wojny) rekwizytem potrzebnym przy próbie chronienia się w razie jakiegoś legitymowania czy rewizji w czasie podróży.

W jakimś momencie sporo osób w Warszawie dostało *faire-part* ślubu Alicji Iwańskiej z Gralewskim. Pewnie żaden jego egzemplarz nie ocalał. Było podłużne, złożone na pół, na niebieskim kartoniku z rysunkami i z dość przewrotnym «regulaminem», który miał w tym związku obowiązywać. Ludzie różnie je oceniali; wprawdzie jedni czytając je śmiali się serdecznie, ale inni uważali je za rzecz niepoważną, lub wręcz byli nim zgorzeleni (co prawda istnieje konwencja, że zawiadomienia o ślubie mają być zredagowane bardzo na serio, ale właściwie nie ma powodów, żeby tej konwencji nie zmienić).

Kiedyś poszedłem na Kanonję 10, na poniedziałkowe seminarium Ojca, odbywające się wtedy właśnie w mieszkaniu państwa Gralewskich i «wypstrykałem» co najmniej jedną rolę 36-klatkowego filmu. Były tam fotografie zbiorowe (też i na balkonie) i były indywidualne portrety. Niestety, przepadły mi nie tylko odbitki, ale i negatywy. Dawno już temu, w parę lat po Wojnie, ktoś pokazał mi jednak parę odbitek z tych zdjęć – niestety, nie pamiętam, kto to był. Może ocalały one do dziś dnia i kiedyś jeszcze wypłyną jako dokumentacja tamtych czasów?

Katastrofa w Gibraltarze liberatora wiozącego gen. Władysława Sikorskiego nastąpiła w niedzielę 4 lipca 1943 roku, nieco przed północą. Wczesnym rankiem 5 lipca wiedział już o niej Rząd Polski w Londynie. Wiadomości – mimo wszystko – szybko docierały wtedy do Warszawy. W tym samym dniu późniejszym popołudniem dowiedziałem się o niej (nie pamiętam już od kogo). Był to poniedziałek i gdy wróciłem do naszego ówczesnego mieszkania na Prezydenckiej 4, właśnie skończyło się seminarium Ojca. Odbywało się ono tego dnia na drugim piętrze, w gabinecie Ojca. Wpadłem tam jak burza i od razu zakomunikowałem tragiczną wiadomość. Potem Ojciec miał do mnie pretensję, że nie przywitałem się wtedy jak należy – trochę tylko usprawiedliwiał mnie wagą tragicznej wiadomości.

Wedle pierwszych wiadomości, wraz z gen. Sikorskim w Gibraltarze zginęła jego córka i parę osób z jego świty, wśród nich jakiś «pułkownik Gralewski». Znacznie później, ale nie wiem już kiedy, wyjaśniło się, że ten Gralewski to wcale nie był jakiś pułkownik, tylko dr Gralewski – prawdopodobnie uważano, że w świecie Sikorskiego nie mogło być osób niższych rangą niż pułkownik...

Jeszcze później usłyszałem, że po przylocie gen. Sikorskiego do Gibraltaru przedstawiono mu – jako pewnego rodzaju sensację – świeżo przybyłego z kraju kuriera. Ostatnie zdjęcie gen. Sikorskiego za jego życia było zrobione 4 lipca po południu przy okazji jego spotkania ze zwolnionymi więźniami obozu Miranda del Ebro – nie zdołałem się na nim dopatrzeć Gralewskiego. Zresztą – podobno – Gralewski znał osobiście gen. Sikorskiego (z różnych powodów jest to bardzo prawdopodobne), dlatego (przy tej czy innej okazji) miała wywiązać się ich rozmowa i gen. Sikorski zaproponował Gralewskiemu, by

zamiast czekać na okazję, poleciał z nim do Londynu. A w czasie drogi kurier będzie mógł opowiedzieć najnowsze wiadomości z kraju – zarówno oficjalne, jak też i prywatne spostrzeżenia i plotki...

Jesień 1940 spędziłem w Warszawie, ale od Bożego Narodzenia byłem w Radoryżu, gdzie przygotowywałem się samodzielnie do zdania egzaminów z II klasy liceum i następującej po nim matury. Mając wiele czasu uczyłem się historii, fizyki i chemii z podręczników uniwersyteckich; z matematyki zamiast przerabiać kurs geometrii uczyłem się rachunku różniczkowego i całkowego. Korzystając z obficie zaopatrzonej biblioteki radoryskiej dużo czytałem (głównie powieściopisarzy XIX-wiecznych, dobrze w tej bibliotece reprezentowanych). Miałem tylko kłopoty z podręcznikiem do nauki biologii – dlatego zdecydowałem się zdawać nie z zakresu liceum przyrodniczego lecz matematyczno-fizycznego.

Ojciec, po skończeniu wykładów zarówno na tajnym Uniwersytecie Warszawskim, jak i na Uniwersytecie Ziemi Zachodnich przyjechał, prawdopodobnie w czerwcu, do Radoryża. Przegzaminował mnie osobiście z historii starożytnej, ale uznał moją naukę – jak się wyraził – "za zbyt luksusową". Rozumiał przez to, że nie tylko nie zdąży zdać matury w terminie, to jest w czerwcu – o tym nie mogło być już wtedy mowy – ale że w ogóle przeciągnę naukę o rok. Jak się później okazało, chodząc od września znowu do (legalnego) liceum chemicznego wszystkie egzaminy z I i II klasy liceum zdałem na jesieni (acz z pewnymi kłopotami z ... matematyki), a maturę (już, czy też dopiero...) w styczniu i lutym 1942.

Niedługo potem przyjechali do Radoryża Ludwik Kasiński i Mieczysław Milbrandt. Zrobiłem im zdjęcie (na – nie istniejącym już teraz – tarasie przed biblioteką) zaraz po przyjeździe – byli jeszcze z walizkami w rękach. Dysponuję dziś jeszcze tym zdjęciem, gdyż już po Wojnie ktoś zwrócił mi jego odbitkę. Kasiński – jak przystało na potomka rodziny, w której większość mężczyzn od paru pokoleń kończyła farmację i miała aptekę (wyjątkowo, ojciec Ludwika, wprawdzie był mgr. farmacji, ale miał nie aptekę tylko wytwórnię kefiru, który sprzedawał w dwóch sklepach: przy ul. Szpitalnej i przy ul. Foksal) przywiózł ze sobą, dosłownie, pół walizki leków. Sam leki te zażywał garściami, ale i też innych nimi ratował (na przykład dał komuś ciężko choremu wielką ówczesną nowość, a mianowicie jakiś sulfamid). W Radoryżu przebywał niezbyt długo.

Natomiast Milbrandt pozostał u nas znacznie dłużej. Miał – w intencji mego Ojca – przyspieszyć moje przygotowywanie się do matury. Ponieważ jednak głównym moim problemem była biologia, w zakresie której był on zupełnie niekompetentny, więc jego pomoc była raczej symboliczna. Ograniczyła się do jednej wizyty w moim pokoiku na pięterku i przedstawienia zgromadzonych tam przede mnie (z różnych źródeł) ksiązek i podręczników. Mieliśmy też ponadto kilka rozmów (ale były to tylko luźne, nieformalne rozmowy) na temat poszczególnych rozdziałów podręcznika licealnego *Prolegomeny filozofii* Gaweckiego. W podręczniku tym spotkałem się pierwszy raz z – wprawdzie bardzo elementarnym – wykładem logiki. Bardziej filozoficznych rozmów z Milbrandtem raczej nie prowadziłem: byłem na to i za młody, i za mało dojrzały. Uderzyła mnie tylko teza Milbrandta, że filozofia powstała ze zdziwienia – dopiero znacznie później dowiedziałem się o jej historycznych korzeniach.

Ojciec bardzo wysoko cenił Milbrandta. Parokrotnie mi powtarzał (już po Powstaniu), że zawsze uważał go za swego następcę na katedrze. Milbrandt był człowiekiem bardzo inteligentnym i szybko wzbudzającym sympatię. Dlatego też cieszył się dość powszechnym uznaniem. Ale byli i tacy, którzy uważali, że jego poglądy i referaty są niejasne, jeszcze bardziej mętne niż dzieła jego mistrza, Martina Heideggera. Ponieważ spuścizna ściśle naukowa Milbrandta w zasadzie przepadła, więc trudno teraz orzec, kto miał rację.

W Radoryżu w 1940 i 1941 roku wszyscy rozczytywali się w dwutomowej książce Jana Mosdorfa *Wczoraj i jutro* (2 tomy, Warszawa 1938). Nie wiem, czy znalazła się w radoryjskiej bibliotece już przed Wojną, czy też ktoś ją przywiózł dopiero po jej wybuchu. Dużo o niej – lub raczej z nią dyskutowano. Dużo jej też było co najmniej dyskusyjnych, ale była pisana tak, że należało ją brać na serio i znajdować argumenty przeciwko zawartym w niej teoriom. Ktoś (czy aby nie Kasinowski?) przywiózł też podobną, ideologiczno-publicystyczną książkę, a mianowicie «dzieło» Józefa Giertycha (tytułu nie pamiętam). Reprezentował on mniej więcej takie samo stanowisko ideologiczne co Mosdorf, ale tezy książki wzbudzały protest; często – zresztą – były w oczywisty sposób fałszywe. Na tym tle książka Mosdorfa jeszcze zyskiwała.

Z wielkim opóźnieniem dotarła do Polski wiadomość o śmierci Bolesława Micińskiego. I niemal równocześnie po Warszawie zaczął krążyć powielony we Francji tekst trzech jego esejów. Nie wiem jaką drogą dostał się on spod Grenobli do Warszawy. Jednym z tych esejów był "Portret Kanta".

Do Radoryża Rodzice w czasie Wojny zapraszali różne osoby. Jedne się ukrywały, inne należało odkarmić po warszawskiej diecie, jeszcze innym, po prostu, Rodzice chcieli dać wychnienie po warszawskim, stałym napięciu. Wprawdzie w Radoryżu – jak w całej Generalnej Gubernii – w każdej chwili można było spodziewać się jakiejś rewizji czy innego najazdu Niemców, to jednak była to tylko potencjalna groźba. Rzecz zmieniła się dopiero w ciągu 1943 roku, i aż do tej daty można było traktować Radoryż jako wymarzone (oczywiście tylko jako «wymarzone pod okupacją») miejsce «urlopowe». Dlatego w ciągu 2 czy 3 lat przez Radoryż przewinęło się aż kilkadziesiąt osób. Byli wśród nich zarówno członkowie bliższej i dalszej rodziny, byli (jak już wspominałem) uczniowie Ojca, byli moi przedwojenni koledzy szkolni, wreszcie bywali różni «ukrywający się».

Akcje pomocy – udane, lub też czasem, niestety, nieudane – były prowadzone na wielką skalę w całym GG. Prowadzili je wszyscy, którzy mieli jakiegoś możliwości udzielania pomocy. A największe możliwości miały właśnie dwory (oczywiście te, które wtedy jeszcze istniały i których Niemcy nie wzięli na tzw. popularnie «Liegenschaft», to znaczy takie, które nie miały niemieckich zarządców komisarycznych). Po Wojnie – ze zrozumiałych powodów – pisano o tym mało, a raczej w ogóle o tym *explicite* nie pisano.

Na przykład, w Radoryżu (korzystając z wielkości dworu) zorganizowano «schronisko» dla uchodźców z Poznańskiego. A raczej nie tyle dla uchodźców, bo nie uszli z wła-

snej woli, ile – jak sami o sobie mówili – dla «wypędków». Bywało ich do 30 osób, a na ich utrzymanie składały się (w naturze) okoliczne dwory.

Wiem, że Ojciec pomagał różnym osobom, wysyłając je poza Warszawę – nie tylko do Radoryża. Na przykład udało mu się umieścić jednego z uczniów (żydowskiego pochodzenia) w Przeworsku, jako nauczyciela któregoś z młodych Lubomirskich.

Jedną z osób, które moja Matka zapraszała do Radoryża, była jej przyjaciółka, pani Janina Askenazowa (wdowa po zmarłym w 1935 roku prof. Szymonie Askenazym). Należała ona do dalszych przyjaciół mej Matki, ale w czasie wojny ta znajomość uległa zacieśnieniu. Gdy jej sytuacja w Warszawie stała się (jak się ona sama skarżyła) niezbyt pewna, moja Matka zaprosiła ją (z dorosłą córką) do Radoryża. Pani Askenazy początkowo chętnie zgodziła się na ten wyjazd. Ale nieomal w ostatniej chwili zrezygnowała z niego, podając dość wątpliwy kontrargument.

Był on tak charakterystyczny, że warto go tu może przytoczyć. Mianowicie kiedyś wcześniej, przy jakiejś innej okazji, moja Matka wspomniała pani Askenazowej, że w Radoryżu poprzedniej wojennej jesieni kopali kartofle Żydzi z Żelechowa. Płacono im – mimo bardzo surowych niemieckich zakazów – w naturze, to znaczy w tym wypadku kartoflami. Było to – oczywiście – w ich sytuacji bardzo korzystne. Otóż pani Askenazy obawiała się, że zostanie przez tych ubogich Żydów rozpoznana i zadenuncjowana Niemcom, jako nie nosząca opaski z gwiazdą Dawida. Pani Askenazy wraz ze swą matką posiadały wielką fabrykę tekstylną w Łodzi (chyba była to przędzalnia). I jej reakcja była charakterystyczną obawą wielkiej burżuazji żydowskiej przed żydowskim proletariatem, obawy na ogół nie zauważanej przez Polaków.

Warto może wspomnieć, że matka pani Askenazy, stara pani Tykociner, w czasie Wojny oddana była do jakiegoś domu starców (chyba zakonnego) poza Warszawą, miała w nim (dzięki posiadanym pieniądзом) dobre warunki i bez kłopotów przeżyła wojnę, by umrzeć dopiero koło 1950 roku.

Na nic nie zdały się perswazje mej Matki, że kopanie kartofli trwa co roku tylko kilkanaście dni (nó, Żydzi uczestniczyli w nim chyba tylko dwa razy), że dwór w Radoryżu jest na uboczu, że można z niego wychodzić na spacer tylko przekraczając drogę (bez konieczności chodzenia nią). Wreszcie, że zginie tam z oczu wśród licznych wspomnianych już wyżej «wypędków». Ponieważ obie panie Askenazy miały bardzo wyraźny typ semicki (Niemcy byli zresztą bardzo mało na to uwarżliwi), więc wśród «wypędków» puszczono wiadomość, że przyjadą ormiańskiego pochodzenia matka z córką.

Osobiście myślę, że naprawdę odmowa wyjazdu do Radoryża miała całkiem inne podłoże. Pani Askenazy dysponowała wtedy jeszcze dużymi środkami pieniężnymi i mogła z córką wyjechać gdziekolwiek bądź indziej na wieś. Ale świadomie – lub może tylko podświadomie – bała się wsi. Trudno jest przeciętnemu Polakowi (nawet teraz, po intensywnej urbanizacji Polski w ciągu ostatniego półwiecza) wyobrazić sobie, że pani Askenazy nigdy, nigdy w ciągu całego swego życia, nie była na wsi. Krążyła między dużymi miastami (swą rodzinną Łodzią, Warszawą), a zurbanizowanymi uzdrowiskami (jak Zakopane czy Vichy) i wieś była dla niej czymś nieznanym, obcym, a nawet groźnym.

Parę tygodni później pani Askenazy została zadenuncjowana i niemal od razu, wraz z córką, rozstrzelana. Nie wiem, kto dotarł do ich ciał i podobno pochował, ale nie na

żydowskim ementarzu w grobie prof. Askenazego, lecz na katolickich Powązkach pod ich fałszywym nazwiskiem (nazwisko to znam, ale nie pamiętam go już – zresztą pewnie ten grób od dawna już nie istnieje). AK, która miała swoje wtyczki w różnych komisariatach policji, stwierdziła, że denuncjatorem był dozorca (czy może palacz) handlujący węglem i koksem w jednej ze spółdzielni przy al. Niepodległości. Odpowiedni sąd AK wydał wyrok i w parę tygodni po śmierci pań Askenazy donosiciel sam zginął. Zostały się po nim duże plamy krwi na ul. Wawelskiej, na krótkim odcinku między al. Niepodległości, a ul. Sędziowską. Pamiętam, że trwały tam długo (pogoda była sucha) jako swoiste ostrzeżenie dla tych, którzy chcieliby denuncjować. Warto, ze względu na stawiane teraz niekiedy AK zarzuty, przypomnieć tę sprawę. Nie była ona czymś wyjątkowym, a próby (często skuteczne) takich egzekucji następowały zawsze, jeśli tylko udało się zidentyfikować denuncjatora. W obszernej książce Krzysztofa Dunin-Wąsowicza *Warszawa w latach 1939-1945* (Warszawa 1984, s. 408) takim wyrokiem AK są poświęcone tylko dwa zdania (w jednym z nich, na s. 106, mówi się, że takich wyroków było kilkadziesiąt) – warto by rzecz bliżej zbadać. Niestety, takie odwety ofiarom tych denuncjatorów (a w szczególności paniom Askenazy) życia już nie wracały.

Mniej więcej w połowie okresu wojennego najbardziej znanym kaznodzieją warszawskim był ks. Nowakowski. Dużo ludzi specjalnie dla niego chodziło do kościoła Zbawiciela. Po zaarrestowaniu ks. Nowakowskiego jego następcą poniekąd został ks. prof. Jan Salamucha. W niedzielę do kościoła św. Jakuba na pl. Narutowicza na mszę z kazaniem ks. Salamuchy (o godzinie 11) chodzono jeszcze może liczniej (przynajmniej jeśli chodzi o inteligencję) niż przedtem na kazania ks. Nowakowskiego. Jego kazania jednak mniej niż kazania ks. Nowakowskiego dotyczyły problemów, które wtedy ludzi nurtowały. Były, zresztą, mocno przeintelektualizowane i nie bardzo podobały się tak zwanym «prostym ludziom». Był to chyba jedyny okres w historii katolickiej Polski, kiedy – przynajmniej w pewnych kręgach – przy okazjach towarzyskich, dyskutowano na temat ostatnio wygłoszonych kazań (jak to robiono stałe w kalwińskiej Genewie).

W końcu czerwca 1943 (a może to było dopiero w 1944 roku?) odbyły się imieniny Ojca. Przyszło kilkadziesiąt osób, była piękna słoneczna pogoda, więc siedziano nie tylko w pokojach, ale i na tarasie i w ogródku z tyłu domku na Prezydenckiej. Wśród gości był też i ks. Salamucha. Był w jasno-piernikowego (lub jasno-tabaczkowego) koloru garnituru i w czerwono-złocistym (składniad bardzo ładnym) krawacie. Gdy wyszedł, ktoś spytał mego Ojca: "Kto to był ten uroczy pan w kolorowym krawacie, który tak ciekawe rzeczy opowiada?" Bardzo się zdziwił, że był to ksiądz-profesor. Nie pamiętam, czy ks. Salamucha rzeczywiście stałe chodził w bardzo kolorowych krawatach, czy też nie, ale być może, że to ten jego imieninowy strój spowodował powstanie takiej o nim opinii.

Ks. Salamucha, w czasie tych imienin opowiadał między innymi, że w obozie koncentracyjnym (chyba Oranienburgu) psychicznie najgorszą katuszą było wykonywanie bezsensownych prac. Na przykład, przenoszenie (i to biegiem) kamieni z jednego stosu na drugi, a potem przenoszenie ich z powrotem na stare miejsce. Ale inne tematy rozmów były normalnymi tematami towarzyskimi: pogoda, plotki, etc. Tak zresztą było niemal zawsze w czasie Wojny: tragiczne i straszne mieszało się ze zwykłym i codziennym.

Jak się, już po Wojnie okazało, ks. Salamucha był nie tylko wikarym przy kościele św. Jakuba, ale był też kapłanem obwođu "Ochota" AK. Warszawa tworzyła dziekanat kurii połowej AK i była podzielona na 4 wicedziekanaty. Ks. Salamucha był wicedziekanem Warszawy-Północ (tak jest w drukowanych źródłach – najprawdopodobniej jednak będąc kapłanem obwođu "Ochota" był równocześnie wicedziekanem Warszawy-Południe).

W czasie Powstania przebywał jako kapłan przy oddziałach AK, w rejonie między ul. Wawelską i pl. Narutowicza. Zamordowali go albo członkowie jednostki ROA (zwani zazwyczaj przez Polaków «Czubarykami»), albo członkowie jednostki mającej na rękawach napis "Biz Alla billa" (zwani zazwyczaj, acz niesłusznie "Kalmułkami"; może zresztą podaje nie całkiem poprawnie ten napis). Według wiadomości zebranych jeszcze w czasie Powstania (co nie znaczy, że pewnych; są jeszcze inne wersje), ks. Salamucha został zamordowany, gdy wyszedł z piwnicy, by pertraktować o poddanie się bloku domów (lub tylko o wyjście z niego cywilów).

Ktoregoś grudniowego dnia (chyba 1942 roku), Ofesia, nasza (jeszcze przedwojenna) gosposia, przywitała wracającego na obiad Ojca taką wiadomością: "Był tu jakiś wariat, i chciał żeby Pan Profesor udzielił mu ślubu". Okazało się, że chodziło o Andrzeja Nowickiego, który wtedy był na fałszywych papierach (jako Teodorowicz, imienia nie pamiętam). W kościele św. Jakuba nie chciano – z tego powodu – udzielić ślubu (a nie dlatego, że miał być «wrogiem nr 1 Pana Boga» – jak potem często powtarzano). Po dłuższych pertraktacjach zgodzono się na ślub, pod warunkiem, że przyprowadzi kogoś znanego, który poświadczy jego prawdziwą tożsamość. Z pl. Narutowicza na Prezydencką nie było zbyt daleko, ale Ojca, niestety, nie było w domu. Ślub ostatecznie odbył się parę tygodni później.

Nowicki-Teodorowicz pisał wtedy pracę (chyba magisterską, a może doktorską) o heroologii Heraklita. Wprawdzie w zachowanych fragmentach Heraklita nie ma ani słowa o bohaterstwie, ale Nowicki założywszy, że jakaś heroologia była w jego dziełach zawarta, starał się wydedukować, jaka by ona mogła być. Praca bardzo podobała się Ojcu, ale – o ile wiem – przepadła w czasie Powstania.

Ojciec stykał się z wieloma innym osobami studiującymi. Z niektórymi kontakty były sporadyczne lub nie trwały długo. Na przykład, jakieś – chyba dość luźne – kontakty z seminarium Ojca miał ówczesny magister Mieczysław Choynowski. Pamiętam, że kiedyś zaszedłem wraz z Ojcem do atelier fotograficznego, jakie prowadził wraz z reżyserem filmowym Antonim Bohdziewiczem na ul. Mazowieckiej.

Nie wiem, w ramach jakiej instytucji czy imprezy stykał się Ojciec ze Stanisławem Dygatem, ale wiem, że były one dość systematyczne i częste. Natomiast rzadsze były kontakty z Czesławem Mioszem, ówczesnym nierozłącznym towarzyszem Dygata.

Miał też Ojciec wykłady z estetyki czy też z historii sztuki dla historyków sztuki. A może one były przeznaczone dla studentów Akademii Sztuk Pięknych lub Architektury? W czasie Wojny podziały między różnymi pokrewnymi kierunkami studiów były często dość zamazane. Na wykłady te chodziła między innymi Barbara Pniewska (późniejsza Krasin-

ska, malarka) córka znanego architekta i profesora Politechniki Warszawskiej – Bohdana Pniewskiego.

Trudno mi wiele więcej tutaj napisać. Bowiem nie o wszystkich polach działalności Ojca wiedziałem – choćby ze względów konspiracyjnych (acz u nas w domu takie względy odgrywały minimalną rolę). Przypuszczam, że o niektórych zdążyłem już zapomnieć. Ojciec utrzymywał też liczne kontakty ze starszymi pokoleniami. Ale przekraczają one temat niniejszych wspomnień.

Tymczasem przyszła nowa, XX-wieczna cezura historii Warszawy: Powstanie. Pierwszą, było oczywiście oblężenie we wrześniu 1939 roku. Powstanie nie było jakimś konkretnym, myślącym bytem. Jeśli więc chce się je ocenić, to należy ocenić ludzi, którzy z nim mieli coś wspólnego. A nie była to jednolita grupa. Przede wszystkim należy ich podzielić na tych, którzy o wywołaniu Powstania zadecydowali i na pozostałych (do tej drugiej kategorii należeli prawie wszyscy).

O wybuchu Powstania zadecydowali nieliczni. Najpierw Stanisław Mikołajczyk, ówczesny premier Rządu Londyńskiego, przekazał prawo do decyzji rozpoczęcia Powstania władzom wojskowym w Warszawie. Z wojskowego punktu widzenia ten krok wygląda sensownie: łatwiej jest bowiem podjąć poprawną decyzję wojskową będąc na miejscu, niż przebywając 1600 km dalej. Ale rzecz w tym, że nie miała to być decyzja wojskowa – tylko polityczna. Podkreśla to fakt, że wbrew poprzednim ustaleniom, nie było to postanowienie Rządu. A nawet więcej: Mikołajczyk przed swym wyjazdem do Moskwy 26 lipca 1944 roku nie tylko nie skonsultował swego polecenia z kolegami-ministrami, ale nawet ukrył je przed nimi! I tak też, to znaczy, że decyzja o rozpoczęciu Powstania ma być decyzją polityczną, zrozumieli przekazanie sobie prawa do jej wydania decydenci wojskowi w Warszawie. Do tego dołączyła się nie wyjaśniona do końca po dziś dzień sprawa fałszowania (?) treści wysyłanych w końcu lipca 1944 do Kraju depeesz Kazimierza Sosnowskiego oraz wysyłania ich z opóźnieniem (ewentualnie niewysyłania w ogóle). Inna rzecz, że władze w Warszawie rozumiały całkiem inaczej polityczny sens przyszłego Powstania niż rozumiał go sam Mikołajczyk...

Decyzja rozpoczęcia Powstania zapadła na zebraniu z udziałem kilku osób. Nie wszyscy byli za nią. Zdecydowanie jej przeciwny był płk. Janusz Bokszczański,¹ ale prawo podjęcia decyzji mieli trzej generałowie, którzy jednogłośnie wypowiedzieli się za nią. Dziwi mnie, że – przynajmniej jak dotychczas – nikt nie porównał przebiegu tego zebrania z opisem narady wyższych oficerów japońskich, na której, w początku kwietnia 1945 roku, omawiano wysłanie samobójczego rejsu superpancernika Yamato (wraz z towarzyszącymi okrętami) w stronę Okinawy. Decyzję podejmowało kilku najwyższej rangi dowódców marynarki, wszyscy niżej postawieni w hierarchii byli przeciw – mimo to decyzja zapadła. Wśród szeregowych

¹ W moich rękach znajduje się złoty sygnet z herbem Gordawa Franciszka Godlewskiego (znanego ze znaną tłumaczką Marią z Ochenkowskich) – ciekawej postaci, autora kilku książek, wydanych w okresie międzywojennym, zmarłego w 1937 roku. Sygnet ten, drogą spadków, przeszedł na jego krowego, płk. Bokszczańskiego, który zostawił go u mojej Matki, gdy w końcu lat czterdziestych uchodził (nielegalnie) z Polski na Zachód. Ponieważ mimo kilku prób zarówno Rodziców, jak i moich, nie udało się dotrzeć ani do jego właściciela, ani później do jego spadkobierców (Bokszczański nie pozostawił dzieci), więc sygnet ten traktuję jako swego rodzaju *nief comit* i przeznaczam jako nagrodę dla autora, który napisze (i opublikuje) życiorys płk. Bokszczańskiego.

żołnierzy (marynarzy) tylko najmłodszy, świeżo powołani do wojska wykazywali entuzjazm. Ale przeciwnie niż było to w Warszawie, dowódcy średnich stopni nie chcieli właśnie ich, niepełnoletnich, brać z sobą i odesłał młodych, pełnych entuzjazmu kadetów na ląd.

Pozostali warszawiacy, to znaczy ci, którzy nie podejmowali decyzji rozpoczęcia Powstania, a więc prawie wszyscy mieszkańcy Warszawy – byli tylko wykonawcami bądź świadkami skutków tej decyzji trzech generaków. Trzeba pamiętać, że wtedy wszyscy (dosłownie wszyscy!) wierzyli rozumowi i rozsądkowi właściwych władz Polski. Szczególnie, że przedstawiciele tych władz (a specjalnie prof. Stanisław Kot, Stanisław Mikołajczyk, Jan Śniadecki, a także – póki żył – Władysław Sikorski, wszyscy pełni zalet i nienawiści za pomajowe odsunięcie ich od władzy) stale ostro krytykowali władze przedwrzesniowe i zapewniali, że oni do takich błędów politycznych już nie dopuszczą. Nawet (zresztą tak bardzo niechętnie) kręgi post-kałepowsko-peperowskie wyznawały takie poglądy – tyle, że nie uważały «Londynu» za swój rząd, lecz – wręcz przeciwnie – w jego zwolennikach widzieli niebezpiecznych wrogów.

Ci, którzy nie decydowali o rozpoczęciu Powstania, reprezentowali nie tylko wachlarz rozmaitych postaw, ale należałoby ich porządkować wedle kilku parametrów: czy brali (i w jakim charakterze) udział w Powstaniu, jak się do niego ustosunkowali (jak się ustosunkowywali w czasie jego trwania i jak też czynili to później). Należy tu więc zawsze wyraźnie wyodrębniać poszczególne grupy, a nie wrzucać wszystkich do jednego worka. Przynajmniej należy wyodrębnić grupę tych, którzy walczyli z bronią w ręku, grupę tych, którzy byli w AK, ale nie brali udziału w walce i, wreszcie grupę tych, którzy byli cywilami. Każdą z tych grup należy znowu podzielić na podgrupy: tych, co uważali Powstanie za celowe, tych, którzy byli neutralni i wreszcie tych, którzy uważali je za nieszczęście (oczywiście były i grupy wyznające pośrednie poglądy).

Zresztą motywacje tych, którzy należeli do AK były chyba równie różnorodne, jak motywacje tych (stanowiących większość), którzy do tej organizacji nie należeli. Trudno tę sprawę tu rozważać: jej pełne omówienie wymagałoby specjalnych badań i – prawdopodobnie – napisania sporego tomu.

Nie spotkałem się ze statystyką, jaki był rozkład wieku powstańców. Ale sądząc po tym, co się słyszało, i sądząc – niestety – po napisach na grobach na Wojskowych Powązkach, przynajmniej wiek prostych żołnierzy-powstańców zawierał się gdzieś między 17 czy 18 a 25 rokiem życia. Przy czym większość stanowili ci, którzy jeszcze nie zdążyli odbyć służby wojskowej przed Wojną. Złżyło się na to kilka przyczyn: żołnierze AK byli w dużej większości synami inteligencji. Ich starsi bracia czy kuzyni, powołani do wojska w 1939 roku w większości znaleźli się w jenieckich obozach, bądź w armii Andersa i nie było ich w Kraju. Starsi wiekiem musieli też dbać o utrzymanie rodzin, a nie zajmować się konspiracją. Oczywiście nie dotyczy to kadry oficerskiej, która w olbrzymiej większości składała się z przedwojennych oficerów zawodowych i była odpowiednio starsza. Tylko niefrontowi akowscy pracownicy rozmaitych służb tyłowych (najczęściej «etatowi») byli starsi.

Ten rozkład wieku widać bardzo wyraźnie wśród uczniów mego Ojca – wystarczy w tym celu choćby przejrzeć pierwszy tom *Progu istnienia*. Młodszy, którzy dopiero w czasie Wojny zaczęli chodzić na wykłady, w sporym procencie znaleźli się wśród bezpośrednio walczących. Starsi (o ile w ogóle należeli do AK) obsługiwali różne pomocnicze instytucje (wywiad, próby łamania szyfrów), kobiety były często sanitariuszkami.

Jedynym, który się z tej reguły wylamał był Milbrandt. Jak mówiono zaraz po Powstaniu, nie był on przeznaczony do pierwszej linii walk, ale – też jak mówiono – «z entuzjazmem» zgłosił się do szturmu na Sejm, który przypłacił śmiercią. Trudno jest wchodzić w cudzą psychikę jeśli chodzi o takie decyzje, ale czy nie odegrała w jej podjęciu (świadoma lub też podświadoma) chęć rozłączenia się ze swym pochodzeniem? Nie wiemy tego i nigdy już tego wiedzieć nie będziemy.

Może poza małą grupą najmłodszych, którzy się cieszyli na «przygodę» i na sławę starszych kolegów działających w Kedywie, prawie wszyscy inni uważali, że Powstania nie będzie, gdyż – w sytuacji wojskowej ostatnich dni lipca 1944 – nie może i nie powinno wybuchnąć. W pierwszym tomie *Próg istnienia* mówi o tym wyraźnie Iwańska, mówili też i inni. W dniu 1 sierpnia 1944 poszedłem kupić kwiaty na pl. Narutowicza – następnego dnia wypadało bowiem srebrne wesele mych Rodziców. Dokładnie o godzinie 16 spotkałem tam ówczesnego doktora i wykładowcę na kompletach matematyki (a późniejszego profesora UW) Andrzeja (Stanisława) Mostowskiego wraz z koleżanką z tychże kompletów (a późniejszą jego żoną). I oni i ja wiedzieliśmy, że rzekomo tego dnia o 17 godzinie ma wybuchnąć Powstanie (z tym – że przynajmniej ja – o tym wiedzieć nie powinienem). Ale podtrzymywałem ich w zamiarze pójścia na spacer na ogródki działkowe, które się wtedy znajdowały na Polu Mokowskim, gdyż wszyscy uważaliśmy, że i tak do Powstania dojść nie może, a zbiórki AK robione są tylko ot, tak na wszelki wypadek... Miałem potem wyrzuty sumienia, gdyż wiele osób, które o godzinie 17 znalazły się na Polu Mokotowskim zostało zamordowanych (dopiero po Powstaniu dowiedziałem się, że późniejsi państwo Mostowscy nie doszli – na szczęście – na Pole, zaszedłszy na chwilę do jego mieszkania przy ul. Filtrowej).

Sceptyczny stosunek do Powstania mieli też liczni powstańcy *in spic*; wiedzieli, że mało jest broni ręcznej i w ogóle nie ma ciężkiej. (Nb. zagadką dla mnie jest, że stan broni będącej w posiadaniu AK w ogóle, a szczególnie w Warszawie, nie wpłynął na decyzję owych trzech decydujących generałów.) Wprawdzie w listopadzie 1918 roku poradzono sobie z Niemcami posiadając jeszcze mniej broni, ale wtedy chodziło tylko o rozbrojenie zdemoralizowanych tyłowych oddziałów w rozsypce, a tu należało przecież bić się z – ciągle bardzo silną i dobrze w sprzęt zaopatrzoną – walczącą jeszcze armią. Dlaczego ludzie – nawet ci, którzy mieli sceptyczny stosunek do możliwości AK – dawali się wciągnąć w impet? Tu trzeba pamiętać o dwóch sprawach. Po pierwsze, w pewnych kręgach – szczególnie młodzieżowych – istniał w tym kierunku bardzo silny nacisk społeczny, a po drugie, do AK można się było «zagisać», można było tego nie zrobić (jak można się teraz doliczyć, nie zrobiło tego w Warszawie sporo ponad 85% mężczyzn w wieku poborowym), ale gdy się raz było członkiem AK, to (niezależnie od tego co się zaczęło o tej organizacji myśleć) w zasadzie nie można się było z niej «wypisać».

Oczywiście byli tacy co się «urywali», choć teoretycznie nie było to możliwe. Ale na przykład, na przeciwko willi prof. Edmunda Trepiki przy ul. Wawelskiej (mieści się w niej obecnie konsulat angielski) w ostatnich dniach lipca 1944 roku na trawniczku ulicznym stanęła kuchnia polowa, obsługiwana przez trzech «Landsturmistów». Potrafili oni, po południu 1 sierpnia, obronić się (zza sterty główek kapusty) przed kilkunastoosobowym oddziałem AK, dysponującym tylko paroma karabinami i kilkoma granatami ręcznymi. Rozbity oddział rozprzerzchl się wieczorem, i myślę, że ci, którym udało się wydostać z Warszawy żywymi, przynajmniej w swej większości, chyba nigdy już do AK nie wrócili.

Powstanie, niestety, doczeka się chyba dopiero za kilkadziesiąt lat, jakichś obiektywnych, spokojnych, wyważonych ocen. Na jego oceny w ciągu ostatniego półwiecza wpłynęło wiele czynników, ale trzy były najważniejsze.

Pierwszym była postawa różnych osób, dla których Powstanie było najwspanialszą przygodą ich życia, i których późniejsze szare życie (często z powodu stosunków panujących w PRL-u) powodowało frustrację. Pociągała ona za sobą idealizowanie Powstania («śmiertelnej zabawy» – jak to celnie określił kiedyś Jan Józef Szczepański), przy równoczesnym minimalizowaniu jego strat i zapominaniu o jego tragicznych skutkach. Autorzy z pierwszego tomu *Progu istnienia* z natury rzeczy nie są «sfrustrowani» a przynajmniej nie są sfrustrowani z powodu dalszej swej kariery (w dobrym sensie tego słowa). I dlatego – jest to bardzo charakterystyczne – żaden z nich nie pisze z zachwytem czy też z entuzjazmem o Powstaniu.

Drugim czynnikiem, była postawa władz PRL-u, którą streścić można hasłem *AK – zapłuty karzeł reakcji*. Czynniki ten uniemożliwiał trzeźwą analizę sytuacji, czy wyknięcie «entuzjastom» błędów w ocenie – nikt przecież nie chciał być posądzony o to, że jest reżimowym propagandzistą... Tylko wyjątkowo osoby, które ze względu na nazwisko i na miejsce druku były powyżej oskarżeń o oportunizm (jak na przykład Stefan Kisielewski w *Tygodniku Powszechnym*) mogły próbować wyrażać swoją negatywną opinię.

Trzecim czynnikiem było zacietrzewienie przedstawicieli różnych postaw politycznych – ten czynnik dotyczył jednak głównie ośrodków emigracyjnych, oskarżających się nawzajem o spowodowanie tej katastrofy.

Może warto tu dodać – wybiegając naprzód w czasie – że jednak pewni ludzie, którzy przeżyli Wojnę i są tutaj omawiani, w trudnym okresie powojennym słusznie byli oskarżani o oportunizm. Ale nie było tu żadnej wyraźnej korelacji między postawą w czasie Powstania i postawą po Wojnie (chodzi tu głównie o czasy stalinowskie). Byli tacy, którzy brali udział w walkach Powstania, i w okresie powojennym zachowywali się tak, że nikt nie może mieć do nich najmniejszej pretensji, a równocześnie wykazywali zawsze dużą odwagę intelektualną (jak na przykład późniejszy prof. Andrzej Grzegorzcyk). Ale też chyba każdy czytelnik tych słów potrafi wymienić wiele osób, które nie brały udziału w Powstaniu, a po Wojnie wykazywały, tak samo jak poprzednia grupa, pełną odwagę cywilną (jak na przykład Miron Białoszewski) i twardo stały na stanowisku uczciwości (w tym uczciwości naukowej). A także każdy jest w stanie wymienić tych, którzy w czasie Powstania odznaczali się odwagą, a może nawet bohaterstwem, a potem – delikatnie mówiąc – rzekomo ulegali «ukąszeniu heglowskiemu» i oddając się do dyspozycji nowych władz, zapisywali całe rzyzy papieru niegodnymi Polaka wypowiedziami (w których prawdziwość, chyba, ani chwili sami nie wierzyli). Spuśćmy na tę ich działalność zasłonę i nie badajmy dokładniej, jakie były ich motywy: ideologiczne czy też czysto materialne...

Powstanie zniszczyło dobra materialne i to nie tylko mające jakąś wartość ekonomiczną, ale też i reprezentujące wartości kulturalne i naukowe nie do zastąpienia (archiwa, biblioteki, dzieła sztuki). A ponadto zniszczyło rzecz niematerialną: z takim trudem utkaną organizację Państwa Podziemnego. Zniszczyło podziemną centralną administrację Kraju, zniszczyło w sporej części naczelne władze wojskowe w Kraju. Zniszczyło też sporą

część szkolnictwa (w największym stopniu szkolnictwa wyższego) i organizacji samopomocowych.

A dalszym nieszczęściem była śmierć sporego procentu tych, których – z takim trudem – w czasie okupacji uczono, bądź takich, których z takim trudem ratowano przed Gestapo... A z tych, którzy ocalali, jakże wielu z powodu Powstania znalazło się na obczyźnie i nigdy nie wróciło do Polski. Ludzi tych – szczególnie wobec wymordowania zarówno przez Niemców, jak i przez Sowietów sporej części inteligencji polskiej – jakże brakowało w Kraju przez wiele lat powojennych...

W popowstaniowych miesiącach żyło się głównie wiadomością o tym, które budowle zostały zrujnowane, a które ocalały, i wiadomością o ludziach: że ten i ów ocalał, że tego widziano jeszcze pod koniec sierpnia żywego, ale nie wiadomo co się z nim później stało, że inni trafili do obozów jenieckich, że jeszcze inni, wprawdzie chwilowo ocalili, ale znaleźli się w takich czy innych niemieckich obozach. Większość – z tych którzy wówczas jeszcze byli żywi – uczniów mego Ojca ocalała. Ale po pewnym czasie doszły wiadomości, że na przełomie sierpnia i września zginęła w śródmieściu Danuta Krzeszewska, a w ostatnich dniach Powstania, mniej więcej na rogu Mokotowskiej i Piusa XI została trafiona przez «gołębiarza» Alicja Szebekowa.

Można powiedzieć, że Warszawa przeniosła się wówczas do miejscowości leżących wzdłuż linii ówczesnego EKD (dziś WKD). I Leśna Podkowa wraz z Milanówką tworzyły wtedy faktyczną stolicę okupowanej Polski. Znalazło się tam wielu pracowników naukowych Uniwersytetu Warszawskiego, gdyż – na szczęście – tylko nieliczni ulegli życzeniu wemu myśleniu rektora Włodzimierza Antoniewicza i wyjechali (wraz z niektórymi literatami) do Częstochowy.

Na ogół «warszawiacy» (słowo to stało się wtedy niemal synonimem uchodźcy), straciwszy wszystko (czy niemal wszystko) wczepowali pod Warszawą na lewym brzegu Wisły, lub rozproszyli się: między innymi znaleźli się w Zakopanem, w Krakowie i w jego okolicach.

Zdawano sobie sprawę, że sytuacja może się zmienić z dnia na dzień. Jan Józef Szczepański opisał, parę lat później, w swym opowiadaniu "Koniec legendy" (kilkakrotnie w ciągu ostatnich 40 lat wznawianym, na przykład, w tomie *"Buty" i inne opowiadania*, Warszawa 1983) zabawę sylwestrową 1944 na 1945 roku. Właściwie nie jest to opowiadanie, tylko wierny reportaż z takiej zabawy, która odbyła się w podkrakowskim dworze w Goszycach, majątku teściowej Jerzego Turowicza. Były to – rzeczywiście – tańce na wulkanie, w bezwietrzne dni dochodziły przecież do Goszyc odgłosy niezbyt odległego frontu... Wszystkie opisane w tym opowiadaniu osoby rzeczywiście istniały i zachowywały się mniej więcej tak jak to opisał Szczepański. Zmienione są tylko ich nazwiska: poeta "Wielgosz", to Miłosz, "Siciński", to Choynowski, "Szary", to – oczywiście autor – mój późniejszy towarzysz wielu łatwych i trudnych wspinaczek tatrzańskich (a ja występuję jako "Don Kichot"). W tym opowiadaniu "Szary" jest entuzjastą Powstania (którego przebieg poznał tylko jako odległy obserwator z «lasu»). Entuzjazm ten jednak ostygł z upły-

wem czasu, jak o tym świadczy opowiadanie "Euna nad lasem" opublikowane w numerze 31 *Tygodnika Powszechnego* w 1988 roku.

Choynowski w tym reportażu z Goszyc został opisany wprawdzie dość złośliwie, ale w granicach dopuszczalnych złośliwości i zgodnie z ówczesnym subiektywnym odczuciem autora. Dopiero Adam Michnik – może nie poinformowany, że "Siciński", to postać naprawdę istniejąca acz pod innym nazwiskiem (o czym jednak wie sporo osób) – wyrządził Choynowskiemu dotkliwą krzywdę w swej książce *Z dziejów honoru w Polsce* (Warszawa 1991). Otóż Szczepański negatywie opisał "Wielgosza" i "Sicińskiego" przedstawiających racjonalne argumenty przeciwni wybuchowi Powstania. Podejmując ten wątek, Michnik konkluduje: 'Argumenty Sicińskiego pozwalają usprawiedliwić polityczną racjonalnością niemal każde świnstwo i zaprzaństwo'. Po czym dopisuje, zupełnie wzięte z fantazji, późniejsze zaprzaństwo "Sicińskiego".

Tymczasem losy Choynowskiego dowodzą, że krytyczny stosunek wobec decyzji o wybuchu Powstania (nie wobec jego, zwłaszcza młodocianych uczestników) żadną miarą nie przesądzał później zajmowanych postaw, a zwłaszcza, że nie musiał prowadzić do oportunistu, karierowiczostwa, «dyspozycyjności» i innych form kapitulacji wobec totalitaryzmu. Wprawdzie, Choynowski, rzeczywiście (zgodnie z opisem w *Końcu epoki*) z niecierpliwością oczekwał przejścia frontu, ale do żadnej z «socjalistycznych» organizacji, ani – tym bardziej – do Partii się nie zapisał. Gdy uzyskiwał stopień doktora nie podpiął się żadną pozanaukową instytucją. Wykorzystując tylko warunki jakie istniały zaraz po Wojnie, założył i redagował pismo *Życie Nauki*. Dostarczało ono niedostępnych skądinąd wiadomości z zachodniej nauki. Było żywe i ciekawe – do momentu w którym, odebrane Choynowskiemu, stało się nudną, wydawaną przez Ministerstwo «oficjalką». Choynowski był chyba pierwszą osobą, której zakazano (około 1950 roku) dalszego prowadzenia rozpoczętych już (w Krakowie) badań psychologicznych. Chodziło o zaplanowane na wiele lat badania wartości prognostycznej wyników egzaminów wstępnych na medycynę. Choynowski nie zgodził się na «odstrzeżenie» (jak to później eufemistycznie nazywano) pierwszych wyników swych badań. Wobec jego zdecydowanej uczciwości naukowej, kazano ciekawie zapowiadające się badania przerwać. Putem Choynowski przeniósł się do Warszawy. Ciągłe miał jakieś trudności. Głównie zarzucano mu stosowanie metod amerykańskich (dostosowywał testy anglosaskie do polskich warunków), a nie «przodujących wyników nauki radzieckiej». Ostatecznie, widząc, że jego wysiłki nie dają żadnych wyników, w drugiej połowie lat sześćdziesiątych wyjechał z żoną przez Norwegię do Meksyku, gdzie jako pracownik naukowy działał długie lata, zyskując szacunek i uznanie. Oczywiście, ten jego wyjazd nie był związany z falą wyjazdów wymuszonych przez władze PRL po 1968 roku. Dziś jest on starym i schorowanym człowiekiem.

Sobociński, chodzący nadal po Wojnie w sztywnym kołnierzyku i meloniku, uchodził za okaz anegdotycznego uczonego, który zupełnie nie liczy się z życiem codziennym, a tylko tkwi w swoim *CCNppp*.² Tymczasem w czasie Wojny, po swoim powrocie do War-

²Tu małe wyjaśnienie: dla osób stało orientujących się w historii (już teraz!) logiki. Przed Wojną Sobociński zajmował się głównie bezkwantyfikatorową teorią dedukcji w stylu Jana Łukasiewicza. W związku z czym publikował długie jej tezy, składające się z kilkadziesiąt (a nawet stu kilkadziesiąt) liter, głównie liter C, N, P, Q, Z, przy czym «tanigłówka» ich kolejności była dla osób niewtajemniczonych zagadką.

szawy, zaczął prowadzić jakąś działalność polityczną. Do dziś nie wiem – z jaką partią, czy organizacją był związany. W każdym razie w marcu 1945 musiał zajmować w niej wystarczająco eksponowane stanowisko, by go zaproszono, wraz z 16 innymi najważniejszymi przedstawicielami Polski Londyńskiej na rozmowy z władzami sowieckimi. Rozmowy te, zorganizowane przez gen. Iwana Sierowa-Iwanowa, jak wiadomo, miały być prowadzone w Milanówku.

Szesnastu polityków dało się ponieść złudzeniom i swoistemu *wishful thinking*, i przyszło na umówione spotkanie. Nawet obecnie jeszcze zdarzają się wypowiedzi, mające uzasadnić konieczność ówczesnego «wpakowania się» kierownictwa Polski Podziemnej w sowiecką pułapkę. Żadne jednak argumenty nie mogą usprawiedliwić naiwnego sposobu myślenia tych szesnastu przywódców. Jedyne – rzekomo tak odległy od życia logik – Sobociński, miał wątpliwości, czy to zebranie aby nie jest tylko jakimś podstępem. I jak mi 20 lat później mówił, na dwie czy trzy godziny przed zebraniem obszedł Milanówek. Zobaczył, że wszędzie jest pełno świeżo sprowadzonych sowieckich żołnierzy. Byli oni najwyraźniej w stanie pogotowia bojowego. Kręciło się też mnóstwo tajniaków. Zdecydował więc, że przynajmniej na początek spotkania nie pójdzie. Po czym widział z daleka jak «Szesnastu» wyprowadzano z wili do sowieckich samochodów. Jego jakoś nikt nie zidentyfikował. I dzięki temu w Moskwie odbył się proces «Szesnastu», a nie «Siedemnastu».

Po Wojnie Rodzice zamieszkali w Krakowie, skąd Ojciec dojeżdżał na wykłady do Warszawy. Z Łodzi, w której wtedy działał Sobociński, kontakty, przy ówczesnych warunkach komunikacyjnych, były słabe, i dlatego Ojciec nie bardzo wiedział, co się dzieje z Sobocińskim. Jak to się mówi – «zniknął on z horyzontu».

W 1947 roku mieszkalem u Rodziców w Krakowie. Któregoś słonecznego dnia (chyba na wiosnę lub w początku lata) spotkałem w al. Trzech Wieszczów, koło tak zwanego Parku Krakowskiego, parę, która mnie wylewnie, już z daleka, witała. Ją poznałem od razu. Była to, przedwojenna uczennica Ojca (i uczestniczka Jego wojennego seminarium), Ewa Wrzesińska. Jej rodzice mieli w Warszawie, przy ul. Brackiej, tuż obok Domu Braci Jablkowskich (obecnie "Arka") najlepszy w Warszawie skład kawy i herbaty – ich mieszanka "HH z Kopernikiem" uchodziła wtedy za najlepszą herbatę w Polsce. Jego w pierwszej chwili nie poznałem. Dopiero po chwili zorientowałem się, że jest to Sobociński, ale jaki! – w kolorowej, miękkiej kuszuli i bez melonika! Poinformowali mnie, że niedawno się pobrali i dopytywali się, czy Ojciec jest w Krakowie, gdyż bardzo chcieliby go odwiedzić.

Rzeczywiście parę dni później przyszli na Lenartowicza 18. Mnie wtedy nie było w domu, ale Ojciec mi mówił (też uderzony zmianą stroju Sobocińskiego), że nie bardzo mógł się od nich dowiedzieć, co właściwie robią, ani co zamierzają robić. A poza tym miał wrażenie, że wizyta miała charakter wizyty pożegnalnej.

Znacznie później okazało się, że Sobociński (rok, czy nawet wcześniej) został mianowany profesorem Uniwersytetu Łódzkiego – chyba z inicjatywy ówczesnego rektora UŁ, prof. Tadeusza Kotarbińskiego. Ale dosłownie na dzień czy dwa przed objęciem stanowiska dowiedział się, że jest poszukiwany przez Bezpiekę i zaczął się ukrywać. Likwidacja sztywnego kolmierzyka i melonika była zrobiona, chyba, w ramach metamorfozy z «profesora» w «ukrywającego się».

Ostatecznie Sobociński, ten człowiek – uważany za «nieżyłowego» – wymknął się Bezpiece (co wtedy udawało się nie tak wielu ludziom i to nawet uchodzącym za bardzo zaradnych!). Jak mawiał jeden mój, nieżyjący już przyjaciel: "Mam w wielkim poważaniu konspiratorów, ale poważanie to wzrasta dziesięciokrotnie, jeśli dany konspirator nie dał się złapać". Ta sytuacja wyjaśniała pożegnalny charakter wizyty u mego Ojca. A potem długo nie było o nim żadnych wieści.

Dopiero po paru latach przyszła podwójna wiadomość, że Kieszkowski jest w Paryżu (i sprawuje funkcje duchownego jakiejś sekty), zaś Sobociński (z żoną) przebywa i działa w Belgii. W ten sposób, po 8 czy 9 latach obaj filozofowie zjawili się znów razem, acz połączeni tylko dobrą, dotyczącą ich obu nowiną.

Z PISM

MANIERYZM WSPÓŁCZESNOŚCI

Jest to rzeź gipsowy podczas wojny, zachowany w muzeumplite.

Jack J. Jandacki

Człowiek współczesny skłonny jest do uczuć ambiwalentnych – jak je nazywa psychologia. Do stanów, które są zarazem przyjemne i przykre, zachwycające i bolesne. Wydaje się, że istnieć musi jakiś obiektywny podkład tego rodzaju uczuć. Jest jakiś zasadniczy i istotny rozdźwięk w naszej rzeczywistości. Jest ona piękna i porywająca, ale zarazem smutna i skłaniająca do zadumy. Piękno współczesności – to piękno bolesne.

Czy znacie przedziwny smutek wesołej muzyki mechanicznej?

Pamiętam taki szary dzień w Lille, brzydkim mieście, kiedy musie taka muzyka szczególnie dotkliwie przejechać. Wszedłem na taki tam główny plac: na lewo wielki, czarny i brzydki gmach muzeum; po drugiej stronie, naprzeciw, jego brat, gmach prefektury policji; jakieś kamienice przede mną; nade mną zaś brązowy generał Faidherbe wskoczył wraz z koniem na duży kamienny kalamaz i z tej wyżyny wyciąga rękę z szablą między cztery blaszane *pissoiry* po czterech rogach placu, w sam środek. Niebo jest szare – jak wszystko inne. Mży deszcz. Na placu stoją drewniane kolorowe budy – jest *foirs*. Między *pissoiry* i gmachy gra się z tych bud skoczną, metaliczną, mechaniczną muzykę. Wsiąka w nawilgłe książki na kramach bukwinistów. Nie, nie wsiąka – przenika przez nie – jak bezbarwna, dźwięcząca nić. Szabla generała Faidherbe'a przechodzi przez nią – jak wzrok przez szybę. Ludzi jest mało. To wszystko jest tak zachwycająco prawdziwe. I tak cudownie – a bolesnie – smutne. Dzię-dzię-dzię-dzieje się świat.

Czy to jest neurastenія? Być może. Ale to niczego nie wyjaśnia. To tylko nazwa. Czy nazwiemy to "neurastenія", czy "pelargonія" – to jest zupełnie obojętne. Jakkolwiek jednak nazwa nie jest ważna, sprawa samego nazywania wydaje się nie bez znaczenia. W istocie bowiem jest to bodaj choroba naszych czasów. Jesteśmy tacy uczeni! Znamy tyle terminów i tyle interesujących teorii! Refleksja i operowanie wszystkimi tymi rekwizytami pochłania tyle czasu, że wypełnia nam większą część życia. Znamy o wiele więcej nazw niż realnego świata, więcej teorii niż życia. Cała nasza kultura wyraża się najlepiej w kinie, w gramofonie, w radio, we wszelkiej mechanicznej muzyce – tam, gdzie jest sam tylko obraz bez rzeczywistości; sam tylko dźwięk bez grajka. Dzięki naszym nazwom, kinom i aparatom radiowym znany cały świat. Dzięki nim zupełnie nie znamy świata. I oto zaskakuje on nas nagle w jakimś szarym dniu w brzydkim mieście. Gmachy, *pissoiry* i – wszystko naraz – skacze nam do oczu niemal drapieżnie. Poznajemy, że coś się dzieje poza nami. Dzieje się jakiś świat. Świat nieznan i porywający. My znamy bowiem tylko siebie. Nazwy i obrazy są z nas. Człowiek współczesny tak bardzo pochłonięty jest nazywaniem, że zapomina żyć i często tylko z nazwy jest człowiekiem. To go czyni wydelikacjonym i bezbronym.

Oh, qu'on devient vulnérable!

Idę ulicami zupełnie bezbronię, cały wydany na pastwę domów, ludzi, drzew, śniegu i drynd, które jednym, przeciągłym graniem suną na mnie i za mnie, podczas gdy przebiegam nogami. Byle wędrowna orkiestra chwytła *homo sapiens* w pincetę i cieniułkami lancetkami kraje – metal jest chłodny i jest, co tu gadać: metaliczny. Zdany jestem na łaskę wędrowniej orkiestry, która zbliża się, wybucha nagle i jest – na łaskę jej przemijania.

Przeleciała i minęła, z nią kamienice, ulice, dryndy, chłopcy z łopatomy do zgarulania śniegu. Och, tak wygląda całe życie. Życie jest tylko jednym, obecnym momentem; proszę wsunąć rękę pod obrus na stole i przeciągnąć palcem pod obrusem wzdłuż – nie pozostaje żadna linia, palec jest zawsze tylko w jednym miejscu. W tym właśnie miejscu – które jest jedno – jest także cały świat. To właśnie on, on cały, sunie na mnie i za mnie, podczas gdy przebiegam nogami. To jest to małe «to», co właśnie jest, i to coś ogromnego, co tkwi w każdym «właśnie jest». Na tym polega nieustanna aktualność życia, świata, mojego «jestem».

Ostra igielka nieustannie się gmerze w tej rance. Zwinięta w kłębuszek w środku mnie kosmata liszka drga elektrycznie, gdy się cokolwiek z nią zetknie. Życie jest nieustannie aktualne, nie można go odłożyć na potem; ono *jest* – i zaledwie to słowo przebrzmiało, ono jest znowu i znowu; próżno w tę muchę celować plackami słów. Słowa i nazwy są na nic.

Och, ta troska o słowa, o nazwy, o teorie, o poznanie; drobnostkowa, mieszczańska troska. Żaden król – ani nikt z jego świty – nie zaprzęta sobie tym głowy, jadąc konno przez las wśród grania trąb, rogów i ogarów. I to oni właśnie jadą przez las, nie zaś las przez nich. Są t!ol przecież ludzie, którzy nie przebiegają nogami, lecz idą; ludzie pełni humoru i fantazji; ludzie, którzy nie nazywają – lecz żyją.

Oto jest introspekcja współczesnej pelargonii (czy też neurastenii? – bo już mi się pomieszały słowa). Jest tutaj rozdwojenie między sobą a światem, i między sobą refleksyjnym i nazywającym – a sobą przeżywającym świat. Rozłam między analizą – a syntezą.

Jakż jest tedy obiektywny odpowiednik naszych ambiwalentnych stanów psychicznych? Odpowiednikiem tym jest dwoistość naszej rzeczywistości. Można ją odnaleźć w każdej dziedzinie, poczynając od spraw najbardziej ogólnych, kończąc na najbardziej szczegółowych. Dwoistość ta tkwi w samym typie naszej kultury – jako dwoistość świata ludzkiego i świata przyrodzonego. Świat ludzki, czyli cywilizacja, a więc to wszystko, co jest zobiektywizowaną twórczością człowieka – nauka, sztuka, filozofia, technika – jest dziś tak rozbudowany, że przesłania sobą świat przyrodzony. Wszystko byłoby w porządku, gdyby w ten sposób zniszczona została także i nasza własna przyroda. Ale tak nie jest. Nie stając się istotą czysto metafizyczną, nie przestając być zwierzęciem, człowiek współczesny sam siebie odgradził od tego, co jest jedynym uzasadnieniem jego własnej zwierzęcej istoty – od świata przyrodzonego. Ponieważ zaś zwierzęcość nasza jest tym właśnie, co wiąże nas z istnieniem, z bytem, z żywiołem bycia, więc też człowiek współczesny, odgradziwszy się od przyrody, tak łatwo traci poczucie własnego istnienia, tak łatwo daje się pochłoniąć fikcją własnej wyobraźni i inteligencji. Stąd zaś powrót do żywiołu jest trudny. Po drodze czyhają neurastenie, bezsenne noce, narkotyki i rozpusta, przez którą człowiek współczesny próbuje zdobyć dowód własnego istnienia; ten dowód, który Huxley określił gdzieś formułą: "*fictus ergo sum*".

Efektom odgradzenia się od świata jest utrata możności zmagania się z tym co nie-ja. Utrata twórczego napięcia między biegunami «ja» i «świat», oraz odpowiadającego mu wewnątrz nas samego napięcia między naszą metafizyczną a zwierzęcą istotą. Niemożność

twórczego wysiłku, zmagania się, które jest naszą największą potrzebą. Impotencja. Człowiek jest właśnie między metafizyką a zwierzęcością, w samym środku; jest miejscem zmagania się i zwycięstwa, jest nieustannym niepokojem. Pokój, osiągnięty przez ucieczkę w zwierzę lub w metafizykę, jest zagładą człowieka.

Ale zagłada człowieka jest także jedną z intelektualnych fikcji. Człowiek bowiem jest rzeczywisty – istnieje. Tyle tylko, że rozdzielenie jego światów może się stać szczególnie bolesne, szczególnie trudne do pokonania, dające zbyt wiele okazji do zbrodni. Tak właśnie jest obecnie. Wiemy tyle o świecie z książek, teorii, opisów, sztuki, filmu czy radia, że niezmiernie trudno nam dotrzeć doń, zerwać całą tę powłokę świata ludzkiego, który go przesłania; zobaczyć go nagim, wyzbytym z wszystkiego, co ludzkie, co jest naszym wyobrażeniem, marzeniem czy myślą o nim... Zobaczyć go tak – i temu światu, temu «nie-ja» twórczo się przeciwstawić.

Tak wygląda ta sprawa w oświetleniu najbardziej ogólnym. Na przykładzie można to zobaczyć w sztuce współczesnej, której zmagania się są raczej zmaganiem ze sztuką, nie zaś ze światem, a to w tym sensie, że sztuka współczesna przeżywa raczej sztukę – sztukę wszystkich czasów – niż świat, i oddaje się własnej oderwanej dialektyce form, doprowadzającej do krańcowych wyników, takich jak abstrakcjonizm lub skrajny impresjonizm. Poza sztuką możemy na każdym kroku dostrzec również objawy tego samego rozdzielenia. Nasze miejskie życie i nasza nostalgia za wsią, a gdy znajdziemy się na wsi – tęsknota do miejskiego mętlaku – oto jeden z objawów. W mieście odgradzeni jesteśmy od przyrody. Nie widzimy wiosny, gdy nadchodzi, a dopiero uliczne orkiestry – sztuczne znaki – zwiastują nam jej przybycie. Skazani jesteśmy na absurdy, takie choćby, jak oglądanie przez okno wstrętnie osłizgłych w deszczu bruków i murów, nie mamy bowiem wokół ogrodu, który by plucie uzasadnił i nas z jej wilgotną istotą pogodził. Mur, który nas otacza, są to właśnie bastiony tego ludzkiego świata, który nas od przyrody odgradził i czyni z niej na oczach naszych coś szczególnie smutnego, szpetnego i przeto absurda.

Nasze telefony i radia dają nam słyszeć ludzkie głosy bez obecności tego, co je uzasadnia – rzeczywistego, żywego człowieka. Powstaje jakaś niesamowita, bolesna fikcja. Och, właśnie muzyka mechaniczna jest symbolem naszej współczesności. Coś się oto gra, jest ludzkie, a jest fikcyjne zarazem. Gdzie jest prawdziwe istnienie, życie, świat? Głódnie szukamy pola do zmagania się, okazji do zakłęcia przepływu własnego życia w monumentalne kształty. Szukamy miłości, która jest sztuką. Szukamy wojny, która jest ofiarą. Szukamy zabawy, która jest komedią. Potrzeba nam poezji, potrzeba nam komedii, potrzeba nam tragedii. Potrzeba nam sztuki. Sztuki, która potrafi scalić rozerwane paradoksy naszego istnienia. Zamienić naszą boleśnie rozdartą rzeczywistość w jednolitą, zachwycającą wizję.

Humor, bohaterstwo i mądrość określają nas samych wobec świata. Scalają rozpiętną i zdeterminowaną przez przyczyny zewnętrzne mnogość naszych poczuc, pomysłów czy wrażeń, nieodwracalnych, niby wbrew nam dziejących się wydarzeń naszego własnego życia. Dzięki postawie kontemplacyjno-syntetycznej życie to staje się bryłą, kształtem, głosem sterczącym samodzielnie i odrębnie w potoku ślepego dziania się rzeczy. Jest tu jakaś tendencja ku statyce, ku pełni, ku jedności, ku wnętrzu samego siebie. Analiza natomiast związana jest z tendencją skierowaną na zewnątrz – ku światu. Niepojęte działanie się świata i nas samych; zobaczyć, zbadać, prześwietlić promieniami Roentgena, wykryć i po nazwać ostateczne elementy i składniki – oto, co pobudza do analizy. W tej postawie

postępujemy ze światem i z samym sobą tak, jak dziecko, rozpruwające pluszowego niedźwiadka, żeby zobaczyć co w nim piszczy. Chcemy właśnie zobaczyć, co piszczy w nas i w świecie. Nawet wynik zabiegu jest podobny – jak z pluszowego niedźwiadka zostają ze świata i z nas rozsypane trociny. Znika forma, kształt, bryła. Nie ma już niedźwiadka.

Nie ma – oto, co jest ważne. W ostatecznym wyniku jest nie-istnienie. Pogrążeni w wnikliwej analizie, w uczonym nazywaniu elementów zewnętrznego i wewnętrznego świata, spostrzegamy nagle, że nasze pojęcia pozostawiają nas – wyrwanych z nurtu działania się świata – w przeraźliwej samotności; w dziedzinie spraw formalnych, w sferze intelektu, który przecież nazywa tylko, ale nie dociera do istoty rzeczywistości. Istnienie bowiem jest kształtowaniem. Byt jest bryłą. Myśl może wyróżnić i nazwać elementy i części, ale nie potrafi ich scalić. Na to potrzeba czegoś innego niż myśl. Trzeba żywiołu istnienia. Tylko to, że jesteśmy, łączy nas ze światem – myśl nas od niego oddziela. Tylko kształtowanie nas samych i naszego życia – daje nam pełne poczucie istnienia. Oto dlaczego wtedy tylko żyjemy naprawdę, kiedy nasze życie jest sztuką. Analiza prowadzi nas do niebytu – tracimy kontakt z żywiołem. W korytarzach naszych fikcyjnych formulek bląkami się jak zagubieni w labiryntcie i nie możemy trafić z powrotem do żywiołu. Ogarnia nas przerażenie i koszmar neurastenicznych lęków. Koszmar złych snów, w których nie możemy się wywikłać z pogmatwanych korytarzy, nie możemy trafić do wyjścia, z nroku wydostać się na światło.

Bywają epoki, w których przeważa to jedna, to druga z wyróżnionych postaw – synteza lub analiza. Można by z grubszą powieździeć, że starożytny świat klasyczny i średniowiecze – to przykłady epok syntetycznych. I tu, i tam – życie krzepło w jednolite, stylowo indywidualne świątynie i posagi, które i dzisiaj jeszcze pozwalają nam poznać dawno minione życie tych epok niejako osadzone w miejscu, uformowane w kamieniu, w kolumnach i w ostrych łukach. Przystępując próg katedry w Chartres, wkraczamy do innego świata, który do dziś jest jeszcze czymś żywotnym i młodym – czymś, w czym pulsuje żywioł. Kolumna grecka przemawia do nas głosem żywej, realnej prawdy. Synteza nie polegała w obu wypadkach na tym samym. Starożytny świat klasyczny osiągnął pełnię w płaszczyźnie mądrości, świat średniowieczny w irracjonalnej formie bohatersko-humorystycznej. W obu wypadkach jednak dominantą epoki jest synteza, pełnia, statyka.

Malarstwo z epoki przejściowej między gotyką a renesansem pokazuje wyraźnie, iż istotną treścią tego czasu było burzenie statycznej jedności syntetycznego średniowiecza na rzecz poszukującej i ruchliwej analizy. Obie tendencje – ku statyce i ku wędrówce po świecie – są jeszcze żywe. Współistnieją równocześnie, wprowadzając do malarstwa tego okresu to bolesne rozdarcie, które tak bardzo zastanawia i chwytą za serce. W okresie tym człowiek gotycki z abstrakcyjnej przestrzeni złotego tła obrazów, ze skończonego, ukształtowanego świata liturgicznych scen i towarzysko-rycerskich póz i gestów – wyrusza w przestrzeń realną, w wielki, nieskończony, niezbadany i nienazwany świat. Zakrzepła jeszcze w tradycyjnym układzie gotyckim scena religijna jest w obrazach tego czasu tylko pretekstem; czymś, co się załatwia *pro forma*. Serce artysty jest gdzie indziej. Jest na świecie: tym rojnym, zachwycającym i wstrząsającym światem, który się jawi na krańcach codziennych obrazów, na bezogach świadomości, we śnie, w marzeniu o przygodzie. I oto w abstrakcyjnym złotym tle przebite zostają okna na świat, ukazujące dalekie, rojne, fantastyczne i trochę boleśnie piękne, kuszące perspektywy. W obrazach tych nie ma jedności

– jest rozdarcie. Jedność gotycka została już zniweczona. Ale sterczą jeszcze i przesłaniają nowy świat jej przytłaczające ruiny. Dopiero potem przyjdzie Leonardo, który przewycięży manierystyczne rozdwojenie i stworzy nową pełnię. Tymczasem jest pole dla manierystów. Pojawiają się też w różnej postaci. Historia sztuki określa dokładnie te zjawiska szczegółowe. Na nasz użytek pozwólmy sobie na uogólnienie – nazwijmy „manieryzmem” całą tę epokę, dającą okazję do manieryzmów.

Starożytność klasyczna, średniowiecze i manieryzm – to trzy epoki, wystarczające jako przykłady różnej proporcji postaw syntetycznej i analitycznej. Do której z tych epok my dzisiaj jesteśmy podobni? Jest właśnie odpowiednia chwila, żeby się nad tym zastanowić. Wojna i jej konsekwencje dokonały zerwania wielu wątków, wstrzymały automatyzm rozwoju, zatrzymały nas w miejscu – możemy teraz spojrzeć uważnie na nasz świat. Jakiż jest wynik?

Nie jesteśmy średniowieczni. Nie jesteśmy klasyczni. Nie jesteśmy ani tylko analityczni, ani też tylko syntetyczni. Jesteśmy manierysty. Nasze życie nie zna pełni. Jest boleśnie rozdarte. Jest zmaganiem się przeciwnych tendencji. Oto właśnie malarstwo manierystyczne tak bardzo chwytą nas za serce, tak bardzo jest dla nas «interesujące» i «ciekawe», tak chętnie zatrzymujemy się przy nim w galeriach obrazów. Nawet w sztuce współczesnej pojawiają się zjawiska podobne do ówczesnych. Zjawia się surrealizm. To nic, że surrealizm dawnych manierystów został nazwany dopiero według naszego. Istota zjawiska jest ta sama. W kuszących pejzażach, ku którym serce artysty i nasz wzrok ucieka od zakrzepłej sceny gotyckiej, pojawia się świat równie fantastyczny i senny, jak ten, który nam pokazują współcześnie surrealiści. Są tam nieprawdopodobne skały, ludzie i zamki, po morzach pływają tratwy obłakanych, dzieją się rzeczy nieprawdopodobne, które w obrazach Boscha zyskują pełną autonomię. Surrealizm – to ucieczka poza zwykłą rzeczywistość; tę, która jest przerobiona i znana, nazwana i zatłwiona; ucieczka ku temu, co jest jeszcze płynne, co się domaga kształtu, naszego serdecznego wysiłku, a co jest dopiero przeżywane w snach i marzeniach. Dla człowieka średniowiecznego surreality był świat – realne i znane było własne wnętrze: własna wiara, własne pojęcia, własna forma. To wszystko było nazwane, było zwykłą rzeczywistością – świat był nieznan, nic miał formy, był rzeczywistością niezwykłą. Dla nas świat jest nazwany i zwykły – nienazwana i niezwykła jest niespodziana monumentalność naszych przeżyć, nasze istnienie, nasz żywioł, nasza jedność. I chociaż oba surrealizmy śnią o czym innym, są przecież z istoty podobne.

Nie surrealizm jednak jest najważniejszą wspólną cechą obu manieryzmów. Istotne jest bolesne rozdarcie między analizą a syntezą, równoczesne współistnienie obu postaw. Wraz zaś z tym głównym podobieństwem pojawia się i zasadnicza różnica. Jest to różnica kierunku. Człowiek gotycki ze statyki, z życia, zatrzymanego w bryle ostrołukowej katedry, wyruszał w wędrowkę po świecie. My dziś z tego świata próbujemy powrócić do statyki. Nie omijamy żadnej z napotkanych w wędrowce gotyckich katedr. Wchodzimy tam, skąd dany manierysta uciekał i w tym wnętrzu przeżywamy boleśnie rozdwojenie. W mrocznych sklepionych nawach kościołów porywa nas zachwyt i uniesienie. Ale nie umiemy wytrwać. Jesteśmy tylko przechodniami, wracającymi z dalekiego świata, ale od kresu wędrowki jeszcze ogromnie dalecy. Nasz świat zjeździliśmy już wzdłuż i wszerz, odkryliśmy wszystkie jego części, wszystkie lądy i wyspy na oceanach i na własnym naszym psychicznym morzu; nazwaliśmy wszystko, co było do nazwania; opanowaliśmy świat; z tego,

co nieludzkie, co jest «nie-ja», co jest żywiołem – uczyniliśmy naszą, ludzką, rozumną maszyną. To, co było nieznanie i porywające – zamieniliśmy w zwykłą codzienność. Wracamy zmęczeni i znękanii. Chcemy uciec. Od czego? Od tego samego, od czego uciekał człowiek średniowieczny – od siebie. Potrzeba nam czegoś.

Łęsknimy za statyczną pełnią, ale i unikamy jej zarazem. Nie cenimy męskiej władzy rozumu, nie cenimy mądrości. Wydaje się nam ona zbyt statyczna, zbyt skończona. Ceniemy nerwową, poszukującą inteligencję. Porywa nas nie to, co doskonałe, lecz to, co «interesujące». Używanie tak wielkich słów, jak "piękno", uważamy za nieprzyzwoistość – żaden artysta współczesny nie dąży do piękna; chce być tylko ciekawy lub «smaczny», «fajny» albo «byczy». Nudzą nas ludzie normalni – zaciekawiają wariaci. Robimy wystawy rzeźb ślepców i koncerty głuchoniemych.

Oto jest właśnie nerwowa, zniechęciła, inteligentna, niespokojna, wszędobylska współczesność. Ale nie byłoby prawdą, gdybyśmy powiedzieli, że w tym wyczerpuje się jej całość. Są przecież te różne tendencje, które ta nasza zniechęciła subtelność określa jako "barbarzyństwo" – jest rzucanie bomb, wojenna groza i wojenne bohaterstwo. Jest proste życie rodzinne, jest «powrót do katolicyzmu». Cały ten *cocktail* – to jest dopiero pełna współczesność. Nasza współczesność to rozdźwięk między przeciwnymi tendencjami, między dwiema tęsknotami: do statyki i do dynamiki.

W literaturze mamy nie tylko Chestertonów, ale i Huxleyów – to jest tych, którym się zarzuca, że są zbyt zaślepieni jednym światopoglądem, i tych, którym się zarzuca, że nie mają żadnego światopoglądu, a tylko robią sprytnie i inteligentnie eksperymenty i migawkowe zdjęcia. Mamy też i tęsknoty *Dziewcząt z Nowolipiek*, które nie mogą znaleźć miejsca między «domem» a «światem», i między miłością a małżeństwem; mamy neurastenie jakichś choćby *Przygód w Budapeszcie*; mamy pozostawione bez odpowiedzi pytanie *I cóż dalej, szary człowieku?* Istotnie: Gdzie jesteśmy? Dokąd idziemy?

Podróźni ... Ludzie, którzy sami siebie spętali maszynierią. Melodią bolesnego piękna współczesności jest smutny gwizd lokomotyw. Brzmi w nim głód ludzi gnanych w wielki świat, a głodnych statycznej pełni. Współczesność: bolesne piękno wielkich, rojących nocy, w których czuje się cała nieskończoność świata i głód jego prostej małości. Uroda rzeczy brzydkich! Hale dworcowe, brudne kolejowe tory, potworne łapy semaforów, węglowy i wilgotny zapach ciemnych tuneli ... Czemuż to wszystko tak bardzo chwyta za serce? Och, to jest właśnie poezja naszych czasów. Jedyna nowa treść, jaką «nowe» czasy wniosły do poezji, to ów żaloszny gwizd przesywający ciemne noce, loskot pędzących pociągów stęsknionych za tym, co opuściły, za tym, co mijają, ku czemu nie mogą zboczyć z rozumnie wytkniętych torów. Ten gwizd i ten warkot – to są jedyne treści poetyckie równe takim odwiecznym, jak śpiew słowika, szum morza albo lasu.

Kiedy zaś liryka naszych czasów przywodzi nas do samego sedna tragicznego naszego rozdarcia, wtedy się rodzi potrzeba humoru i bohaterstwa. Ujawnia się dążenie do statycznej pełni. Jesteśmy zmęczeni analizą i oto spostrzegamy nagle, że podczas gdy się wnikamy w sieci kunsztownych abstrakcji, świat dzieje się sam sobie, nie dbając o nasze rozróżnienia. Ten właśnie świat, który tak łapczywie pożeramy w naszych rozpedzonych wędrówkach. Dzieje się zaś nie tylko na zewnątrz, ale i wewnątrz nas. W nas samych odżywa się ten sam żywioł świata, równie oporny, nieuchwytny i silny. I gdy przesypujemy beznadnymi dłońmi brzęczące blaszki pojęć i słów kunsztownych fikcji, teorii i *izmów*, gdy

bląkami się w labiryncie systemów, oto przemija coś, co jedyne, niepowtarzalne i jakoś ośniewiająco rzeczywiste – nasze życie. Spostrzegamy się, że nie jest ono tylko przebiegiem czasowym, lecz czymś, co by mogło być dziełem – pomnikiem czy katedrą, awanturą czy przygodą, tragedią czy choćby świetnym kawałem.

Stąd rodzi się potrzeba syntezy – dotarcia do istoty świata poprzez sztukę, poprzez filozoficzny światopogląd, poprzez indywidualne, osobiste przeżycie tragizmu i komizmu. Potrzeba pełni, Totalizmu. A tak! Gruboskórny faszyzm, ani barbarzyński hitleryzm – nie są w naszej współczesności niepodzianką. Jest to barbarzyńska i brutalna forma reakcji zmęczonego człowieka, chcącego ratować swe życie, swą jedność przed niszczycielskim działaniem analizy. Działanie niezdarne, pierwotne i nieświadome, nie umiejące wydobyć się spod przeszłości stworzonych przez analizę pojęć. Działanie nieartystyczne, równie jak racjonalizm polegające na zewnętrznym, nie na wewnętrznym wysiłku, jak on też rozpaczliwie poważne i pozbawione pogody humoru. Działanie najzupełniej beznadziejne, bo niebohaterskie – nie afirmujące świata, tylko jakąś jego część, czy to będzie materia, czy jakaś jedna rasa, czy jeden naród. "Wszystko inne trzeba zniweczyć, a wtedy będzie jedność." "Gdy w Europie nie będzie nikogo prócz Niemców – nastanie jedność Europy." Oto zabijające wszystko dążenie do fikcji.

Potrzeba syntezy niewolniona od negacji analizy – to jest treść naszego manieryzmu. Oto znowu pojawiły się już nie trawły, ale warkotliwe bombowce obłąkanych. Pojawili się opętani prorocy. Mieli oni wywieść lud swój z domu niewoli, dać mu życie i bohaterstwo. Ale nie dali afirmacji, miłości świata. Dlatego to tym niemieckim smarłaczom, którzy bombardują nasze miasta, a którzy przecież pewno szczerze chcą bohaterstwa w swoich dzieciństwie pierwotnych snach, trzeba było zastrzykiwać narkotyki. Dlatego też ich sprawa skazana jest na zagładę.

Jeśli jednak wojnę obecną traktować mamy jako walkę światopoglądów, to trzeba stwierdzić, że ani jedna, ani druga z walczących stron nie ma racji. Treścią chwili obecnej jest bolesny manieryzm tej walki. Zadaniem współczesnego człowieka jest przeżyć osobście manieryzm naszej epoki. Przeżyć do końca i zupełnie. Dopiero wtedy może pojawi się nasz Leonardo, którego w sztuce naszych czasów zapowiadają pierwsze okrzepnięcia formy – rozdzierające mgławicowe impresje tak samo, jak pejzażyki dawnych manierystów rozdzierały skostniałą formę gotyku.

Ale na Leonarda nie wolno nam biernie czekać. Musimy sami przeżyć nasz manieryzm. Jedyne wyjście z niego – to wysiłek sztukotwórczy. Jedność możemy osiągnąć tylko przez syntezę artystyczną. A jest to wysiłek osobisty i «życiowy»; życie bowiem jest sztuką.

Nie wolno nam też pomijać niczego z naszej rozdwojonej rzeczywistości. Ucieczka w samą tylko analizę – czy też w pozostałości dawnej syntezy – będzie zawsze tylko ucieczką. Nie można niczego z naszej rzeczywistości negować, musimy przerobić wszystko.

Weźmy przykład. Otóż można stworzyć całą, niemal mistyczną teorię o szkodliwości telefonu, radia czy kina. Ale cokolwiek byśmy na ten temat powiedzieli, nie wolno zakładać się z tymi sprawami przez prostą negację. Są ludzie, którzy mówią: "Byłbym szczęśliwy, gdybym nie miał telefonu". Cóż za nonsens! Byłoby się przez to mniej współczesnym, czyli nie tak zupełnie rzeczywistym.

Chęć pozbycia się telefonu czy radia – to zamaskowana chęć wycofania się ze współczesności. Tak jest i z innymi sprawami, bardziej ogólnymi, których nie wolno negować.

Tak właśnie jest z manieryzmem. Nie wolno go przeoczyć, nie wolno go negować przez zbyt łatwe powroty do katolickiej czy totalistycznej statyki, ani też przez chowanie głowy w piasek racjonalistycznych analiz.

Trzeba znaleźć nowy, współczesny kształt, styl, sztukę. Nie wolno negować manieryzmu, ponieważ nie wolno negować rzeczywistości. Trzeba ją przerobić na sztukę, ponieważ życie jest właśnie przerabianiem świata na sztukę. Tylko taki wysiłek może pokonać manieryzm i doprowadzić do pełni. Ale to musimy robić wszyscy. Każdy na swój rachunek i swoją odpowiedzialność. I bezzwłocznie. Na Leonarda czekać nie wolno!

O SZTUCE

I. PLASTYKA I POEZJA

Enj jest fragmentem listu – z 4 października 1928 roku – do Michała Walickiego. Fragment zaczyna się od spuszczonych tutaj słów: "Czy Pan czytał poezję Gabczyńskiego, tj. zbiór pod tytułem Utwory poetyckie?"

Jacek J. Juchacz

Właśnie w ostatnich dniach¹ przeczytałem [...] [poezję Gabczyńskiego, tj. zbiór pod tytułem *Utwory poetyckie*] i jestem prawdziwie poruszony. Nie mogłem się oderwać od tej lektury, czytałem w tramwaju i na ulicy, wpadając na ludzi. Cała rzecz w tym, że poza swoją bezsprzeczną wartością poetycką – to jest prawdziwa poezja – te wiersze są tak bardzo, tak doskonale współczesne. Uważam, że to jest idealny odpowiednik poetycki współczesnego malarstwa; przy czym, oczywiście, nie może być mowy o naśladownictwie w tę czy tamną stronę, ale po prostu są to utwory z tego samego rodzaju przeżyć budowane, tylko w materiale i środkami innych sztuk, innych sposobów wyrazu.

[...] [Oto jak rozumiem współczesne malarstwo]², jak mi się ono przedstawia: a raczej nie ono, ale w ogóle sztuka współczesna – od strony poezji, bo od strony poezji rzecz wyraźniej występuje, a przy tym w poezji nie ma tych konfliktów, które występują w sposób nieunikniony w odpowiadającym jej typie malarstwa. Otóż – a weźmy pod uwagę szczególniej utwór *Bal u Salomona* ze wspomnianego zbioru – jest to poezja całkowicie a-sensowna i, co na jedno wychodzi, skrajnie subiektywna. Autor nie posługuje się żadnymi schematami rozsądkowymi, które z chaosu wrażeń wydobywają określone i dla wszystkich jednoznaczne symbole rzeczywistości obiektywnej (to jest a-sensowność), czyli nie próbuje bynajmniej wychodzić poza dane świadomości, tzw. «strumień świadomości», do świata zewnętrznego, do rzeczywistości obiektywnej, która jest przecież konstrukcją schematów rozsądkowych (to jest skrajny subiektywizm). *Bal u Salomona* to jest *jazz-band*, to jest «granie na nerwach», w tym sensie, że autor nie przedstawia nam schematów odpowiadających rzeczywistości, ale wywołuje przeróżne drgania świadomości, jak gdyby siedział przy klawiaturze i naciskał rozmaite klawisze – tak, że nam się tu i ówdzie coś odzywa: to w sercu, to w myśli, to w oczach, uszach, na dołku itd. Z tych drgnień buduje się całość – dzieło sztuki.

Podobnie jest w malarstwie, gdzie autor nie myśli opowiadać nam o stołach, krzesłach czy ludziach, a tylko buduje całość jednolitą z wrażeń zmysłowych. Ale tu właśnie w malarstwie występuje konflikt, który nie istnieje w poezji. Oto w malarstwie zawsze występują formy przynajmniej n a w i ą z u j ą c e do rzeczywistości – sztuka całkowicie i zupełnie abstrakcyjna sprowadza się do ornamentu. Dlatego niekonsekwentny

¹ Opuuszczony został fragment: "Czyżeż nie Pan, że nie rozumiem współczesnego malarstwa. Proszę posłuchać!"
I przyp. IIII.

jest pół-abstrakcjonizm, w którym występują kawałki gitar i butelek, czy inne odnośniki do rzeczywistości, inne schematy rozsądkowe (teoria Witkiewicza o napięciach kierunkowych tu nie wystarcza, ponieważ sztuka tego rodzaju ma właśnie podawać tylko to, co estetycznie ważne i nie zwodzić odbiorcy pozornymi celami sztuki – wyrosła przecież jako reakcja przeciw temu malarstwu, które dawało pozory, że istota sztuki polega na naśladowaniu rzeczywistości) – zatem półabstrakcjonizm jest niekonsekwentny, bo wykracza przeciwko swemu założeniu; natomiast czysty abstrakcjonizm jest niekonsekwentny, jeśli występuje jako tzw. «sztuka czysta» – ponieważ jego domeną jest ornament.

Wprawdzie w poezji występują także schematy rozsądkowe czy choćby ich ułamki, ale z poezją inna sprawa – ona bowiem nigdy nie wypierała się tego, że chce grać na uczuciach i myślach, że chce budować zestawienia uczuć i myśli (nie znaczy to: rozumowania; chodzi o takie zestawienia, jak przede wszystkim paradoks), podczas gdy malarstwo krzyczy głośno, że jest sztuką tylko i tylko zmysłową, że chce tylko budować jedność w wielości wrażeń zmysłowych i nic więcej. Otóż w poezji występowanie schematów czy ich ułamków jest usprawiedliwione, bo to są te klawisze, które budzą w nas reakcje uczuciowe i myślowe, których poezja bynajmniej się nie wyrzeka. Natomiast w malarstwie to jest nieusprawiedliwione.

Sprawa wiąże się z rozróżnieniem «sztuki czystej» i ornamentu. Trzeba postawić taką alternatywę:

– albo plastyka operuje tylko wrażeniami zmysłowymi; uczucia i myśli są wykluczone z jej zasięgu – a w takim razie kwestia rozróżnienia sztuki czystej i ornamentu nie istnieje; jest tylko jedna sztuka, mianowicie ornament, i ta jest tylko czysta, tzn. nie zmieszana z pierwiastkami obcymi;

– albo w plastyce *dozwolone* jest operowanie uczuciem i myślą, ale *nie jest konieczne* – a w takim razie trzeba rozróżniać między sztuką czysto zmysłową a sztuką nie tylko zmysłową; którą z nich nazwać «sztuką czystą» – to kwestia umowy, ale bodajże raczej ornament, czyli odwrotnie niż to było na ogół przyjęte.

Ale w wypadku przyjęcia drugiej alternatywy nazwa «czysta» czy «nieczysta» jest właściwie nieaktualna – bo skoro *m o ż n a* z kropelkami, nie tylko czystą, to nie należy stwarzać pozorów, że z kropelkami jest gorzej. Nie można sprawiać pozorów wartościowania, gdzie chodzi tylko o rozróżnienia. Natomiast w wypadku przyjęcia pierwszej alternatywy nie ma co mydlić oczu, że wprawdzie zgadzam się całkowicie z założeniami sztuki, która nie nawiązuje do rzeczywistości obiektywnej, ale cenię także i za sztukę uważam dzieła Rembrandtów i innych Michałów Aniołów – bo całą tę produkcję trzeba uznać konsekwentnie za nieartystyczną. Nie można bowiem zdać się na wykręt, że wprawdzie i tu chodzi tylko o wartości tzw. formalne, ale są one przemycane przez artystę pod osłoną pozaartystycznych bajeczek o rzeczywistości, tak że jest to sztuka łatwa, dla profanów (to już zgoła nonsensownie, a raczej absurdalnie). Ale tak właśnie trzeba sprawę stawiać: albo artyści «dawni» nie zdawali sobie sprawy, że istotną wartość sztuki stanowi abstrakcyjna forma zmysłowa, ale nieświadomie przemycali ją pod pozorem naśladowania rzeczywistości; albo nie tylko abstrakcyjna forma zmysłowa stanowi wartość artystyczną i w takim razie artyści ci wiedzieli, co robili, i dzieło ich nie jest stworzone niechcący, przy okazji publicystyki, moralistyki, czy choćby tylko żywych obrazków, kinematografu, fotografii.

Atoli teoria fotografii artystycznej – a w szczególności kinematografiki – wskazuje, że nie można właściwie mówić o biernym odtwarzaniu rzeczywistości jako celu poczynań artystycznych, skoro nawet przy użyciu mechanicznych środków tego nie ma. (To zresztą jest uwaga na marginesie, a przy tym sprawa fotografiki nie jest jeszcze rozstrzygnięta.)

Przypuszczam, że moje sympatie dają się odcyfrować z tego, co piszę. Ale nie jest to sympatia dla tego lub innego rodzaju malarstwa, tylko sympatia do konsekwentnego stawiania sprawy i zaufanie do człowieka – bo przecież gdyby się teraz okazało, że przez długie setki lat ludzie uważali za sztukę to, co sztuką nie jest, to by była okazja do skrajnego pesymizmu. Zresztą nie tylko uważali; uważali już wiele rzeczy niesłusznych za słuszne, *exemplum* sprawa pozycji ziemi pośród *orbis terrarum*, ale c z u l i jako sztukę, przeżywali jako sztukę; a przecież gdyby istota przeżycia estetycznego była zmienna, tak jak zmienne są poglądy i przekonania, to nie byłoby żadnej racji babrać się w estetyce. Można i trzeba natomiast zgodzić się na wielość wartości estetycznych.

A teraz jeszcze jedna sprawa natury społecznej (w najszerszym sensie). Zdaje mi się, że w pracy o prymitywie nie było pewnego ustępu mej pracy magisterskiej, do którego teraz chcę nawrócić. Przytaczam go:

Rzeczywistość, forma naturalna, występuje w sztuce jako język do wypowiadania przeżyć. Zatem jako czynnik stały, dany i określony. Ma to doniosłe znaczenie. Ale aby je wskazać, trzeba wprowadzić nowe momenty. Znanie różnic filozoficzne, jakim posługuje się zwłaszcza Kant i jego szkoła, oddziela:

(1) subiektywną treść świadomości, czyli rzeczywiste postrzeżenia i wyobrażenia w świadomości indywidualnej (*sensatio*);

(2) obiektywny świat zjawisk, albo ogół wszystkich postrzeżeń możliwych dla pewnej wszechobejmującej świadomości, albo dla świadomości w ogóle (*mundus sensibilis*);

(3) rzeczywistość samą w sobie istniejąca, bez względu na jakikolwiek przedmiot, odbierający postrzeżenia (*mundus intelligibilis*).

Korzystając z tego rozróżnienia, można scharakteryzować dokładniej stosunek sztuki do rzeczywistości oraz przeprowadzić rozgraniczenie między sztuką, nauką a metafizyką wedle ich roli i funkcji.

Sztuka, która wyraża funkcjonowanie świadomości w zetknięciu ze światem, odnosi się do pierwszego członu tego rozróżnienia i na nim się zatrzymuje – wyraża subiektywną treść świadomości. Do tego celu posługuje się zmysłowym obrazem rzeczywistości, ale przekształca go i modyfikuje na swój użytek. Może zaś wyrzec się go zupełnie – wtedy, gdy zajmuje się tylko czysto subiektywnymi przeżyciami, nie mającymi związku z rzeczywistością.

Z tego pierwszego członu rozróżnienia, a subiektywnej treści świadomości, wychodzi również zarówno nauka, jak i metafizyka. Ale nauka przekracza ją i zatrzymuje się na obiektywnym świecie zjawisk, który chce uporządkować i sprecyzować. Metafizyka natomiast nie zatrzymuje się i na świecie zjawisk; pragnie i jego granice przekroczyć i dotrzeć do rzeczywistości samej w sobie.

Obiektywny świat zjawisk to nie tylko świat nauki, ale także świat życia praktycznego. To ta rzeczywistość praktyczna procesuje się ze sztuką w sprawie o deformację.

Sztuka posługuje się rzeczywistością jak językiem, i przekształca (stylizuje) jego formy. Tę właśnie rzeczywistość, ten świat, przyjmuje sztuka jako dany i określony, gdy pragnie zrobić zeń użytek dla swych celów. Ale określeniem, uporządkowaniem i wytlumaczeniem tego świata zajmuje się nauka.

Z innego punktu widzenia rozróżnienie między sztuką a nauką można przeprowadzić w sposób następujący.

Sztuka przyjmuje kartezjańską zasadę pewności *cogito ergo sum*, odnosząc ją do przeżycia estetycznego; "dumna, więc jestem". Doznaje rzeczywistość. I rzeczywistość jest tu właśnie czynnikiem stałym. Natomiast uczonej, przetrwawszy tę zasadę pewności, zwątpienie swe i ciekawość przerzuca na świat zewnętrzny – podejmuje próby dowodów jego istnienia; bada, jaki on jest. Uczony nie wątpi o sobie (o rozumie, którego funkcjonowanie przyjął jako fundament pewności) – wątpi o świecie. Będąc pewnym siebie, sobą, to jest swą władzą rozumową, mierzy świat.

Artysta odwrotnie. Nie wątpi o rzeczywistości, przyjmuje ją jako daną, pewną, określoną. Ale wątpi o sobie. Co się w nim dzieje, gdy doznaje świata; czy wobec mnogości świata ostoi się moja jedność i indywidualność – oto pytania, które dręczą artystę. I przyjmując rzeczywistość jako daną – rzeczywistością mierzy artysta siebie, rzeczywistością określa funkcjonowanie świadomości, przy pomocy rzeczywistości docieka jedności i indywidualności świadomości.

Tyle z mojej pracy. A teraz komentarz. Sztuka, pojęta jak wyżej, jest wyrazem stosunku «ja i świat» przy czym świat jest miarą ja. Stoję tu na stanowisku, że nie tylko przeżycia zmysłowe mają prawo obywatelstwa w plastyce, ale także emocjonalne i intelektualne. Stosunek, kontakt sztuki ze światem zewnętrznym, jest więc możliwy (jeśli nie konieczny, czemu abstrakcjonizm nie przeczy – ale to już dalsza sprawa).

Otóż sztuka tego typu, o jakim mówimy (Galczyński i jego odpowiedniki plastyczne) – to sztuka, która ucieka od rzeczywistości. Jej «podejście» do rzeczywistości – to właśnie odejście od rzeczywistości. To sztuka, która z przeciwstawienia «ja i świat» uwzględniła tylko czion piewszy – ja. Z drugiej zaś strony przeciwstawienie «ja i świat» stanowi istotną treść życia każdego człowieka – i sztuka tego typu dlatego jest *noncommunicable* dla człowieka przeciętnego, że wnika aż w samo sedno konfliktu «ja i świat», w dziedzinie dla przeciętnego zjadacza chleba niedostępne, ponieważ zaczyna od określenia samego siebie, przyjmując świat jako zbiór nieokreślonych bodźców, podczas gdy człowiek przeciętny przyjmuje świat określony, tak jak ten artysta według cytaty z mojej pracy magisterskiej; a właściwie nie przyjmuje – a poszukuje go i znajduje.

I tu złapałem się we własne sidła, bo chciałem udowodnić co innego, a co innego udowodniłem – chyba z całą racją. To, co piszę, to nie są rzeczy przemyślane, ale dopiero myślane, i ta niespodzianka jest właściwie – czy też powinna być – spodzianką (nie od "spodni"). Mam zamiar napisać duży artykuł na te tematy i to jest «pierwsza próba pióra».

Chciałem mianowicie wykazać, że współczesny rozdźwięk między produkcją a konsumpcją w sztuce nie jest koniunkturalny; nie wynika z braku wykształcenia estetycznego przeciętnego śmiertelnika, ale jest konieczny; wynika z charakteru sztuki współczesnej. To udowodniłem. Ale chciałem udowodnić również, że sztuka współczesna ma w sobie zarodek degeneracji, i tego nie udowodniłem; natomiast udowodniłem tezę przeciwną. W każdym jednak razie, to, co powiedziałem o wewnętrznym konflikcie, tkwiącym w plastyce współczesnej – to się ostało; to jak na razie przynajmniej wydaje się należeć do udowodnionych. Zresztą wynik rozważań nie jest dla mego zamierzonego artykułu niepomysłny, ponieważ bynajmniej nie miałem zamiaru bawić się w prorocтва i wartościowania, a tylko chciałem podjąć próbę zrozumienia, zdania sobie sprawy ze stanu rzeczy w plastyce współczesnej. Ta intencja co do degeneracji była na marginesie, jako dalszy etap rozumowania. Zresztą i ona nie jest stracona, bo mimo wszystko coś w tym jest – nowe myśli mi świtały, ale już dosyć na dzisiaj. Może to nie degeneracja, ale po prostu wyczerpanie możliwości tego rodzaju sztuki i konieczność (logiczna, nie inna) nowego etapu rozwoju (nie postępu, który jest czymś innym niż rozwój).

II. GEOGRAFIA ARTYSTYCZNA

Jest to nieokreślony cześć, zachowany w reboptule.

Jacek J. Jędrski

Gdybyśmy chcieli wyrysować mapę, symbolizującą współczesną «Polskę artystyczną», dla Bractwa Świętego Łukasza wyznaczyć by trzeba osobne terytorium, wyraźnie odgraniczone od sąsiednich. Czy byłaby to część masywu stałego lądu, czy półwysep, wąską tylko podstawą z tym lądem związany, a wybiegający w ustroju morza, czy też zgola wyspa, odcwana od lądu, żyjąca życiem własnym?

Te geograficzne prównania znalazły się tu nie wskutek przypadkowych skojarzeń. Wydaje mi się, że aby jasno spojrzeć na współczesną polską sztukę, dobrze jest przyjąć czasem taki «geograficzny» punkt widzenia. Geografia bowiem jest nauka, która nie stawia hipotez, nie buduje abstrakcyjnych teorii, ale stwierdza istnienie pewnego konkretnego, rzeczywistego stanu rzeczy. Otóż pierwszym, podstawowym zadaniem krytyki artystycznej powinno być, jak się zdaje, obiektywne określenie badanego terytorium. Z kolei nastąpić musi ocena krytyczna, właściwe jądro pracy krytyka, oraz postulaty, wybiegające w przyszłość.

Równowaga tych etapów pracy krytyka jest dziś poważnie zachwiana. Ocena i postulaty na przyszłość tak dalece absorbują uwagę, że na «geografię artystyczną» już jej nie starcza. Ten stan rzeczy nietrudno wytłumaczyć. Niedawne jeszcze są czasy niezmierniej płodności rozlicznych *izmów*, kiedy to niemal co dzień pojawiała się nowa teoria z bezwzględnością inkwizytora potępiająca całą sztukę dotychczasową i wskazująca zbawienie w szeregu mętnych artykułów wiary; wciąż jeszcze biada się – wszystko jedno: słusznie czy niesłusznie – nad upadkiem sztuki; wciąż troską naczelną jest sposób «wyjścia z impasu». Agresywne *izmy* pobudzały do sądów kategorycznych i od nich zaczynały swą krytykę, opierając się na bardzo różnych i bardzo nieraz mętnych założeniach. Z drugiej strony – troska o jutro sztuki wyraża się również w opiniach często bezwzględnych i surowych, w postulatach na przyszłość, których spełnienia niecierpliwie się oczekuje. W rozgwarze głośniejszych potępień i uwielbień, w mętliku sprzecznych sądów, w osypiskach zwięzłych w kawiarnianym dymie pojęć, używanych najrozmaiciej – sama «rzeczywistość artystyczna» traci ostrość konturów, zasmuwa się mgłą. Laik, chcący nauczyć się czegoś o sztuce współczesnej, której nie rozumie, z dyskusji znawców, jeśli ją podłuchał, wyniosłby co najwyżej znajomość szeregu słów z artystycznego żargonu, nie mających ustalonych znaczeń. W tym stanie rzeczy krytyka kicruje niemal wyłącznie intuicyjne odczucie sztuki, które, omijając kryteria racjonalne, chwytą się kurczowo bezładnego zapasu słów o zwierzęcej treści. To właśnie intuicyjne odczucie sztuki, a wraz z nim troska o jej przyszłość, sprawiają, iż wewnętrzna potrzeba wydawania sądów wybija się na pierwszy plan. Ale sądy te opierają się na wątych podstawach i dlatego myśl o jakiejś geografii – czy może nawet raczej historii naturalnej – nęci, jak wypoczynek po zgiełkowym, a chaotycznym rozgwarze.

Spróbujmy przyjąć ów geograficzny punkt widzenia w stosunku do Bractwa Świętego Łukasza; określić tę sztukę możliwie obiektywnie, zanim odważymy się na opinię.

Otóż, pomimo rozbieżności zdań co do wartości sztuki Bractwa, pierwszym stwierdzeniem, jakie należy zrobić, jest to po prostu, że Bractwo Świętego Łukasza istnieje, że

zajmuje pewne miejsce we współczesnej polskiej «rzeczywistości artystycznej», i że wobec tego, jako jeden z faktów konkretnych, składających się na tę rzeczywistość, wymaga pełnego rozpatrzenia. To stwierdzenie, przypominające stary dowcip z humorystycznych życiorysów, że najważniejszym wydarzeniem, które wywarło wpływ decydujący na całe życie bohatera, jest fakt, że się on urodził – bynajmniej nie jest białe. Jakże bowiem łatwo w imię któregośkolwiek z *izmów*, któregośkolwiek z poglądów na właściwe drogi przyszłości polskiej sztuki, jednym zamachem sądem przekreślać fragmenty rzeczywistości, tracić ją z oczu, odbiegając w abstrakcję teorii i przewidywań. A tymczasem, niezależnie od tych teorii i tych przewidywań, istnieje konkretna rzeczywistość – i ona to właśnie idzie na przód, zostawiając wiele teorii i przewidywań na rozstajnych drogach.

Zatem – Bractwo Świętego Łukasza zajmuje dziś poważną część rzeczywistości artystycznej, i przysłały historię sztuki, usiłujący wskrzesić tę rzeczywistość, natknęli się na nie – jak podróżnik, badający odkryte lądy, spotyka na swej drodze terytoria, wyodrębnione naturalnymi granicami.

Jakaż jest granica, oddzielająca sztukę Bractwa Świętego Łukasza od reszty polskiej sztuki współczesnej? Sztukę Bractwa wyróżnia bodaj najwyraźniej jej stosunek do rzeczywistości. Jest to stosunek pozytywny. Bractwo nie ucieka od rzeczywistości w zaufki formalnych zagadnień sztuki współczesnej, ale korzystając ze zdobyczy osiągniętych przez rozwążywanie tych zagadnień, uzbrojone w te zdobycze, wyrusza na spotkanie świata, stara się doń dotrzeć. Nie jest to zadanie łatwe, choć mogłoby się wydawać, że samo zadanie właściwie nie istnieje. Rzecz w tym, że niezmierna twórczość naszej cywilizacji stworzyła tak wielką nadbudowę «sztuki» w najogólniejszym sensie nad światem i życiem, a czasy ostatnie dodały nadto tak spiętrzony labirynt owych zaufków form, że łatwo zagubić się w tym gnachu o zagniatwanym rozkładzie i nie trafić do okien, wychodzących na Boży świat. Postawa artysty, który odwraca się od rzeczywistości, którego sztuka nie jest wynikiem przeciwstawienia «ja i świat» – ta postawa nie jest bynajmniej bohaterska. Łatwiej bowiem pozostać przed zasłoną gotowych konstrukcji, jakże daje sztuka dotychczasowa, niż przebić tę zasłonę i osiągnąć bez pośrednią i własną wizję świata. Porachunki ze sztuką łatwiej robić niż porachunki ze światem. Dlatego też, nie tworzenie sztuki abstrakcyjnej, ani jakiegokolwiek sztuki czysto formalnej, ale nowej sztuki przedmiotowej, byłoby dziś zadaniem, wymagającym bohaterskiego wysiłku. Właśnie dlatego, że tak trudno w tym wypadku o sztukę nową, tak łatwo o banał. Geniuszem naszych czasów będzie ten, kto całą współczesną algebrę formalnych zagadnień potrafi zsyntetyzować i, nie pomijając żadnego z [...] [obrazów świata], stworzyć nowy [...].

Dlatego też artysty, który podejmuje próbę takiego wysiłku, nie wolno pomawiać, że idzie po linie małego nporu. Opór tu właśnie największy. Bo nie rzeczywistość, ale świat cywilizacji stworzonej przez człowieka dziś «skrzeczy» i ogłusza. Artysta współczesny stoi wobec olbrzymiego bogactwa sztuki zastanej, od najdawniejszej aż po wczorajszą. Przy tym zajmuje wobec wszystkich historycznych odmian sztuki postawę liberalną – każdą z tych odmian uważa za sztukę prawdziwą, żadnej nie potępia, z wyjątkiem tej sztuki, która poprzedziła ostatnią rewolucję artystyczną i przeciw której rewolucja ta była zwrócona. Jest to słuszny i chwalebny obiektywizm, osiągnięty przez współczesną historię sztuki i teorię sztuki. Postawa jak najbardziej właściwa dla uczonego – ale czy naturalna u artysty, u twórcy, który, aby wypowiedzieć swoją wizję świata, musi być w pewnym sensie zaślepiiony i bezkrytyczny?

ŚWIATOPOGLĄDY I LUDZIE

Wszystkie trzy powstające eseje, zachowane w wazynopisach, były pisane podczas wojny

Jacek J. Jodacki

Krytyka ustępującego światopoglądu – to rzecz znacznie łatwiejsza niż próba sformułowania nowego; ten bowiem, będąc jeszcze *in statu nascendi*, jest sprawą raczej przeżyć, wyobrażeń i intuicji – niż chłodnej obserwacji. Podczas gdy pierwszy – skostniały w skończonych formach, doprowadzonych już do ostatnich konsekwencji – występuje wyraźnie i jaskrawo, drugi pojawia się zaledwie poprzez mgliste opary intuicyjno-emojonalne. Co gorsza, ten drugi formuluje się właśnie przez krytykę ustępującego, powstaje z polemiki z nim, i z początku właśnie pasja polemiczna jest siłą jego rozrostu. W tym etapie polemika jest zawsze łatwiejsza niż formułowanie tez pozytywnych. Formułowanie tych tez – to już praca twórcza, wymagająca znacznego wysiłku i wolniej też postępująca naprzód.

Z drugiej strony, jest to praca nie tylko łatwiejsza, ale również i znacznie wdzięczniejsza. W buncie przeciw ustępującemu pogładowi na świat, w krytyce, w polemice z nim – wszyscy jesteśmy zgodni i łatwo tu znaleźć rezonans, tak potrzebny ludziom piszącym jako bodziec do pracy. Formułowanie tez pozytywnych – to już sprawa inna; właśnie tu zaczynają się rozbieżności i tutaj jest się zdany o wiele bardziej na własne siły. Trzeba na własną odpowiedzialność kształtować wzbierającą atmosferę uczuciowo-intelektualną – ryzykując, że się nie znajdzie posłuchu i nie mając za sobą niezawodnego rezonatora społecznego.

Próba, którą najsłabszym podejmuję, jest niewątpliwie jedną z wielu podejmowanych równocześnie przez innych. Jest to wysiłek osobisty – i jako taki musi być siłą rzeczy napiętnowany subiektywizmem, który wprawdzie może się stać czynnikiem zwodniczym, ale też bez którego niemożliwa jest wszelka nowa a odpowiedzialna twórczość. Próba moja będzie musiała własnymi siłami torować sobie drogę. Ale największą jej siłą – tą, która daje jasność i precyzję widzenia i argumentów – będzie nie co innego, jak właśnie osobiste moje przeżycia. W świecie ludzkim bowiem to tylko ma siły żywotne, poza czym tkwi żywy człowiek wraz ze wszystkimi przypadkowymi momentami własnej konstytucji psychofizycznej i własnych kolei losu. Przedzieranie się poprzez sferę konkretnej, realnej przypadkowości – ku sferze rzeczy koniecznych i ogólnych – jest jedynym właściwym kierunkiem twórczości.

Każdy pogląd na świat obejmuje całość problematyki ludzkiej i kompletne sformułowanie go jest zadaniem olbrzymim. Na tym miejscu podejmuję próbę sformułowania tylko tych tez, które mają ścisły związek z polityką. Jedna sprawa wysuwa się tu niewątpliwie na pierwsze miejsce. Jest to pojęcie człowieka.

Od tego trzeba zacząć właśnie dlatego, że nowy pogląd na świat wyrasta z polemiki z dawnym i w reakcji nań, a techniczno-inżynierska postawa związana z dawnym światopo-

glądem i wynikająca z niej mechanizacja życia – doprowadziły, z jednej strony, do przytłumienia humanistycznych momentów tego życia; z drugiej zaś, zaprzepaściły w znacznej mierze świadomość tego, co by można nazwać "pojęciem człowieczeństwa". Bunt przeciw ustępującemu światopoglądowi – to bunt człowieka, domagającego się swych ludzkich praw, człowieka, z którego czyniono zwierzę lub czystego ducha, którego więziono w trybach maszyny lub w dialektycznej niewoli abstrakcyjnych fikcji. Po rozprawieniu się z problemem człowieka przyjdzie kolej na pojęcie społeczeństwa i na sprawę stosunku jednostki do społeczeństwa. I tutaj znowu trzeba będzie przede wszystkim wykazać ludzki charakter społeczeństwa, z którego czyniono bądź stado, bądź abstrakcyjną konstrukcję, bądź wreszcie maszynę.

Ogólnie powiedzieć można, że dawny światopogląd był niehumanistyczny; świat, który tworzono w myśl tego poglądu był niehumanistyczny; dziś zaś panuje powszechnie pragnienie ludzkiego świata.

I. DEMOKRACJA I TOTALIZM

Wojna obecna jest wydarzeniem tak wielkiej skali, że nie da się ona w pełni wytłumaczyć wolą jednostek lub zabórczymi apetytami zbiorowości. Ludzie i narody, mające ambicje świadomego i twórczego życia, muszą się starać zrozumieć, na czym polega istota tych zmagających się i ku czemu one prowadzą; wiadomo bowiem na pewno, że konsekwencje tej wojny nie sprowadzą się tylko do wytyczenia tak czy inaczej zmienionych granic państwowych.

Mówi się często, że istotą tej wojny jest walka między demokracją a totalizmem – i popularność tej formuły świadczy dobitnie o tym, jak daleko odbiegliśmy od tamtych czasów, kiedy to procesy dziejowe tłumaczyło się według upraszczającej recepty doktryny materializmu dziejowego. Zdajemy sobie sprawę, że rozgrywający się obecnie konflikt wyrasta ponad sprawy materialne i sięga tej sfery, w której powstają doktryny, idee, poglądy na świat – w sferę kultury duchowej. Nikt już dziś nie tłumaczy wojny tylko i wyłącznie imperialistycznymi ambicjami poszczególnych mocarstw – ani też interesem fabrykantów broni. Frazesy na ten temat, niedawno jeszcze mające powszechny obieg, dziś są już zupełnie nieaktualne. Ale w słusznym odwróceniu od postawy, która stworzyła te naiwne i prymitywne frazesy, posuwamy się nieraz zbyt daleko. Świadczy o tym ta sama, przytoczona wyżej formuła, która wojnę obecną przedstawia niby jakiś akademicki spór doktrynery, choć przecież w walce tej zmagają się nie doktryny, lecz żywi ludzie i żywe narody; leje się krew, nie atrament. Nie chodzi w niej też o zwycięstwo tej lub tamtej doktryny, lecz o sprawy znacznie bardziej realne i żywotne. My, Polacy, wiemy chyba najlepiej, że wojna – to walka o byt narodów. Naiwnym uproszczeniem byłoby zarówno sprowadzać tę walkę o byt do samych tylko czynników materialnych, jak też i do czynników wyłącznie duchowych. Człowiek i wszystko, co ludzkie, a więc i naród, obejmuje obie te sfery naraz. Choć więc z pozoru w jednej płaszczyźnie chodzi tu o niezależny byt państwowy poszczególnych narodów, w drugiej zaś o ich swobodę samodzielnego życia duchowego, to jednak oba te cele dąłoby się zamknąć w jednym zdaniu: chodzi o możliwość swobodnego i pełnego życia w ogóle.

Tylko takie ujęcie rzeczy jest realne, w rzeczywistości bowiem nie występują nigdy ani same tylko czynniki materialne – ani same tylko czynniki psychiczne. Występuje w niej człowiek, który jest zarazem psychiczny i fizyczny; i dlatego zarówno materialistyczna, jak

i niematerialistyczna interpretacja wojny, jest nie tylko uproszczeniem, ale czymś gorszym, bo – błędem. Zarówno też rasistowska doktryna biologicznego *Lebensraumu*, jak i liberalistyczna doktryna swobodnego rozwoju duchowego, są nie tylko jednostronne, ale fałszywe; ujmują bowiem tylko część rzeczywistości, nie zaś rzeczywistość całą.

Fałszywość hitleryzmu polega na jego jednostronności. Jednostronna jest przede wszystkim doktryna niemieckiego panowania nad światem; przeczy ona rzeczywistości – daremnie; bo istnienie narodów, jako odrębnych i indywidualnych całości psychofizycznych – to fakt, którego się nie da zaprzeczyć nawet przy pomocy tak sprawnego narzędzia, jak armia niemiecka i cały aparat Gestapo. Doktryna ta jest utopią i walka z nią to walka rzeczywistości z utopią. Ale hitleryzm jest jednostronny i fałszywy nie tylko jako projekt urządzenia Europy, lecz też jako pogląd na człowieka i na społeczeństwo ludzkie. Człowiek bowiem jest nie tylko mniej lub więcej rasowym zwierzęciem; społeczeństwo jest nie tylko stadem. I tutaj także hitleryzm jest utopią.

Nie wystarczy przeciwstawić hitleryzmowi demokrację, byłoby to bowiem na miejscu jednej utopii postawić drugą, nie mniej niż ona jednostronną i fałszywą. I oto okazuje się, że walka hitleryzmu z demokracją – to nie jest walka dwu przeciwnych światopoglądów, ale doktryn pokrewnych. Jest to walka utopii. Hitleryzm demokrację piętnuje jako strupieszalą, sam zaś mianuje się czymś nowym; w istocie zaś należy do tego samego szeroko pojętego światopoglądu.

Ten szeroko pojęty światopogląd określić można jako wiarę w utopię, czyli w możliwość przebudowania świata realnego na modłę tej lub innej doktryny, wysnutej z rozumowej analizy rzeczywistości i upraszczającej tę rzeczywistość przez sprowadzenie jej do jednego tylko z elementów przez analizę ujawnionych; wiarę nadto i w to, że przebudowy tej dokonać można sposobem inżyniersko-technicznym, przy pomocy mechanistycznych zabiegów, dokonywanych takimi narzędziami, jak armia lub aparat ustawodawczy czy polityjny. Hitleryzm i demokracja wyrastają z tego samego pała dziewiętnastowiecznego doktrynerstwa, wynikają z tej samej atmosfery upojenia postępem technicznym.

W szeregu utopii wytworzonych przez ten światopogląd – takich, jak socjalizm, faszysteryzm czy komunizm – hitleryzm nie jest niczym radykalnie nowym. Jest to nowość jedynie w sensie chronologicznym; i choć z tego tytułu należy mu się osobny i wysoki numer porządkowy, to przecież zakatalogować go trzeba do tego samego działu utopii typu jeszcze dziewiętnastowiecznego.

Świat ma już dosyć określonego wyżej światopoglądu i rad by się zeń wyzwolić. Pozbądź się zwłaszcza stworzonego przez postawę analityczną złudzenia, że postawieni jesteśmy wobec konieczności wyboru między ujawnionymi przez analizę sprzecznymi elementami rzeczywistości. Dziś już nie chcemy wybierać pomiędzy duchem i materią, rozumem i instynktem, wolnością i dyscypliną społeczną. Chcemy dziś podjąć próbę syntezy tych sprecznych elementów; próbę rekonstrukcji prawdziwego obrazu świata z jednostronnych, a więc fałszywych i fikcyjnych interpretacji, jakie wytworzył duch racjonalnej analizy. Dlatego też i to sformułowanie, które wojnę obecną określa jako walkę demokracji z totalizmem, nie trafia w sedno sprawy. Stwarza ono znowu złudzenie, iż stoimy wobec alternatywy: albo demokracja – albo totalizm; samo pojęcie walki bowiem zakłada zwycięstwo jednej lub drugiej strony, świat zaś nie widzi dla siebie zbawienia ani w demokracji – ani w totalizmie.

Trzeba sobie wyraźnie powiedzieć: walka demokracji z totalizmem – to wojna domowa w łonie jednego i tego samego światopoglądu; walka pomiędzy dwiema utopiami. A w odpowiedzi na pytanie, która z tych utopii zwycięży, trzeba sobie nie mniej wyraźnie powiedzieć, że – żadna. Obie bowiem są fałszywe. Ponieważ zaś obie są fałszywe, więc obie mają rację, gdy zwalczają przeciwnika, ale nie mają racji, głosząc swoje tezy pozytywne. Obie strony słusznie przeczą – obie niesłusznie twierdzą.

Totalizm ma rację, gdy przeczy, że ludzie nie są jednakowi i równi, jak standardowe fabrykaty – lecz rozmaici, jak twory przyrody. Ma rację, kiedy przeczy, że społeczeństwo ludzkie nie jest mechanistycznym związkiem na podstawie umowy społecznej – lecz tworem przyrodzonym i indywidualnym.

Demokracja ma rację, gdy przeczy, że człowiek nie jest zwierzęciem, które można zaprzęgać przemocą do wykonywania narzuconych mu zadań – lecz istotą świadomą i wolną. I że różnice rasy nie wystarczą jako podstawa rozróżnień między ludźmi. Ma też rację, gdy przeczy, że społeczeństwo ludzkie jest stadem, którym można rządzić na zasadach racjonalnej hodowli bydła i przy pomocy bata.

Człowiek w koncepcji demokratycznej traci całą swą realną indywidualność; staje się tylko abstrakcyjną jednostką, równą wszystkim innym. I chociaż demokracja głosi wolność jednostki, wolność ta jest tylko abstrakcyjna; w rzeczywistości zaś w ustroju demokratycznym człowiek musi się nagąć do jakiegoś jednego typu człowieka. Demokracja gładziszachtuje nie mniej – niż totalizm. Cały świat demokratyczny zgładziszachtowany został do typu mieszczańca-intelektualisty – i dlatego nie mogą w nim znaleźć dla siebie wolności i miejsca ludzie pracy fizycznej, artyści i ludzie o typie rycerzy. Demokracja nie stosuje przemocy fizycznej, ale gładziszachtuje nie mniej skutecznie przez nacisk ekonomiczny i głupą, mieszczańską snobizm, potępiający wszystko, co jest sprzeczne z jego postawą życiową. Dlatego to robotnik i artysta cierpi w tym świecie głód, a rycerz degeneruje się w moralnie i estetycznie ohydny typ plutokraty, którego godność mierzy się nie siłą charakteru, lecz ilością posiadanych pieniędzy. Dlatego też bujność życia robotnika czy chłopca potępiana jest przez mieszczańca jako brutalność i chamstwo, autentyczność reakcji artystów piętnowana jest przez mieszczańską duszyczkę jako cynizm, rycerska dążność do pełni życia potępiana jest przez intelektualistycznych słabeuszów życiowych jako zdrożna, a samo słowo "rycerskość" czy "państwo" jest postrachem dla demokratycznych snobów.

Nie lepiej czuje się człowiek w koncepcji totalistyczno-rasistowskiej. I tu zostaje zgładziszachtowany. Rasizm wyróżnia wprawdzie rozmaite rasy i jednym z nich przyznaje większą wartość niż innym, ale w obrębie nawet i wybranej rasy najwyższej sprowadza wszystkich do jednego typu: a tego pogwałcenia prawa człowieka do zachowania i rozwoju swej indywidualności dokonują przy pomocy brutalnej siły. Wspólny typ rasistowski – to już nie sentymentalny pięknoduch, a zarazem groszorb demokratyczny, ale tak zwany człowiek czynu, czyli coś pośredniego między bokserem a bandytą. Totalizm jest reakcją przeciw demokracji i z demokratycznej niewoli wyzwala to wszystko, co demokracja potępiała, ale... robi to na sposób demokratyczny. Przyjmuje mieszczańską interpretację człowieka pracy jako chana – i wyzwala chamstwo; mieszczańską interpretację artysty jako wolnego twórcy – i wyzwala samozwańczych reformatorów świata typu Hitlera; mieszczańską interpretację rycerstwa jako dążności do użycia – i wyzwala rozbójników i sadyistów.

W obu ustrojach nie mieści się cała realna rozmałość życia; w obu ustrojach nie mieści się prawdziwy człowiek. Dlatego prawdziwą klęską by było, gdyby tak ciężkie i krwawe zmagania, jakie dziś rozgrywają się w świecie, przynieść miały zwycięstwo którejśkolwiek z tych doktryn – nie zaś klęskę ich obu. Ale niebezpieczeństwo to nie grozi nam w istocie. Nie grozi ono dlatego, że sens tej wojny nie polega na sporze doktryn, lecz na wysiłku człowieka ku zdobyciu prawdziwego obrazu świata i możliwości pełnego życia na świecie. Pierwszym zaś krokiem na tej drodze jest wyzwolenie się z utopii, z analizy, i z pozornej konieczności wyboru między przeciwnymi sobie alternatywami. To wyzwolenie prowadzić musi do realizmu i syntezy. Jeśli więc, co jest prawdą, wojna obecna zawiera w swej istotnej treści coś więcej niż spór o terytoria i granice, to w wyniku jej ukształtować się musi naprawdę nowy i słuszny pogląd na świat.

Już dziś zarysowują się jego kontury. W kilku uproszczonych tezach streścić go można następująco.

Człowiek nie jest ani tylko fizyczny, ani tylko psychiczny – lecz psychiczno-fizyczny. Ludzie nie są jednakowi. Różnią się zarówno ukształtowaniem fizycznym (rasa), jak i ukształtowaniem psychicznym (kultura). Ukształtowania te, różniące poszczególnych ludzi między sobą, wiążą ich jednak w większe całości zbiorowe, czyli społeczeństwa. Ale pełnym społeczeństwem – czyli pełnym indywiduum społecznym – jest tylko takie społeczeństwo, które ma określony kształt zarówno fizyczny, jak i psychiczny. Takim społeczeństwem jest naród. Naród nie jest jednością tylko rasową, ponieważ członków jego wiąże w całość także jedność kultury, i tym różni się on od gatunku zwierząt, ponieważ nie jest zwierzęcy – lecz ludzki. Ale nie jest on także jednością tylko kulturalną, ponieważ związany jest z pewnym określonym terytorium oraz węzłami krwi, i obejmuje kompletnego człowieka, nie zaś tylko część jego, jak społeczności tylko kulturalne (np. międzynarodowy świat naukowy, który zresztą styka się tylko na pewnym wycinku kultury).

Takie pełne społeczeństwo, czyli naród, nie jest wynikiem umowy, lecz związkiem przyrodzonym. Ale nie jest to wytwór ślepej ewolucji przyrodniczej, lecz także świadomych poczynań ludzkich, czyli jest to twór historyczny. Więź, łącząca ludzi w naród, jest nie tylko natury fizycznej (rasa), ale także psychicznej (kultura).

Ponieważ ludzie, którzy się na naród składają, są różni, i ponieważ naród, jako społeczność kompletna, spełnia różne funkcje psychiczne i fizyczne, więc nie jest on zorganizowany w jednej płaszczyźnie, jak demokratyczny związek równych, wolnych i niepodległych, ani jak totalistyczne stado równych, niewolnych i podległych. Jest to całość, nie – zbiór; całość zróżnicowana funkcjonalnie, a co z tego wynika – fizycznie i psychicznie.

Ojczyzna, czyli naród wraz ze swym terytorium, historią, kulturą, czyli wszystkim tym, co zastane i co nas poprzedza, oraz z całą swoją twórczością aktualną, w której bierzemy udział, jest dla człowieka niezbędny do pełnego życia – czyli do realizacji kompletnego siebie. Dlatego – jako warunek rozwoju własnej indywidualności jednostki – jest on dla niej dobrem wyższego porządku. Ale wartość ta polega na pełnej wolności jednostki i z wolności tej jednostka rezygnuje tylko wtedy, gdy nie rezygnując z niej – przestałaby być sobą. Dlatego skłonni jesteśmy poddać się dyscyplinie wojskowej na wojnie, gdyż nie poddając się jej, a zwłaszcza unikając udziału w wojnie, przestalibyśmy być sobą, czyli – w naszym wypadku – Polakami. Skłonni jesteśmy ryzykować własne życie dla ojczyzny, ponieważ ona jest warunkiem naszego istnienia i bez niej nasze życie straciłoby wartość

– i ponieważ ryzykując je, realizujemy coś z siebie, czego w inny sposób, to jest bez ojczyzny, zrealizować nie możemy. Ryzykujemy to życie dla sprawy wolności narodu, ponieważ ta sprawa jest naszą własną osobistą sprawą.

Wolność ojczyzny bowiem konieczna jest dla nas jako warunek pełnej realizacji siebie samego, ponieważ tylko w pełnym, a więc wolnym, życiu narodu znaleźć możemy miejsce dla pełnego życia osobistego. Ojczyzna jest nam potrzebna jako warunek wolności – oraz dlatego, że dzięki niej realizujemy najpełniej naszą potrzebę uznania ponad sobą czegoś ważniejszego, większego i trwalszego niż my sami. Dlatego ani demokratyczna anarchia, ani totalistyczna ślepa karność, nie mogą nas zadowolić. I jedna, i druga – nie dają nam pełnej wolności, czynią z nas bowiem coś innego niż to, czym jesteśmy: anarchia czyni z nas istoty nie ograniczone niczym, podczas gdy jesteśmy, jako ludzie, ograniczeni i związani; totalistyczna karność czyni z nas robotcze zwierzęta, podczas gdy, jako ludzie, obdarzeni jesteśmy wolnością woli.

Wreszcie – o czym zapominają zarówno demokraci, jak i totaliści – ważne są dla nas nie tylko sprawy praktyczne. Chodzi nam nie tylko o sprawiedliwy podział dóbr materialnych pomiędzy jednostki i nie tylko o siłę materialną zbiorowość. Ważne są dla nas przede wszystkim sprawy niepraktyczne – takie, jak prawda, piękno, dobro, miłość czy honor; te zaś wartości pozwalają nam realizować właśnie naród, nie demokratyczne towarzystwo aktywne, ani totalistyczne stado. Nie zaspokajają one zwłaszcza naszej potrzeby piękna, miłości i honoru. Naród zaś, który te potrzeby zaspokaja, pomaga nam zarazem osiągnąć kompletną prawdę: pozwala nam bowiem przyznać się przed samymi sobą do tych pragnień i nie zmusza nas do wewnętrzznego zakłamania przez udawanie ludzi tylko praktycznych, czy tylko racjonalnych. Potrzebna jest nam także radość z realizacji tych upragnionych wartości i przyznając się do niej unikamy znowu zakłamania demokratów i totalistów, deklamujących o ofierze i poświęceniu, jak gdyby prawdziwe poświęcenie i prawdziwa ofiara nie były prawdziwe wtedy tylko, gdy spełnia się je, ponieważ inaczej nie można. Wolność ojczyzny – to, poza wszystkim innym, możliwość radowania się wszystkim, co nas na tym świecie cieszy.

Zarówno demokracja, jak totalizm, są wytworami światopoglądu utopijno-praktycystycznego. Są to utopie o człowieku, o społeczeństwie, o politycznym urządzeniu świata. Reakcja przeciw nim – to reakcja trzeźwości, poczucia rzeczywistości oraz opartej na poczuciu rzeczywistości: zmysłu humoru i zmysłu estetycznego. Utopie rażą nasz trzeźwy rozsądek i nasz realizm; sentymentalno-patetyczna atmosfera demokracji i grubiańsko-szkaradna atmosfera totalizmu rażą nasz zmysł humoru i nasze poczucie estetyczne. Reakcja przeciw tym rzeczom zaczęła się już w okresie przedwojennym i dokonywała się wtedy przede wszystkim w płaszczyźnie trzeźwości. Ale nowy stosunek do rzeczy obciążony był jeszcze starą skłonnością do doktrynerstwa – oraz postawą inżyniersko-techniczną, starą terminologią. Tak np. spostrzeżono się, że społeczeństwa nie są zorganizowane jednoplanowo, i że w każdym z nich występuje to, co nazywa się "elitą". Ale sprawę elity traktowano jako kwestię teoretyczną, nie zaś jako *questio facti*. Mówiono więc o tym, że trzeba stworzyć elitę – i zastanawiano się nad tym, jakich mechanicznych zabiegów należy użyć w tym celu, zamiast próbować rozpoznać, jaka jest faktyczna elita. Podobnie nacjonalizm, który jest przecież w istocie prostą wiedzą o rzeczywistości, stając do konkursu *izmów*, sam występował jako *izm*, przez co degenerował się w doktrynę i był w

nieustannym kłopotem z tej racji, że całą jego treść wyłożyć można w niewielu prostych stwierdzeniach, coraz bardziej dla wszystkich oczywistych, i coraz mniej nadających się do «ideologicznej» dialektyki. Można żywić nadzieję, że obecna wojna przyspieszy ten zaczęty proces reakcji przeciw praktycyzmowi i przeciw postawie inżynierskiej. Miejmy nadzieję, że przyczyni się ona do wytworzenia postawy realistycznej, nie praktycystycznej i nie technicznej, lecz gospodarsko-artystycznej, to jest takiej, która skłania do kształtowania danej, konkretnej rzeczywistości, tak jak to czyni gospodarz na swoim określonym kawałku ziemi i artysta na swoim materiale.

II. PARTIE POLITYCZNE

Światopoglądy bytują w dwóch sferach równocześnie: w sferze myśli i w sferze rzeczywistości – poprzez formy, jakie nadają życiu, i instytucje, jakie wytwarzają. Zarówno narodzenie, jak i upadek światopoglądów, zaczyna się w sferze pierwszej. Druga podąża za nią z pewnym opóźnieniem: łatwiej jest bowiem obalić w jednej chwili zastarzałe nawet poglądy, niż przekształcić uformowane już życie. Formy przedłużają swe trwanie niejako siłą bezwładu. Ale myśl polityczna musi czuwać nad tym, by stare, przeżyte formy – nie hamowały rozwoju życia.

Scharakteryzowany w rozdziale poprzednim światopogląd utopijno-mechanistyczny wytworzył w dziedzinie polityki pewną szczególną, ściśle z jego założeń wynikającą instytucję, mianowicie partię polityczną. Instytucja ta była formą organizacyjną odwiecznie w życiu zbiorowym występującego zjawiska, jakim jest zespół ludzi solidarnie działających w polityce. Upadek wspomnianego światopoglądu musi za sobą pociągnąć likwidację tej instytucji, która zresztą w okresie przedwojennym była już w stanie degeneracji. Trzeba jednak uniknąć niebezpieczeństwa, jakie stwarza fakt, iż formy i instytucje ostają się na powierzchni życia dłużej niż poglądy, które je wytworzyły. Likwidację tych form i tych instytucji trzeba przyspieszyć przez uświadomienie sobie ich nieaktualności. Bieg naturalnej ewolucji prześpieszać muszą akty świadomości.

Partia polityczna był to w założeniu zespół oparty na zgodzie na wspólne tezy programowe. Jedyłą rzeczą wspólną dla wszystkich członków zespołu było przekonanie o słuszności pewnych tez; węzeł łączący ich w całość był więc – spróbujmy to tak nazwać – natury racjonalnej. Ponieważ zaś sfera racjonalna jest tylko jednym z fragmentów pełnego człowieczeństwa, więc też partia polityczna jednoczyła tylko fragmenty ludzi. Inaczej mówiąc, nie była to całość jednolita, lecz raczej zbiór – zbiór ludzi, którzy na pewne pytania odpowiadają twierdząco lub przecząco – zbiór co do swej natury niewiele różny od zbioru, powiedzmy, blondynów lub mańkutów czy linych «prawicowców». Zespół tego rodzaju jest mało zwarty, ponieważ jedność występuje tu tylko w pewnych ograniczonych sferach – w sferze myśli lub działania prawą czy lewą ręką. Taki sam kolor włosów lub takie same przekonania mogą mieć ludzie najbardziej różni co do charakteru, skłonności, zamiłowań i stylu życia. Zapewne, zgodność przekonań to coś znacznie mniej powierzchownego niż wspólny kolor włosów; niemniej jednak zespół oparty na tej zgodzie nie jest dość zwarty, by mógł spontanicznie działać solidarnie w sprawach tak związanych z życiem – jak polityka. Dla uzgodnienia jego działań potrzeba zawsze uchwały i dyrektyw, które z kolei wymagają posłuszeństwa.

Oparcie życia politycznego na podziale na zespoły zgrupowane wedle przekonań wynikało z ogólnej postawy [co] do rzeczywistości, postawy nazwanej wyżej "racjonalno-techniczną". W wyniku racjonalnej analizy człowiek uznany został za *animal rationale*; w rachubę brano tylko jeden z ujawnionych poprzez analizę elementów jego istoty – element racjonalny. Przeocząc całą resztę nie miano wątpliwości, że zespół związany węzłem «racjonalnym» jest dostatecznie zwarty. Z drugiej strony, postawa techniczna stwarzała przekonanie, że działalność polityczna polega na mechanicznym wykonywaniu programu, a do tego celu nie jest potrzebny zespół działający spontanicznie – lecz mechanizm posłuszny dyrektywom. Partia polityczna miała być właśnie takim aparatem wykonawczym. Zadaniem jej było działać mechanicznie.

Działanie mechaniczne jest niewątpliwie sprzeczne z naturą człowieka. Wymaga ono odeń rezygnacji z życia osobistego, a przecież życie osobiste jest jedynym jego zadaniem. W partii politycznej nie mieścił się więc pełny człowiek. Stąd też partie polityczne były tylko bądź luźnymi dyskusyjnymi klubami, bądź też – gdy kierowali nimi ludzie bardziej czynni – machinami, wciągającymi ludzi w pewien rodzaj niewoli, której nie każdy chciał ulegać i wielu wolało stronić od tak pojętej polityki. W wyniku – politykę robili trzy typy ludzi: (a) dyskutujący, kanapowi doktrynerzy, (b) ludzie bezwzględnie podporządkowujący innych swojej woli, i wreszcie (c) masa podporządkowujących się, tłum biernie wykonujący mechaniczną polityczną «robotę». Ludzie twórczy i niezależni – a nie dosyć egoiści i bezwzględni, by podporządkowywać sobie innych – stronili od polityki. Ponieważ zaś takich ludzi jest, śniem to twierdzić, najwięcej, więc też w polityce robiła znikoma mniejszość. W tej mniejszości z kolei najliczniejsi byli ludzie – przez naiwność, słabość charakteru lub bierność – ulegający mechanicznej subordynacji. Oni to stanowili masę, pozostającą w niewoli doktrynerów i ambitnych przywódców.

Na użytek tej masy mechaniczne działanie partii politycznej wyposażone zostało w nimb służby dla wielkiej, a czasem nawet świętej sprawy. Deklamacją o służbie dla idei uzasadniana była konieczność rezygnacji z własnego życia osobistego, wynikająca przecież bynajmniej nie ze «świętości» sprawy, lecz z mechanicznego charakteru polityki, pojętej jako technika. Służba ta traktowana była bądź na podobieństwo służby wojskowej, bądź też jak praca w zakonie walczącym – dość, że wymagała całkowitego poświęcenia się zabiegom mechanicznym, mającym za zadanie zrealizować racjonalnie opracowany plan czyli program. Wytworzył się wskutek tego pewien swoisty mistycyzm służby i ofiary, spełniający w życiu polityków swoistą rolę. W ten sposób bowiem wyładowywały się uczucia religijne, które w epoce tak racjonalistycznej, jak ta właśnie, nie znajdowały ujścia w kulcie Boga, uznanego za nieracjonalny absurd. Partie polityczne, wymagające rezygnacji z życia osobistego, dawały w zamian swym członkom przeżycia mistyczno-religijne. Wytworzył się nawet zeświecczony ideał męczennika – męczennika za ideę. Ideał ten był tak sugestywny, iż wielu ludziom wydawało się, że służba idei polega na cierpieniu, że zadaniem ideowca jest cierpieć dla niej; nie żyć dla idei – ale za nią zginąć.

W Polsce ta koncepcja pracy politycznej nabrała szczególnej ostrości wskutek specyficznych warunków, w jakich Polska w tym czasie się znajdowała. Niewola Polski stawiała przed wszystkimi jedyne słuszne zadanie – odzyskanie niepodległości. Program ten wyposażony był we wszystkie główne atrybuty typowego ówczesnego programu politycznego – był to program, który należało wprowadzić w czyn drogą mechanicznych zabiegów

i przy pomocy sprawnie działającego aparatu wykonawczego; program wymagający rezygnacji z życia osobistego, i służby, która częstokroć pociągała za sobą największe cierpienia i śmierć; program wreszcie, który już nie tylko przez przetransponowanie uczuć religijnych, ale wskutek tego, że Ojczyzna w sposób naturalny wiedzie ku tym sferom, wyposażony był w pewne wartości mistyczo-religijne.

Jednym z efektów nienormalnego stanu Polski było ponadto i to, że gdy gdzie indziej tylko oderwane doktryny przybierały charakter mistyczo-religijny, w Polsce charakter ten otrzymał patriotyzm. Podczas gdy na Zachodzie patriotyzm pozostawał naturalną, zdrową postawą, nie mającą nic wspólnego z doktrynami, w Polsce przerodził się on w doktrynersko- lub mistyczo-sentymentalnie traktowany *izm* i znalazł się na tej samej płaszczyźnie – co «idea». Dlatego to w Polsce umiano łączyć patriotyzm z ideami – socjalistycznymi czy innymi – tak ściśle, że zacierały się granice między tą spontaniczną postawą a racjonalnym przekonaniem, i w efekcie umiano nawet gubić jakoś po drodze patriotyzm, zostając tylko z «ideą», co się na ogół nie zdarza najbardziej nawet zagorzałym ideowcom na Zachodzie. Nigdzie indziej też nie dyskutowano z taką łatwością najrozmaitszych podstaw życia narodowego, jakby to były doktrynalne koncepcje – nie zaś fakty, z którymi należy się liczyć. A wreszcie tylko w Polsce patriotyzm został z jednej strony rozbudowany dialektycznie w «ideologię narodową», z drugiej strony zaś był zwalczany przez przeciwników tej ideologii jako wrogi *izm*. Jedni nie mieli tu racji, przekształcając w doktrynę to, co doktryną nie jest; drudzy – zwalczając jako doktrynę to, co nią nie jest. A stąd to przecież w miejsce zawsze potrzebnych i owocnych sporów na temat konkretnych rozwiązań takich czy innych problemów politycznych, powstał w Polsce bezpłodny a przeszkaniający najważniejsze nawet problemy naszego życia, powszechny i zażarty spór, kto jest patriotą, a kto nim nie jest; która z politycznych partii ma monopol na patriotyzm.

Szczególne warunki polskie sprawiły, że zjawisko pracy politycznej, pojmowanej jako służba, oraz typ ideowca-męczennika – wystąpiły tu z niezwykłą ostrością. Nigdzie może nie było tak wielu prawdziwych, bezinteresownych ideowców, nigdzie nie umiano tak wiernie służyć idei i dla niej cierpieć, [cierpieć] dla «sprawy»; ale też nigdzie nie było poza tym tak wielu chorobliwych sentymentalno-patetycznych cierpiętników i tak niezdrowo egzaltowanej atmosfery dokoła spraw politycznych, wymagających przecież trzeźwości. Na pewno zaś nigdzie ten typ pracy politycznej oraz ten typ ideowca nie utrzymywały się tak długo. Gdy bowiem gdzie indziej, w narodach wolnych, typ wczesnodemokratycznego ideowca przeradzał się już w swego następcę – deklamującego politycznego kombinatora, korzystającego z wprzęgniętych do służby mas dla celów osobistych lub dla celów tajnych, międzynarodowych związków – w Polsce pozostał wciąż jeszcze aktualny program niepodległości, którego żadne ewolucje nie mogły zdezaktualizować, dopóki nie został zrealizowany.

Gdy program ten, wraz z odbudowaniem Państwa Polskiego, przestał być aktualny, polskie życie polityczne, od tak dawna zorientowane w sposób wyżej scharakteryzowany, nie potrafiło przystosować się do nowych warunków. Teraz już nie służba dla idei była potrzebna, ale konkretna praca nad konkretnymi sprawami; nie rezygnacja z życia, ale życie polskie; nie śmierć dla Polski, ale życie Nią. Trudno było jednak rozstać się z wizją polityka, jako męczennika, i wyzbyć się związanej z tym wyobrażeniem frazeologii; trudno było uwierzyć, że ma to być nie mistyk, nie wieszcz, ale człowiek rozsądny i trzeźwy; że

praca polityczna przestała być mechanicznym wykonywaniem, a stała się twórczym życiem, życiem właśnie, z którego już nie trzeba, a nawet nie wolno rezygnować. I oto podczas gdy jedni trwali w osłupieniu i dezorientacji, w czynnym życiu częstokroć wybijali się przede wszystkim ci, którzy od mistycyzmu ofiary przeskoczyli na przeciwny kraniec – robienia osobistej kariery; od abstrakcjonizmu idei i marzeń – do realizmu gromadzenia pieniędzy na własny użytek.

Sprawę pogarszał fakt, że zbiegło się to z powszechną na świecie atmosferą degenerującej się demokracji i prób wyjścia poza nią – co tym bardziej wznagalało chaos. Krzyżowały się w Polsce zarówno tendencja zachowania demokracji, reprezentowana na świecie przez Francję i Amerykę, jak i tendencja zastąpienia jej czymś nowym, reprezentowana przez Niemcy i Włochy. Tendencje te krzyżowały się w Polsce w sposób tym bardziej szkodliwy, że żadna z nich nie miała korzeni w naturalnej ewolucji życia politycznego, które przecież tłumione tu było do niedawna przez zaborców; obte naniiesione były z zewnątrz.

Ale dokładna analiza spraw polskich nie należy do tematu. Zadanie, które nas obecnie interesuje – to krytyka partii jako instytucji politycznej. Sprawy polskie posłużyły tu miały jako ilustracja. Powróćmy teraz do tematu.

Partia polityczna jest instytucją z gruntu niemoralną. Kardynalną jej wadą jest to, że zwalnia człowieka z wysiłku wewnętrznego, z obowiązku twórczości osobistej. Skoro program jest gotowy, nie ma potrzeby twórczości – potrzebne jest tylko mechaniczne realizowanie programu. Z indywidualnych i twórczych istot partia czyni części maszynierii; gorzej nawet – składniki arytmetycznej sumy. Oto jest ostateczny wynik abstrakcyjnoistycznej niwelacji demokratycznej – równość jednostek osiągnięta zostaje za cenę ich indywidualności. Nie jakość – ale ilość ludzi jest ważna. Ilość decyduje w rozgrywkach, przy wyborach i głosowaniach. Człowiek potrzebny jest tylko jako składnik liczby – jego jakość, jego indywidualność, jego twórczość, nawet jego moralność nie są ważne. Jest on jedyneką w szeregu innych jedynek, których suma stanowi partię. Ale tylko z pozoru wydaje się, że wartość jego wynosi jedność. W istocie sprowadzony jest do zera. Pozbawiony indywidualności, twórczości i moralności – przestaje on być człowiekiem. Dla człowieczeństwa w partii nie ma miejsca.

Ale przecież w wyniku analizy człowiek sprowadzony został do *animal rationale* – i w systemie, ułożonym na podstawie tego założenia, cała reszta człowieka nie była uwzględniona. W związku z kultem nauki i techniki, polityka pojmowana była jako nauka. Najkonkretniejsze problemy rozpatrywane były nie z punktu widzenia zdrowego rozsądku, lecz z punktu widzenia teorii; od najprostszycich spraw droga wiodła do najbardziej zawłych roztrząsań doktrynalnych. Program polityczny miał być racjonalnie opracowaną receptą na poprawienie tego nieracjonalnego świata i to receptą generalną. Po spreparowaniu tej recepty pozostawała już tylko robota techniczna. Zarówno w naukowej, jak i w technicznej części tej roboty, indywidualność człowieka nie była potrzebna. Niepotrzebna też była osobista twórczość. W życiu nauki indywidualność jej adeptów nie wchodzi w rachubę i nie wszyscy z nich powołani są do twórczości. Nauka bowiem rozwija się w sferze ponadindywidualnej; polega na wspólnym gromadzeniu dorobku, który jest własnością powszechną. Postęp dokonywany jest przez naukowców twórczych, ale ci są nieliczni. Całą pracę przygotowawczą spełnia olbrzymia masa naukowców nietwórczych, których zadanie polega na rozpowszechnianiu gotowego dorobku. Ta praca jest mechaniczna.

Partia polityczna służyć miała polityce pojętej jako nauka stosowana. Nieliczni tylko twórcy – przywódcy – brali na siebie obowiązek myślenia za cały obóz. Reszta to byli krzewiciele idei, apologety, apostołowie, w momencie zaś degeneracji – agitatorzy oraz wykonawcy techniczni. Zgodnie z tym «praca» w każdej partii politycznej przed wojną rozpadła się na dwa działy, dwa «referaty»: ideowy i organizacyjny.

Działalność referatu ideowego polegała na uświadamianiu, na propagandzie, na dyskusowaniu wciąż tych samych zagadnień programowych, z góry już rozwiązanych i nie pozostawiających pola dla indywidualnej twórczości. Była to więc praca mechaniczna, odpowiadająca mechanicznej pracy naukowej.

Praca w referacie organizacyjnym polegała na formowaniu komórek, gromadzeniu jednostek, segregowaniu sumy, stanowiącej siłę partii, na konstruowaniu z niej sprawnie działającej maszyny do opanowywania terenów i do rozgrywek wyborczych. I tutaj więc działania miały charakter mechaniczny.

Poza tymi dwoma działaniami nie było już pola do pracy. Członek partii powołany był tylko do wyczerpania się programu, do powtarzania go innym w postaci – broń Boże – nie oryginalnej, i do wykonywania mechanicznych zabiegów organizacyjnych. Tego rodzaju mechanizacja działań prowadziła ludzi ambitnych do osiągnięcia znaczenia, stanowisk, wpływów i władzy w sposób niemoralny. Nie było ani czasu, ani ochoty na to, by swe znaczenie w świecie zdobywać własnym wewnętrznym wysiłkiem, zmierzającym do przerabiania siebie samego na coraz większą wartość. I to nie było potrzebne. Bowiem mechanizm polityczny składał do torowania sobie drogi przez sprawne operowanie jego aparaturą. Te mechaniczne sposoby następowały wiele okazji do «chwytów» niemoralnych; rozgrywki osobiste, usuwanie w cień możliwych konkurentów, oszczerstwo, kłamstwo i rozmyślne przemilczanie – stały się normalnymi środkami w drodze do stanowisk; były to bowiem korby i guziki, którymi kierowało się mechanizmem organizacyjnym.

Pociągało to za sobą dwa efekty.

Po pierwsze, wytworzyła się atmosfera pozbawiona najprymitywniejszej nawet lojalności, pełna zawiści i zazdrości. Ludzie patrzyli na siebie wzajem z niepokojem, śledzili swoje kroki i słowa, nigdy nie rozmawiali ze sobą szczerze, chowając zawsze dla siebie tę część prawdy, która daje atut do ręki; jedni drugich starali się użyć jako narzędzia do swych osobistych celów, deklamując i przy tym ładnie brzmiące frazesy o obowiązku i służbie, z lekkim napomknięciem o widokach na przyszłą karierę.

Drugi efekt był jeszcze bardziej szkodliwy. Oto ludzie o silniejszych indywidualnościach, a bardziej rycerskim usposobieniu, nie dochodzili nigdy do głosu. Tym partyjny składał się z ludzi słabych i uległych, natomiast na stanowiska kierownicze dostawali się przede wszystkim nie ludzie wartościowi, ale bardziej od innych sprytni, nie liczący się z sumieniem, bezwzględni w dążeniu do kariery. Wskutek tego zarówno w dołach, jak i w górach partyj, panował typ człowieka, który można scharakteryzować negatywnym określeniem – *nie-gentleman*. To właśnie określenie wydaje się najwłaściwsze. Nie byli to bowiem ludzie z gruntu niemoralni. Byli to po prostu *nie-gentleman* właśnie – ludzie, którzy potrafili płaszczyć się i «kadzić» gdzie było potrzebne; «stawiać się» zaś gdzie indziej; traktować innych tylko ze względu na swój interes – to jest z całą uwagą i skrupulatnością form wobec tych, na których im zależy; z abnegacją nonszalancją i lekceważeniem wobec tych, którzy na nic przydać się nie mogą; z władczą zaś miną wobec tych, których można

użyć jako podwładnych. Co gorsza, te różne sposoby traktowania dyktowane były nie osobistą wartością ludzi, lecz ich pozycją w mechanizmie partyjnym. W ten sposób w partiach politycznych dochodzili do głosu ludzie pozbawieni wszystkich cech *gentlemana* – prawdziwej i stałej, nie okazyjnej, rycerskości, oraz równie prawdziwej i stałej, nie okazyjnej, lojalności; ludzie rozpychający się łokciami, pozbawieni poczucia godności własnej i płynącego z tego poczucia rezerwy.

Rozmyślnie kładę nacisk na te sprawy. Wiążą się one bowiem ściśle z jednym jeszcze efektem mechanicznego systemu życia politycznego, który stał się zjawiskiem powszechnym i groźnym, a choć wynikał z samej konstrukcji demokratycznego życia politycznego, nigdy by nie mógł rozwinąć się w pełni, gdyby nie nierycerska atmosfera tego życia.

Mam na myśli niezwykle rozrost tajnych związków. Organizacja tajna ma rację bytu tylko tam, gdzie życie jest zmechanizowane. W stosunku do człowieka niezmechanizowanego tajny związek nie ma żadnych szczególnych możliwości oddziaływania. Na takiego człowieka działać można tylko normalnymi ludzkimi sposobami – perswazją, przekonywaniem, własnym przykładem. Ale na to potrzebna jest właśnie lojalność i jawność. Tajność nie wnosi tu nic nowego. Okazuje się ona natomiast skuteczna tam, gdzie ludzie wprzęgnięci są w mechanizm, gdzie przez zrzeczenie się własnego życia, wyzbywają się samodzielności myślenia i świadomego stanowienia o sobie. Ludźmi wprzęgniętymi w mechanizm kierować można łatwo przy pomocy ukrytych przed nimi sprężyn. Nic więc dziwnego, że tajność rozkrzewiła się bujnie w epoce demokracji. Tajne organizacje stały się nadbudową nad machiną politycznego życia; ukrytym motorem, wprawiającym w ruch całą maszynę.

Nierycerska atmosfera tego życia była podatnym gruntem dla rozwoju tajności. Kiedy «robienie kariery» było sprawą mechaniczną, dobrze było mieć na swe usługi tę wyższą, tajną maszynę. Więcej, ten tylko mógł robić karierę, kto do tej wyższej maszyny należał. I oto tajność była usankcjonowaniem nieoficjalnej zasady «współzycia», polegającej na założeniu, by nie być szczerym wobec towarzyszy, by część prawdy chować dla siebie, tę właśnie część, która może się przydać przy zdobywaniu wpływów. W ten sposób jedni podporządkowywali sobie drugich dla własnych osobistych celów, nie dając im żadnych szans. Oto układ stosunków niemożliwy dla ludzi rycerskich, dla których wszelkie pojedynki odbywać się mogą tylko przy równych szansach i nie z zasadzki – a w odkrytym polu. Nieprzyzwoita deklamacja o «świętej służbie», przy pomocy której pokrywano swoje egoistyczne zabiegi, była ostatnim rysem tego nierycerskiego stylu życia.

Jakiegokolwiek były powody zakładania tajnych organizacji i wstępowania do nich, efekt realny polegał na tym, że masa mniej wtajemniczonych, związana przysięgą na tajemnicę i na posłuszeństwo, oddana była na usługi więcej wtajemniczonych. Służyła im ślepo, bo góra i jej plany były tajne. Służyła z dobrą wiarą, dając swe zaufanie, zapal i gorliwość bez możliwości otrzymania rachunku z użytku, jaki się robi z tych wartości. Użytek ten zaś, choćby w zasadzie był najbardziej wzniosły, w praktyce polegał najczęściej na osobistych rozgrywkach między wtajemniczonymi, lub na realizowaniu celów, które nie każdy z mniej wtajemniczonych uznałby za swoje własne. W ten sposób ambitni ludzie bez skrupułów lub też abstrakcyjne doktryny brały w niewolę ludzi, którzy mieli im służyć. Tajne organizacje były formą niewolnictwa. Tajne plany organizacji realizowane były kosztem zastępów podwładnych o zawiązanych oczach, kosztem ich życia po prostu. Tu właśnie, w taj-

nych organizacjach, deklamacja o służbie i ofierze z własnego życia osiągnięta pełni wyraz. Tu też istotnie była ofiara z życia. Rezygnacja bowiem ze świadomości wolności, świadomego działania na własną odpowiedzialność, ze świadomości celów i dróg działania – jest rezygnacją z człowieczeństwa, równa się śmierci. Było to zaś nie tylko zabójstwo, lecz i samobójstwo, dla wielu bowiem udział w tajnej organizacji był skwapliwie chwytaną okazją do popołgowania bierności i lenistwu, do osiągnięcia poczucia wielkości nie przez osobisty wysiłek, ale przez mechaniczne włączenie się do aparatu, owianego atmosferą tajemniczej mocy.

Na cóż potrzebna jest tajność, jeśli nie po to, by ukryć prawdziwe cele? Po cóż zaś je ukrywać, jeżeli są takie, że każdy mógłby je uznać za swe własne? Ukrywano więc cele osobiste innych – tych bardziej wtajemniczonych – albo też cele zbiorowości innych niż ta, do której należy członek związku. Nie ma żadnej potrzeby ukrywać przez Polakami celów polskich, te bowiem są ich osobistymi celami. Ukrywać przez nimi trzeba to tylko, że cele, podawane za polskie – nie są polskie. Tak więc życie cudzym kosztem dokonywało się nie tylko w płaszczyźnie jednostek, ale też i w płaszczyźnie zbiorowości. Tajność była okazją do największych zbrodni, była grzechem głównym demokracji.

Istnieje niewątpliwie słuszne przysłowie o prawdach, które się mówi wszystkim, i takich, które się mówi tylko przyjaciółom domu. Przysłowie to zawiera niezachwianą zasadę prakseologiczną. Zawsze też istniały tajne porozumienia ludzi dla realizacji jakichś określonych celów. Spisek jest zjawiskiem tak starym – jak świat. Ale spisek jest czymś zupełnie innym niż demokratyczna tajna organizacja. Spisek jest to porozumienie ludzi dla ściśle określonych, konkretnych celów. Tajna organizacja [zaś] jest to nieporozumienie ludzi dla celów nieokreślonych i mglistych. Spiski polegające na tym, że pewna ilość ludzi postanawia wspólnie dążyć do jakiegoś konkretnego celu, występowały i występują we wszystkich dziedzinach życia. Spiskiem jest porozumienie ciotek, dążących do skojarzenia małżeństwa między Celestyną a Barnabą; dzieci, które chcą nastraszyć guwernantkę; złodziei, którzy postanowili okraść bank; prałatów, którzy chcą osadzić na biskupim tronie jedynie godnego tego stanowiska świątobliwego księdza X; senatorów, zmierzających do detronizacji władcy-tyrana; chłopów, którzy chcą założyć spółdzielnię dla konkurencji z wyzyskującym ich kupcem włoskowym. Spisek sam w sobie jest moralnie obojętny. Jest zły lub dobry zależnie od celów, do których zmierza. Tajna organizacja, pozbawiająca ludzi samodzielności i odpowiedzialności za własne czyny, jest zawsze niemoralna i zła. Cele tajnych organizacji są nieokreślone i mgliste: ma to być służba ludzkości, służba narodowi – w gruncie rzeczy nic dokładnie nie wiadomo. Ale ten ogólny i niejasny cel jest tak wzniosły, że wytwarza się cała skomplikowana mistyka niby-religijna – «ludzkościowa», «narodowa»; mistyka samej tajności wreszcie. Ludzie mają poczucie, że biorą bezpośredni udział w jakichś wielkich sprawach, że bezpośrednio obcuje z czymś potężnym. Tak jak deklamacja o rezygnacji z życia, jak nierycerskość i bierność psychiczna, tak również i transpozycja zeświecczonych uczuć religijnych swój punkt kulminacyjny znalazła w tajności. Tajność jest szczytowym wykwitem nierycerskiego ducha demokratycznego.

I oto dochodzimy do konkluzji. Krytyka instytucji partii politycznej, a zarazem i całego systemu, który ją wytworzył, prowadzi do wniosku, że główne zło partii politycznej, główne zło demokracji w ogóle, leży w tym, że ten system zabija indywidualność, tępi samodzielnego, twórczego człowieka, a krzewi i na powierzchnię życia publicznego wynosi

ujemny typ człowieka, o niemoralnym i brzydkim stylu życia. Źródłem zaś tego zjawiska jest wadliwe pojęcie istoty ludzkiej, a w związku z tym i spraw ludzkich, do których należy polityka.

Okres przedwojenny zaznaczył się w polityce jako okres krytyki demokracji, krytyki instytucji partii politycznej. Powstał faszyzm i hitleryzm – próby zastąpienia demokracji innym systemem, «partyjniactwa» – jednolitą «monopartią».

Punktem wyjścia tych ruchów była reakcja na niesprawność i niemoralność systemu demokratycznego, reakcja przeciw wiecznemu demokratycznemu skłóceniu, osłabiającemu siłę organizmu narodowego, przeciw nie-autonomizacji jego życia wskutek łatwej ingerencji czynników «międzynarodowych» (po prostu obcych) w działanie demokratycznej maszyny, wreszcie – przeciw atmosferze mechanicznego robienia kariery osobistej, zwłaszcza finansowej (złodziejstwa), przez polityków.

Reakcja była słuszna. Ale niesłuszne było rozwiązanie sprawy – niby nowe, w gruncie rzeczy stare. Faszyzm i totalizm okazały się bowiem utopiami w równym stopniu – jak demokracja. Tyle tylko, że powstały z dialektycznej rozbudowy innych elementów, ujawnionych przez analizę rzeczywistości. Wynikły bowiem z wyboru przeciwnego członu alternatywy, jaką analiza zdawała się stawiać przed człowiekiem.

Demokracja oparta jest na definicji człowieka jako *animal rationale*. Stąd teza o równości, sprowadzająca ludzi do matematycznych jednostek; stąd system, organizujący życie na podstawie racjonalistycznych doktryn; stąd partia polityczna – zespół związany jednością przekonań; a wreszcie szczegółowe konsekwencje: dyskusyjny parlamentarizm, głosowania i plebiscyty, komisyjne kierowanie polityką.

Faszyzm i hiteryzm biorą za podstawę inną analityczną prawdę o człowieku – tę, że jest on tworem biologicznym, że działają w nim siły irracjonalne (instynkty). Stąd porzucenie tezy o równości, a natomiast przekonanie o biologicznym – rasowym – różnicowaniu; że instynkt w silniejszym stopniu wpływa na postępowanie i przeżycia ludzi niż rozum; że od niego, a więc od czynnika biologicznego, zależy przede wszystkim szczęście człowieka; a zatem, że zbiorowość produkująca ten instynkt i będąca zbiornikiem biologicznej siły, jest dobrem wyższym niż człowiek, który jej, nie zaś swoim tworem – doktrynom – powinien służyć. Stąd polityka kierować się ma głosami instynktu, rozum zaś może służyć tylko do opracowywania tych głosów. Zresztą instynkt znajduje sobie specjalnie do tego powołanych wyrażycieli – wodzów – których już tylko słuchać wystarczy. Uznanie supremacji instynktu pociąga za sobą swoisty mistycyzm, polegający na opieraniu życia publicznego na wskazaniach instynktu, otrzymywanych przez bezpośrednie, intuicyjne poznanie. Uznanie istnienia szczególnych wyrażycieli tego instynktu pociąga za sobą nieunikniony postulat ślepej wiary w nich i posłuszeństwa ich rozkazom, przy równoczesnej rezygnacji z własnego życia świadomego.

Demokracja więc twierdzi, że wszyscy ludzie są równi i jednakowi; totalizm – że cały zbiór ludzi istniejących na ziemi rozpada się na różniące się między sobą grupy zbiorowe o wspólnych cechach biologicznych, i że wśród grup tych jedne są wyższe – drugie niższe. W obrębie zaś poszczególnych grup wszyscy są równi, z wyjątkiem jednego tylko przywódcy. On stoi ponad innymi, którzy są między sobą równi, ponieważ instynkt jest czynnikiem biologicznym, wspólnym wszystkim jednostkom tej grupy, bez względu na ich indywidualność. Cała ta masa równych sobie członków grupy rasowej musi być jednak

zorganizowana w hierarchiczny system-maszynę, a to dla zapewnienia grupie zwartości i siły działania. Indywidualność nie wchodzi więc w rachubę ani w demokracji – ani w totalizmie. W obu wypadkach przeprowadza się abstrakcyjną niwelację. Ta niwelacja oparta jest w obu wypadkach na innej zasadzie, ale efekt jej jest w obu wypadkach ten sam. I tu, i tam wreszcie, zniwelowane tak czy inaczej jednostki ujęte zostają w mechanizm organizacji.

Reakcja przeciw demokracji była, jak powiedziałem, słuszna; niesłuszne było jednak rozwiązanie sprawy. System totalistyczny okazał się równie mechanistyczny i równie skutkiem tego niemoralny – jak demokracja. Górąje on nad demokracją tylko sprawnością działania. Społeczeństwo, zorganizowane totalistycznie, jest tylko lepiej pomyślaną maszyną uprawy biologicznej (zresztą demokracja, która przoczyła istnienie przyrodzonych grup zbiorowych, nigdy nie miała ambicji, by być taką maszyną), ale za to potężnym tłumidłem życia kulturalnego. Różnica dotyczy tu sprawności działania na zewnątrz. Co do działania na wewnątrz – na ludzi, wchodzących w skład grupy – obie maszyny są analogiczne. Obie mechanizują ludzi, każą im zrzec się ich własnego życia; służyć i słuchać. Stąd bierność wewnętrzna ludzi, przy największej nawet aktywności na zewnątrz, jest zjawiskiem wspólnym dla obu systemów.

W obu wypadkach też polityka pojmowana jest fałszywie. Gdy w demokracji miała być nauką stosowaną, w totalizmie jest raczej religią, w którą wystarczy raz uwierzyć; religią bardzo szczególną, bo – jak żadna inna – zakazuje ona żyć na własną odpowiedzialność, a każe tylko słuchać rozkazów z góry. Wykonywanie działań politycznych, czy wskazywane są one przez naukę, czy przez religię, jest sprawą mechaniczną. W obu wypadkach więc polityka pojmowana jest ostatecznie jako technika. Różnica leży tylko w tym, skąd technika czerpie swoje plany – z rozumowania czy z objawienia. O tym, że technika ta w obu wypadkach różni się tylko co do genezy swych planów, w istocie zaś jest ta sama, świadczy chociażby fakt, że w obu systemach obowiązuje zasada, że cel uświęca środki. Usprawiedliwia je zarówno «święta» idea, jak «święty» rozkaz wodza; dla idei można fałszować wybory, na rozkaz wodza można popełniać największe zbrodnie. Człowiek zostaje tu zwolniony z odpowiedzialności osobistej za swe czyny, przestaje być istotą świadomą. Świadomość nie jest mu w polityce potrzebna, ponieważ w obu wypadkach polityka przestaje być tym, czym jest – trzeźwym rozwiązywaniem konkretnych problemów życiowych; staje się mętna i abstrakcyjna; jest bowiem albo realizowaniem abstrakcyjnej i ogólnikowej idei, albo spełnieniem mętnego posłannictwa. I tu, i tam zresztą, niezupełnie wiadomo, o co chodzi – wie tylko tajna organizacja, wie tylko wódz. Człowiek nie wie i nie troszczy się o to. Jest bierny.

W obu wypadkach bowiem dokonywa się zbrodnie niewolnictwa ludzi – ludzi z oczyma zawiązanymi przez ułudę albo oślepienymi przez wiarę w wodza.

W obu wypadkach przy tym wyginał duch rycerski, chociaż bowiem totalizm powstał w reakcji na słamazarnie, intelektualistyczne pięknoduchostwo demokracji i chciał wyzwolić ludzi czynu, wyzwolił jednak tylko kaprały i żołdaków. Typ człowieka, wydobyty na powierzchnię życia przez totalizm, jest niewątpliwie różny od demokratycznego aferzysty politycznego. Jest jednak również jak on antypatyczny.

Totalizm jest, jak się zdaje, ostatnim etapem rozwoju światopoglądu utopijno-mechanistycznego. Byłby nareszcie czas, żeby zaniechać utopii. Zamiast doktryny, do której próbuje się nagiąć nie mieszczącą się w niej rzeczywistość, warto by się pokusić o wierne

I trzeźwe widzenie świata. Analiza jest znakomitym wstępem do tego przedsięwzięcia. Ale następnym krokiem nie może być budowanie dialektycznych systemów, opartych – jako na pewnikach – na poszczególnych elementach, odsłoniętych przez analizę. To jest po prostu sprzeczne z rozumem. Następnym krokiem musi być synteza i to synteza pełna.

III. PERSPEKTYWY

Wśród realnych konkretów, które składają się na to, co nazywamy "ojczyzną", na pierwszym miejscu stoi człowiek. Naród bowiem składa się z ludzi. Słuszną tedy jest troska, która z wielu stron daje się dziś słyszeć w postaci pytania: Czy mamy ludzi? Jacy ludzie będą kształtować po wojnie naszą rzeczywistość?

Pytanie jest słuszne, ale niesłuszna jest tak często dawana na nie odpowiedź, że ludzi nie ma. To nieprawda. Naród ma wielkie zasoby ludzkiego materiału, składa się z bogatej różnorodności typów psychicznych. Trzeba skrupulatnie przejrzeć te zasoby i obiektywnie je ocenić. Umiejętność polityka bowiem polega na tym, by potrafił wydobyc i pchnąć do działania ten typ człowieka, który jest wartościowy, potrzebny i wydajny. Jest niewątpliwie prawdą, że w tym typie człowieka, który przed wojną robił w Polsce politykę, ludzi nie ma; że ten typ człowieka nie zdał egzaminu. Ale ten typ człowieka – to nie wszystko. W strasznej klęsce, którąśmy ponieśli, mamy nie tylko sprawy, które budzą w nas poczucie wstydu. Mamy też i wydarzenia, które polskość zadokumentowały w sposób jasny, wyraźny i wierny. Nie ma powodu obracać tych rzeczy w patetyczną deklamację frazesów. Trzeba je jednak zanotować i wyciągnąć z nich konsekwencje, choćby nawet konsekwencje te w jakikolwiek sposób raziły naszą rutynę myślową, czy też rutynistyczną postawę emocjonalną.

Powiedzmy sobie, że katastrofa, która nas spotkała, była egzaminem ludzi. Był to egzamin przede wszystkim z charakteru, charakter bowiem w życiu narodu jest największą wartością człowieka. Otóż – czy są i jacy są ludzie, którzy tę próbę zdali?

Egzamin zdali ci, co nie uciekli zaraz na początku za granicę nie do wojska, i nie dla prowadzenia działalności politycznej, ale ci co w kraju zostali i w ten czy inny sposób brali udział w wojnie. Zdał go więc przeciętny mieszkaniec Warszawy. Zdała go znaczna część wojska. Wiemy przecież, że znakomita większość mężczyzn zdolnych do noszenia broni chciała się bić i robiła wszystko, co było możliwe, by znaleźć się w prowadzącym wojnę aparacie wojskowym. Wiemy też, że spośród tych, którzy mieli szczęście do tego aparatu należeć, bardzo wielu dało dowody rzetelnej wartości bojowej.

Ważny pod uwagę właśnie wojsko – tu bowiem łatwiej jest zobaczyć, jaki to mianowicie typ człowieka zdał dobrze egzamin; łatwiej niż w rojnej, a dymami wzniesionych przez bomby pożarów zastanej Warszawie. Otóż – zaczynając od oceny negatywnej – trzeba ze smutkiem stwierdzić, że na ogół nie zdał egzaminu zawodowy korpus oficerski, i to im wyższa szarża i im ściślejszy związek ze sferami rządzącymi, tym bywało gorzej. Obserwacja ta pokrywa się w swej treści z tą, która zrobiona już została wyżej, a mianowicie, że nie zdał egzaminu ten typ człowieka, który przed wojną robił politykę – ten typ, mówiąc szerzej, który był na wierzchu naszego życia publicznego w ogóle.

Przechodząc teraz do oceny pozytywnej, trzeba śpiesznie zrobić wyjątek dla zawodowych oficerów kawalerii – ci zdali egzamin dobrze, i nie można zostawiać chwili na krzywdzą-

cy pozór, jakobyśmy twierdzili przeciwnie. Trzeba stwierdzić, że cała kawaleria spisała się dobrze. To więc jest pierwsza grupa ludzi, jaką udało się wyłonić. Cóż to za typ człowieka? Przed wszystkim – jest to typ jednolity i wyraźny; do kawalerii bowiem ciągnęli ludzie ze sfer ziemiańsko-arystokratycznych, a więc ci, którzy mają rodzinną tradycję rycerską. Jakkolwiekby to kogokolwiek szokowało, trzeba tedy stwierdzić, że niepopularna szlacheckość wykazała tu swoją tężyznę, przynajmniej jeśli chodzi o stanowiące jedno z zagadnień życia narodowego – zadania wojskowe. Jeśli to kogo szokuje, niechże nie zaprzecza faktu pod wpływem odruchowej reakcji, ale nań – niech nie tłumaczy swego podrażnienia. Przeciwnie – dla słusznej oceny sprawy trzeba to podrażnienie ujawnić i nazwać po imieniu. Tak; to właśnie ci, na których patrzyliśmy z lekceważeniem – to właśnie złota młodzież, półpanki, snoby. Jeśli okazali się wartościowi, powinno nas to teraz ucieszyć i zastanowić.

Druga grupa, o której wydać można ocenę pozytywną, to oficerowie rezerwy. Zwłaszcza oficerowie młodzi. Ta grupa jest również dosyć jednolita. Są to mianowicie ludzie, którzy przeszli przez życie akademickie, które miało w Polsce oblicze wyraźne i dosyć jednolite. Jest to więc w większości młodzież narodowa. Zaakcentujmy i tutaj nasze podrażnienia – że to rozpolitykowani endecy, korporanci, też – złota młodzież.

Trzecia grupa – to podoficerowie i szeregowcy znowu przede wszystkim z rezerwy. I tutaj nie trudno określić typ człowieka – są to chłopcy, robotnicy i rzemieślnicy. Reakcje odruchowe są w tym wypadku słabe – cywilizacja naszych czasów nauczyła nas patrzeć na te kategorie ludzi z nabożeństwem i dlatego pozytywna ich ocena nikogo nie dziwi. Co najwyżej jednych może dziwić, że to właśnie socjali, albo że ludzie mało uświadomieni narodowo, lub wreszcie nieoświeceni – spisali się tak dobrze. że to właśnie te wiejskie i miejskie chłopaki, lubiące czasem wypić, czasem się pobić, chodzić do kina czy na tańce – słowem znowu, po raz trzeci, swego rodzaju złota młodzież.

Złota młodzież. Na to określenie kładę umyślny nacisk dlatego właśnie, że w odczuciu przeciętnego człowieka współczesnego ma ono zabarwienie ujemne – czy to będzie «ideowiec» socjalizujący, czy «ideowiec» bogoojczyźniany, czy «ideowiec»-intelektualista – oraz dlatego także, że tak wiernie odpowiada ono rzeczywistości. Określenie tej rzeczywistości, czyli tego, czym jest «złoty młodzieniec», dam nieco później. Obecnie pilniejszą sprawą jest dokładna charakterystyka każdej z wyróżnionych trzech grup, objętych tą wspólną nazwą.

Zalety pierwszej grupy – to żywiołowa bujność życia, niechęć do tromtadrackich deklamacji patriotycznych tak duża, że aż powodująca nieraz złudzenie obojętności na te sprawy; jako *morale* – typ *gentlemana*; atawistyczne zdolności rycerskie, płynące z rodzinnej tradycji kultury szlacheckiej.

Zalety drugiej grupy – szczerze i gorące przejęcie się sprawami narodu, żywe zainteresowania intelektualne przy również dużej bujności żywiołowej, zdrowie moralne i siła charakteru zahartowana w zmaganiu się ze znacznymi na ogół trudnościami życiowymi. Podobnie jak w grupie pierwszej – dobre kwalifikacje na żołnierzy, płynące również z osobistej lub zaasymilowanej kultury szlacheckiej.

Zalety grupy trzeciej – to odmienność, jeśli chodzi o wyraz kulturalny, ale nie mniej niż u poprzednich rasowo czysta, żywiołowa polskość, zdrowie moralne i siła charakteru, zaprawionego przez konieczność odpowiedzialnej pracy od wczesnych lat dzieciństwa; umiejętność pokonywania trudności z humorem, a bez biadania.

To są zalety. Z kolei należy stwierdzić wady.

Tych najwięcej jest w grupie pierwszej. A więc: wyżywianie się w zewnętrznych stronach życia, brak ambicji do twórczości, brak myśli politycznej i głębszych zainteresowań intelektualnych, wreszcie – brak kontaktu ze współczesnością, spowodowany przez zaangażowanie w martwym i płytko pojmowanym tradycjonalizmie.

Wady grupy drugiej – to skłonność do frazesu politycznego, tromtadracja bogoojczyzniana lub «państwowotwórcza», zaangażowanie w nierealnym politykowaniu, które polega na wiecowym gadulstwie, albo nietwórczych, bo tylko mechanicznych rozgrywkach i «opanowywaniach terenu», wyżywianie się nie w osobistych wysiłkach twórczych przy rozwiązywaniu konkretnych zadań, lecz w fikcjach prezesur.

Wada grupy trzeciej – to zbyt mało świadomy stosunek do narodu i, częściowo, uwikłanie w zasadniczo sprzeczne z tym typem ludzi doktrynerstwo socjalizujące, które dla celów nie-narodowych lub dla zadowolenia inteligentckiego sentymentalizmu posługuje się ich słusznymi, usprawiedliwionymi i zdrowymi apetytami żywiołymi.

Otóż śmiem twierdzić, że wady wszystkich trzech grup wynikają z tego samego źródła: tego mianowicie, które jest powodem cnoty wielu dziewcz – mianowicie z braku okazji. Grupy pierwsza i trzecia nie miały udziału w życiu publicznym wskutek odsunięcia ich przez panujące prądy mieszczańsko-demokratyczne, bądź też przez wytworzoną przez nie biurokrację. Grupa druga nie miała możliwości rozwinąć swoich cech dodatnich, ponieważ z zapałem rwała się do roboty, a spotykała taką atmosferę, taki właśnie klimat kulturalny, w którym jej dobre intencje nie mogły osiągnąć dobrych wyników. Najlepsza w intencji aktywność, jeśli trafi na zły aparat stosunków, da złe wyniki. I to tym gorsze właśnie – im jest silniejsza.

Efekt dotychczasowych rozważań jest następujący: tak jak urbanista skorzysta ze zniszczeń Warszawy, złą architekturę zastępując dobrą, tak samo polityk powinien złą atmosferę życia publicznego zastąpić dobrą atmosferą, zły typ człowieka – dodatnim typem człowieka. Rozsądnym działaniem politycznym będzie zaprząć do pracy ten typ człowieka, który zdał dobrze egzamin wojny. To zaś wymaga zmiany stylu życia publicznego, wytworzenia nowego stylu; polityka bowiem, która jest sztuką, ma zawsze określony styl i nie tylko moralne, ale także estetyczne wartości tego stylu decydują o jej efektach.

Trzeba sobie wyraźnie i stanowczo powiedzieć, że wszyscy ludzie, którzy przed wojną robili politykę, muszą ustąpić. Nie tylko ci, co byli u władzy, ale także ci, co byli w opozycji – oni także nie zdali egzaminu; polityk bowiem zdaje egzamin nie negocjując, ale tworząc. Trzeba dalej stwierdzić: wszyscy ci ludzie, którzy tę politykę przed wojną robili, byli to ludzie jednego typu. Cały ten typ ludzi musi ustąpić.

Czym się ten typ ludzi charakteryzuje?

Byli to, jeśli chodzi o polityków w szczególności, tzw. «zawodowi politycy». Jeśli zaś chodzi w ogóle o ludzi, którzy byli na powierzchni życia publicznego, była to tzw. «inteligencja». W ówczesnej atmosferze politycznej nie mogło być inaczej. Było to bowiem w okresie przeżywania się resztek atmosfery mieszczańsko-demokratycznej w innych działach kultury.

Otóż tu dotykamy sprawy najważniejszej. Polityk musi umieć wyczuwać rzeczywiste tendencje tzw. «ducha czasu». Zadaniem jego bowiem nie jest tworzyć z niczego, tylko z tego, co jest. Te tendencje są czymś, z czym musi się on w swej twórczości liczyć; jak

każdy bowiem artysta musi on umieć przeżyć osobiście swoją współczesność i dać jej pełny wyraz. Nie może on wyznawać gotyku w epoce klasycyzmu, ani klasycyzmu – gdy właśnie aktualny jest romantyzm. Ponieważ materiałem jego twórczości jest społeczeństwo, nie może negować ani przeoczać nurtujących w nim tendencji. Musi natomiast tendencje te przemyśleć, wydobyć na wierzch i ukształtować, dając im wyraz w strukturze życia zbiorowego; wyraz nianowicie taki, który da możliwie najlepsze *optimum* życia zarówno całości społecznej, jak i wszystkich składających się na nią grup i jednostek.

Otóż trzeba stwierdzić, że żyjemy obecnie w okresie przeżywania się ducha racjonalistycznej analizy, dokonywanej przez badawczą inteligencję, na rzecz ducha syntezy, dokonywanej przez sztukę i przez posługujący się inteligencją rozum, dążący do mądrości. Przemiana, która się dokonywa, obejmuje całość kultury i polityka musi za nią nadążyć. Obie tendencje – do syntezy i do analizy – współistnieją jeszcze; treścią chwili obecnej jest ich konflikt, i właśnie gruntowne przeżycie tego konfliktu w każdej dziedzinie życia jest naszym zadaniem.

W polityce sprawa jest bodaj więcej zaawansowana niż gdzie indziej. Upadek racjonalistycznej analizy prowadzącej do demokracji, upadek takich analitycznych rozróżnień, jak rzeczywistość narodowa i idea narodu, jak brudna polityka i wzniosły patriotyzm, jak wreszcie prowadzące do nonsensów socjalizmu rozróżnienie życia praktycznego i sztuki – jest już zupełnie widoczny. Ale konflikt między analizą a syntezą nie został jeszcze rozwiązany. Najgłaskrawszym, najostrzejszym i najgłębiej sięgającym jego wyrazem jest właśnie rozgrywająca się wojna. Jest ona bowiem walką dwóch światopoglądów. Trzeba jednak stwierdzić, że ani jedna, ani druga z walczących stron, nie ma racji. Jedna bowiem broni tego, co mija, druga zaś nowe tendencje głosi w starym, materialistyczno-analitycznym języku. Racjonalistyczną postawę obu stron zdradza tu, że i jedna, i druga – dążą do utopii: jedna do utopii powrotu dawnych stosunków, druga – do utopii nie liczącego się z rzeczywistością i negującego innych panowania Niemców nad całym światem; a opiera się na racjonalistycznie utopijnym pojęciu człowieka, jako zwierzęcia charakteryzującego się tylko rasą, a nie mającego potrzeby wolnej twórczości duchowej.

Polacy, którzy zostawszy w kraju, nie biorą czynnego udziału w toczącej się wojennej rozgrywce konfliktów współczesności, powinni ten konflikt sumiennie przerobić wewnętrznie, by umieć potem tendencje nowego ducha czasu, oczyszczone ze starej terminologii, wcielić we własnym życiu zbiorowym. Jest to zadanie olbrzymie, które starczy na długo, a które dopiero w konkretnej twórczości politycznej we własnym państwie będzie mogło być ostatecznie i wszechstronnie rozwiązane. Tej pracy starczy dla całego pokolenia.

Już teraz jednak można wysnuć pewne wnioski ogólne. [...] Polityka, uwolniona od racjonalistycznej analizy, musi, jak to od początku powtarzam, opierać się na wiernym i ścisłym poczuciu rzeczywistości, w której wszystko należy rozpoznać, nic nie wolno negować. Musimy zdać sobie sprawę, że Polska nie jest rzeczą doktryny ani «ideologii», jak to się nieraz wydaje ludziom, którzy przez racjonalistyczną dialektykę skłonni są uciekać od rzeczywistości w abstrakcję.

Trzeba odrzucić stary frazes o służbie idei.

ZAŁOŻENIA FILOZOFICZNE ALDOUSA HUXLEYA

Pracy magisterskiej o założeniach filozoficznych Aldousa Huxleya Danuta Krzeszewska nie odzyskała skróty, a to, co z tej pracy ukazywało, nie ocalało z Poustania. Niech kilka myśli autora Nowego wspaniałego świata rzuci choć odrobnie światła na obszar jej zainteresowań naukowych.¹

Jacek J. Jadański

PRAWDA

"Tragedia a całkowita prawda"

Prawda, całkowita prawda i nic prócz prawdy – jakże rzadko mówiły ją stare dzieła literatury! Okruczy prawdy, owszem: każda dobra książka daje nam okruczy prawdy; żadna książka nie byłaby dobra, gdyby nam ich nie dawała. Ale całą prawdę – nie.

MILCZENIE

"Reszta jest milczeniem"

Wszystkich rzeczy zasadniczych, od prostego wrażenia do odczucia piękna, od przyjemności i bólu do miłości, do mistycznej ekstazy i śmierci – rzeczy, które dla umysłu ludzkiego mają najgłębsze znaczenie, można tylko doznać, lecz nie można ich wyrazić. Reszta jest zawsze i wszędzie milczeniem.

SKRAJNOŚCI

"Rozmyślenia o księżycu"

Materializm i mentalizm – filozofie pod wezwaniem «nic, jak tylko». Jakże nużąco znane są nam te "nic, jak tylko przestrzeń, czas, materia i ruch", albo "nic, jak tylko pleć", albo "nic, jak tylko kwestie ekonomiczne"! I te nie mniej nietolerancyjne "nic, jak tylko duch", "nic, jak tylko świadomość", "nic, jak tylko psychologia" – jakież to nudne i męczące! «Nic, jak tylko» jest równie małostkowe, jak głupie. Brak mu szlachetności. Dość tego «nic, jak tylko»! Czas już powtórzyć za prymitywnym zdrowym rozsądkiem (ale z lepszych powodów): «nie tylko, lecz także».

LASKA

"O łasce"

"Wszelkiemu, który ma, będzie dano, a od tego, który nie ma, i co ma, będzie odejto od niego" – jest to sformułowanie prawa natury. Możemy przeciwdziałać nieco temu prawu, tak jak możemy przeciwdziałać (za pomocą ogrodzeń, spadochronów itd.) prawu ciężenia. Na przykład, ustawodawstwo może postawić ogrodzenia dokoła pewnych przepaści społecznych. Możemy sprawić, iżby jeden człowiek nie mógł posiadać władzy politycznej, której by nie dzielił ze swymi towarzyszami. Możemy znieść skrajne bogactwo i skrajną nędzę. Możemy wszystkim dzieciom dać to samo wykształcenie. W ten sposób działanie

prawa łaski będzie ograniczone; samego prawa, jednakże, obalić nie możemy, jak nie możemy obalić prawa ciężenia. Sposobność do ujawniania się tego prawa – to jedynie, co możemy usunąć, a i to w niewielkim zakresie. Chociaż bowiem możemy przeszkodzić temu, by jeden człowiek miał więcej pieniędzy od drugiego, to jednak nie możemy zrównać ich przyrodzonego bogactwa inteligencji i wzięcia, wrażliwości i siły woli, urody, odwagi i szczególnych uzdolnień. Tym, którzy, zgoła niesprawiedliwie, posiadają wiele tego bogactwa dziedzicznego, wiele będzie dane w postaci cennego doświadczenia osobistego, wiedzy, potęgi i wpływów społecznych; tym, którzy go nie posiadają, odebrana będzie i ta znikoma ilość, jaką mają.

UCZUCIA

"Wierzenia i czyny"

"To, co daje ludziom odwagę, to idee." Można by to zdanie [Clemenceau] rozszerzyć. Albowiem nie tylko odwaga wypływa z idei; także determinacja; i siła działania, siła ciągłego, konsekwentnego działania. Chociaż bowiem prawdą jest, że większość idei jest racjonalizacją uczuć, nie znaczy to jednak, iżby uczucia były w świecie działania ważniejsze od idei. Uczucie dostarcza początkowego zapasu energii, który jednak szybko się wyczerpuje, jeżeli uczucia nie będą zrjonalizowane. Albowiem racjonalizacja tłumaczy uczucia i służy jednocześnie jako ich zastępca i jako środek podniecający je, gdy stają się senne. Nie można wciłą czuć gwałtownie – organizm ludzki nie pozwala na to. Ale idea trwa uporczywie; gdy się raz przekonało samego siebie o jej prawdziwości, wówczas usprawiedliwia ona dalsze prowadzenie na zimno działań, które uczucie mogło podyktować jedynie w chwili entuzjazmu.

A nawet idea czyni więcej jeszcze; nie tylko uzasadnia czyny i uczucia, ale je narzuca. Gdy uzna się jakąś ideę za prawdziwą, wówczas obowiązkiem staje się działać według niej w spokoju ducha nawet, bo nie dlatego, że jest przedmiotem nowego uczucia, ale dlatego, że jest trwałą zasadą. Jest nawet obowiązkiem wskrzesić uczucie, które było pierwotnie u korzenia idei – a raczej wskrzeszać owo nowe i szlachetniejsze uczucie, z którego idea wzięła początek, ale które dzięki niej właśnie zastąpiło tamto uczucie pierwotne. Tak więc, na przykład, zawiść, czy skierowana przeciw tym, którym powodzi się majątkowo, czy też przeciw tym, którzy są szczęśliwi w miłości – wciąż obleka się racjonalistycznie w teorie polityczne, gospodarcze i etyczne. Szczęśliwy łowca przygód miłosnych jest potworem niemoralności dla tych wszystkich, którzy nie mogą z nim rywalizować. Bogacz, któremu zazdroszczą, jest przewrotny albo osobiście, albo zastępczo – jako przedstawiciel złego systemu. A przekonawszy samych siebie o niesprawiedliwości tych, którym zazdroszczą, zawiśni nie tylko uważają, że ich wrogi stanowisko jest słuszne i chwalebne; ale także przestają zazdrościć. Idea przekształca ich nienawistne, małostkowe uczucie osobiste w słuszne oburzenie, w szlachetną, bezinteresowną miłość cnoty i nienawiść przewrotności.

"Ce qui donne du courage, ce sont les idées."

SPRAWIEDLIWOŚĆ

"Uwagi o wolności i granicach ziemi obiecanej"

Prawo jest to coś, co posiadamy cudzym kosztem. Nawet moje prawo do tego, by nie być zamordowanym i nie być niewolnikiem, jest czymś, co mam kosztem tych silniejszych ode mnie, co mogliby mnie zabić lub zmusić do niewolnictwa. Nie ma żadnych «praw na-

aturalnych; są tylko dostosowywania sprzecznych żądań. To, co ja mam twoim kosztem, nie powinno przewyższać tego, co ty masz moim kosztem; to właśnie, jakkolwiek bądź wygląda praktyka, jest teorią Sprawiedliwości.

PRZESZŁOŚĆ

"O wdzięku historii i o przyszłości czasów przeszłych"

Przeszłość i przyszłość są funkcjami teraźniejszości. Każde pokolenie ma swą prywatną historię i swój własny, szczególny gatunek procreta. O tym, co ma myśleć o przeszłości i przyszłości, rozstrzygają jego własne bezpośrednie zagadnienia. Będzie się zwracało do przeszłości po wskazówki, po współczucie, usprawiedliwienie lub pochlebstwo. Będzie patrzyło w przyszłość, by ujrzeć w niej zadośćuczynienie za teraźniejszość; w przeszłość – tak samo. Bo także przeszłość może stawać się Utopią kompensacyjną, ludzłą podobną do ziemskich rajów przyszłości, różną jedynie tym, że bohaterzy jej noszą imiona historyczne i jaśnieją między znanymi datami. Z pokolenia na pokolenie przeszłość tworzy się na nowo.

WZGLĘDNOŚĆ

"Etyka w Andaluzji"

Każdy niemal postępek, o ile oświecił się go odpowiednio, może nabrać wszelkich możliwych cech, od świętobliwych do sromotnych.

GLUPOTA

"Nikczemnie niskie czoła"

Był czas, nie tak dawno temu, gdy ludzie głupi i niewykształceni marzyli o tym, aby wyglądać na inteligentnych i wykształconych. Prąd marzeń zmienił swój kierunek. Nie-rzadko spotyka się teraz ludzi inteligentnych i kulturalnych, którzy robią co mogą, aby udawać głupotę i ukryć fakt, że otrzymali jakieś wykształcenie. Dwadzieścia lat temu powiedzenie o kimś, że jest mądry, wykształcony i interesuje się sprawami umysłowymi, było uważane za komplement. Dziś, słowo "intelektualista" jest mianem pogardliwym. Jest to niewątpliwie znamienne.

RÓWNOWAGA

"Nowy romantyzm"

Jedyną filozofią, która ma jakiegokolwiek widoki utrzymania trwale swej wartości, jest filozofia, licząca się z wszystkimi faktami – faktami umysłu i faktami materii, instynktu i intelektu, indywidualizmu i zbiorowości.

¹ Wszystkie fragmenty pochodzą z tomu: Aldous Huxley, *Musie nocy* [*Music at Night*, 1931; przeł. Krystyna Szeczer], Warszawa 1936, *Kol.*, s. 8, 24, 70, 79, 80, 108-110, 135, 136, 189, 189, 199, 200, 218. Tytuły fragmentów pochodzą od redakcji [zryp. III].

DYLEMATY WSPÓŁCZESNEJ HISTORIOGRAFII

Historiografia Hipolita Taine'a.

Kasa im. Mirowskiego – W. L. Anczyk: Kraków-Warszawa 1938, s. 146-165

[I. AKTYWNOŚĆ *VERSUS* CHARAKTER]

[...] U podłoża Taine'owskiej koncepcji historii leży ta postać psychiki, która okazuje się zupełnie zadowolonym z siebie człowiekiem; człowiekowi, który wie, że ma do swej dyspozycji pewną liczbę ściśle określonych cech, talentów, uzdolnień, i ogranicza się do tego, że ich używa. Stosunek tego człowieka do siebie samego jest wyłącznie kontemplatywny, «estetyczny». Pisząc historię, człowiek ów posługuje się metodą porównawczą i estetyczno-naturalistycznym pojęciem struktury jako układu elementów.¹

Konieczność przebudowy psychologii wynika stąd, że nowe doświadczenia ukazały psychikę w odmiennej postaci. Nowa psychologia wyrosła nie z zadowolenia momentów swobody wewnętrznej, ale z patosu tych chwil, kiedy «dusza się zsycha», szukając na próżno sama siebie.² Taine'owska metoda jest dziś niemożliwa z tych samych powodów, dla których niemożliwa jest powieść psychologiczna. Znamy chwile, kiedy sięgnąwszy po talent, któryśmy zawsze dotąd mieli, nie znajdujemy go już na swoim miejscu. Nie wierzymy, aby charakter był w naszym spokojnym i prawie zabezpieczonym posiadaniu. Brzozowski napisał kiedyś, iż "siła indywidualności leży nie w tym, czym jest, lecz w tym, czym nie jest. Musi się ona nieustannie zaprzeczać, aby się nieustannie odradzać w coraz większym przepychu i blasku."³ Dziś byśmy już tego zdania może nie powtórzyli, ale pozostało nam poczucie, iż cechy są nam tylko *ad hoc* «udzielane» i mogą być w każdej chwili cofnięte.

Mimo pozorów, zrelatywizowanie poznania historycznego i psychologicznego nie leży w intencji myśli współczesnej. Wręcz przeciwnie. Stoł ona zdecydowanie na stanowisku, że człowiek nie rozpada się na szereg masek, z których nie wiadomo, jaka prawdziwie go wyraża; że pozostaje jeden i ten sam mimo wszelkich zmian, które przechodzi. Ukryta intencja zmian, których jesteśmy świadkami, inaczej wygląda: należy zmienić zasadę, według której przypisuje się czyny danemu człowiekowi. Nie odnosi się przeżyć do określonego podmiotu na podstawie łączącej je cechy wspólnej.⁴ Przynależność czynów do jednostki nie leży w ich barwnej jakości.

¹ *Vergleichung ist immer ästhetisch, kauft immer an der Gestalt.* Koresp. Yorcka i Dilkeya, s. 193.

² Motto do *Legendy Młodej Polski*.

³ *Dzielnia wszechświe, VI, 110.*

⁴ *«Est avon wir davon abgehen, das Ich in irgendwelchen abtrennbaren besonderen Inhaltbestimmtheiten, Merkmalen der Erlebnisse zu suchen, dürfen wir ohne Furcht vor folgerichtigen Deutungen und Folgerungen des Satz aussprechen, dass das Ich das Beharrende im Wechsel der inhaltlich so weit ähnerierenden Erlebnisse bildet... Das Ich, wie wir sich selbst Identisches und somit Beharrendes, aber darum nicht etwa ein sich selbst in allen Phasen Gleiches?» T. Lit, *Individuum und Gemeinschaft*, 2. Aufl., Leipzig-Berlin 1924, s. 19.*

Musiałem zestawiać doktryny Taine'a z rozmaitymi prądami późniejszymi aż do ekspresjonizmu włącznie, bo ekspresjonizm dopiero, w swych ostatecznych rezultatach (kubizm, futurizm, dadaizm) pokazał nam, że rdzeń osobowości tkwi w czymś pozbawionym jakości, cech,⁵ zróżniczkowania, a więc w czymś «nieindywidualnym». W dziejach historiozofii okres Windelbanda-Rickera należy jeszcze do wieku XIX, i to właśnie dlatego, że myśliciele ci zbyt wielką wagę przywiązywali do postaciowego zróżniczkowania między ludźmi. Dziś nam się to wydaje jakimś fałszywym arystokratyzmem. Różnica wyłącznie «rachunkowa» i «przestrzenna» między dwoma ludźmi – *exemplum 1, exemplum 2* – najzupełniej wystarcza, aby każdy z nich był odrębnym, żywym człowiekiem, zdolnym do spełnienia wszystkich zadań, które o jego «człowieczeństwie» przesądzą. Choć dwa filary mostu są do siebie zupełnie podobne, każdy z nich ma swą odrębną rolę, każdy dokłada współodpowiedzialności i bardzo rzetelnie most podtrzymuje, bo bez niego by się most zawalił. Wszystkie uprawnione ambicje jednostki do dystynkcji dadzą się zamknąć w zdaniu: ja jestem tu, a inni już gdzie indziej.

Zindywidualizowanie postaciowe jest dziełem przyrody; humanistycznej psychologii nie wolno z niego czynić podstawowej kategorii tłumaczenia. Najbliższa warstwa w człowieku nie może służyć za podstawę dla żadnej typologii psychologicznej – ani dla różniczkującego opisu historycznego. Barwna różnorodność utrzymuje się tylko w warstwach bliższych powierzchni, wyrasta z czegoś niezróżniczkowanego. Carlyle wyprzedzał swych współczesnych tłumacząc "poetę, myśliciela, polityka lub twórcę religii nie przez jakieś poszczególne uzdolnienia, ale przez prostą, jednolitą siłę, która im pozwala łączyć ludzi w wierze i zniewalać ich".⁶

Różnica, o którą mi chodzi, da się zilustrować i uzmysłowić przy pomocy zestawienia *Trylogii*, która mimo swej awanturniczności posiada elementy psychologizmu typowego dla XIX wieku, z jakąś z powieści współczesnych, np. z *Nocami i dniami*. Sposób konstruowania postaci jest tam i tu zupełnie różny. Np. pan Zagłoba jest przebiegły i dowcipny; wszystko, co robi, wynika w ostatecznej mierze z tych jego «talentów», tłumaczy się cechą charakteru. Cała jego rola w powieści polega na demonstrowaniu, rozpościeraniu przed czytelnikiem tych cech, którymi został od natury obdarzony. Po zamknięciu ostatniego tomu *Ogniem i mieczem* nie pamiętamy nic z tego, co pan Longinus mówił, a zostaje nam w uszach tylko powolny rytm i przeciągłe brzmienie jego litewskiego akcentu. Tak samo i czyny pana Longina są wyzute z wszelkiej obiektywnej doniosłości na rzecz charakterystycznego sposobu czynienia. Dąbrowska ujmuje to wszystko wręcz odwrotnie. "W *Nocach i dniach* odruchy, uczucia, postęпки bohaterów tłumaczą się nie tyle indywidualną strukturą psychiczną postaci działających, nie tyle indywidualnym charakterem, ile raczej jakimś wspólnym, powszechnym, ogólnoludzkim źródłem czucia i działa-

⁵ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3. Aufl., Halle 1927, s. 385 i passim.

⁶ "Der Dichter oder Denker, der Politiker oder das religiöse Genie ist nicht verständlich aus einzelnen Begabungen, sondern nur aus der einfachen Kraft, durch stummes Glauben die Menschen zu verbinden und zu bezaubern. In dem allein spricht sich Fiktion einfluss auf ihn [Carlyle] deutlich aus." W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, 104. Patrz też W. Muschg, "Das Dichtersporträt in der Literaturwissenschaft" w *Philosophie der Literaturwissenschaft*, s. 308: "Mit der Person des Dichters ist kein menschlicher Sonderfall, sondern das Dasein selber in einer seinen eigenen Erscheinungsformen gegeben. Demnach wird jeder Versuch sie auf eine psychologische, soziologische, philosophische Formel festzulegen, nicht das innerste Geheimnis, die wahre Existenzsage des dichterischen Menschen treffen."

nia, do którego sprowadza je autorka".⁷ Bogumił, Barbara, Anka nie zarysowują się przed naszym wzrokiem wyraźnie w swych konturach, nie posiadają psychicznej struktury; trudno by ich było poznać spotkawszy niespodzianie na ulicy. Za to oglądamy ich z mniejszej perspektywy, są nam bliżsi, stosunek z nimi może wyjść poza samo przyglądanie się. Roztrząsać moralną wartość bohaterów Stenkiewicza wydaje mi się zawsze rzeczą niewłaściwą; nie po to oni są. Bohaterowie Dąbrowskiej poddają się moralnej ocenie zupełnie swobodnie, a jednocześnie okazują się odporniejsi na zarzuty, lepiej przeanalizowani, prawdziwi, lepiej sprowadzeni do tego, co istotne.

Renesans Orzeszkowej umotywowany jest częściowo przynajmniej tym, że brak jej, tak jak i nam, zainteresowań ściśle psychologicznych. Nie była psychologiem – lecz kazuistką sumienia, według świetnej formuły Brzozowskiego.⁸ Postawiona wobec jakiegoś ludzkiego czynu nie pyta, jak on został dokonany, nie szuka refleksów jakości psychicznych w tym czynie, ale, uciekając się do wszelkich metod, między innymi i ściśle psychologicznych, pragnie określić, co właściwie zostało uczynione. Obchodzą ją przede wszystkim obiektywne kwalifikacje czynu, a nie psychika, która go dokonała. Znane jest powiedzenie Żeromskiego, powtórzone potem przez Tuwima: "Co on właściwie czyni, krzycząc wśród kamieni?". Tak właśnie pyta się cała współczesna psychologia, bo jest kazuistyczna w wyłożonym powyżej sensie, i jest nauką graniczną, zajmuje się więcej «czym innym» niż psychiką.

Pomiędzy «dawną» a «nową» powieścią znaczenie przełomowe posiada ekspresjonizm. Kultuwując stany ekstazy ekspresjoniści przekonali się, że momenty najsilniejszej samoafirmacji osobowości zbiegają się z momentami największego zatarcia cech indywidualnych.⁹ Odrzucając na bok wszystkie swoje «sposoby» i cały «styl», człowiek staje się w takich chwilach synonimem prawdy jakiegoś przeżycia, którego charakter jakościowy właściwie nie istnieje.¹⁰ Te doświadczenia odkryły ekspresjonistom prawdziwą budowę psychiki, jej charakter ekstazy.¹¹ Bowiem nie tylko w momentach pełnej ekstazy, ale (w mniejszym stopniu) na każdym kroku powtarza się to samo zjawisko. Żadnej decyzji, żadnego rozstrzygnięcia nie można odnieść w ostatecznej mierze do jakiejś poszczególnej cechy, uzdolnienia. Wobec decyzji cechy się stapiają, wchłania je coś niewiadomego, X. Zostaje tylko owo X i przedmiotowa sytuacja. Toteż coraz bardziej psychologia współczesna zbliża się do Schelerowskiego sformułowania, że "człowiek jest to żyjące X, które coś czyni".¹² Tajne nie potrafił dostrzec, że człowiek chwilami bywa niczym, przynajmniej niczym wobec wszelkich prób określenia. I że te chwile nie są bynajmniej minutami rozproszenia wewnętrznego, ale na

⁷ J. Fryde, "Nose i dno", *Izba*, nr 5 z 1935 r.

⁸ "Orzeszkowa nie jest psychologiem. Jest ona kamietką sumienia... Obchodzi ją zawsze w ludzłym pojedynczym wypadku nie samo ukształtowanie duszy ludzkiej jako zagadnienie psychologiczne." *Dezida*, zeszyt VI, 43.

⁹ "In echter Selbheit und Verzweiflung... erkebet alles Ichzuständige wie ausgelöscht. Diese Gefühle scheitern aus dem Quellpunkt der geistigen Akte selbst herauszuwachen." M. Scheler, *l.c.*, s. 256.

¹⁰ "Mon amour est plus vivant et plus vrai que moi-même... Tel sentiment est plus vraiment nous que ce que nous en est habitué d'appeler notre personne; il est le cœur qui anime nos membres..." J. M. Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, s. 65-66.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, 4 Aufl., Halle 1935, *passim*.

¹² "Das lebendige X irgendeiner Betätigung." *l.c.*, s. 302 i *passim*. W filozofii Schelera owo «zatrudnienie» jest określenie: "das lebendige X des Gottschalkes".

odwrót, najplodniejszymi minutami jednolitości. Aby ten fakt uznać, trzeba było wyjść poza naturalizm somato- i psychologiczny, co jest zasługą współczesności.

Żadne rozumowania nie potrafią zniweczyć oczywistości faktu, że istnieją ludzie powolni i żwawi, refleksyjni i popędliwi, itd.; trzeba tylko właściwie rozumieć istotę i początek owych «cech». Znakomicie wprowadza w zagadnienie Ramon Fernandez, którego książka *O osobowości* należy do najwspółczesniejszych książek psychologicznych. Zwraca on uwagę, że np. automobilista-amator zanim stanie się «skończonym typem sportowca», zanim przyswoi sobie cały jego «styl» i wszystkie «sposoby» (sposób ubierania się, mówienia, zachowywania się, reagowania itd.), przechodził przez okres, kiedy ów typ jest dla niego tylko wyobrażeniem, pomysłem.¹⁵ Po tej fazie nieuniknionego snobizmu, przeszedłszy pomyślnie przez próby, zdobywa sobie «prawo» używania owych «sposobów» i noszenia «stylu»; odąd już jest sportowcem. Ale przez to ów «styl» nie traci charakteru pomysłu, inwencji;¹⁶ staje się tylko pomysłem zrealizowanym. Dlaczego by rzeczy się miały inaczej z tymi typami i «cechami ogólnymi», do których Taine sprowadza każdy czyn, gest i wyraz człowieka, jako do przyczyny tłumaczącej? A może orator, poeta, dworak, Anglik okresu renesansu, okaz *esprit classique*, Germanin – to są wszystko «pomysły»? Powie ktoś, że cechy owe występują zbyt wcześnie i że niepodobna wysledzić «fazy snobizmu». Zarzuty nieistotne. Czyż namysł jest konieczny, aby istniało myślenie?¹⁷ I czyż pomysł wynika tylko ze świadomej refleksji? W pewnym sensie można mówić o «pomysłach» w procesie biologicznego przystosowywania się.

Do bardzo bliskich Fernandezowi wniosków dochodzą myśliciele niemieccy, i to zupełnie samodzielnie, odmiennymi drogami, nie o nim nie wiedząc. Łatwiej im nawet niż Francuzom, bo dąży w tym kierunku istniejący już od paru dziesiętników lat, potężny i skryształizowany prąd, zaczynający się od Diltheya i Brentana, idący poprzez fenomenologię aż do Heideggera.¹⁸ I tak np. Rothacker operuje dwiema kategoriami: sytuacji i «odpowiedzi» życia na tę sytuację. Cechy i poszczególne talenty, wszystko to, co decyduje o postaciowym wyglądzie, o stylu, uznaje za «dobre pomysły» (*gute Einfälle*) życia, które sobie dało radę z sytuacją.¹⁹ Według poglądu tego posiadanie uzdolnień konstruktorskich lub «wrodzonej» dobroci jest takim samym «historycznym» czynem, jak manewr oskrzydający w którejś z bitew Napoleona.

Psychologia humanistyczna ma w tym przewagę nad dawną [psychologią] przyrodniczą, że może sobie lekceważyć różnicę między cechami pierwotnymi, dziedzicznymi – a wtórnymi, nabytymi. A przewaga ta znaczna, bo problem wiele kłopotów przysporzył.²⁰

¹⁵ O roli «mitu własnej osobowości» w działalności twórczej artysty mówi [K.] Troczyński, *Elementy form literackich*, Poznań 1936, s. 19-20.

¹⁶ *Le sentiment de soi est bien essentiellement invention de soi.* *De la personnalité*, 1928 bezmiejsca, s. 49.

¹⁷ Myślenie, które dlatego tylko nie objawia się jako namysł, że się zbyt szybko odbywa, jest przecież zawsze myśleniem.²¹ Słowa Hebbela. K. Irzykowski, *Hebbel jako poeta romantyczny*, Stanisławów, b.r.w., s. 102.

¹⁸ Dzieje i ambicje tego prądu przedstawił [E.] Heinemann w [...] książce *Neue Wege der Philosophie* (1929).

¹⁹ *Der Lebensstil ist eine Antwort des Lebens auf eine Lage. Ein Einfall des Lebens unter dem Druck bestimmter Umstände.* *Geistesphilosophie*, s. 40. Książka ta, wchodząca w skład dzieła *Handbuch der Philosophie*, nie ogranicza się do wykładu poglądów autora, ale stanowi coś w rodzaju «wstępu» do historiozofii współczesnej; ma streszczać poglądy najistotniejszej współczesności.

²⁰ Zabawny przykład zwagających z tym problemem pseudotrudności znajdujemy u Eisenhansa (l.c., s. 38). Zastanawia się on, czy skłonność do bujnego zarostu jest cechą wrodzoną, czy nie, bo występuje co prawda w rodzinach,

Dziś ta różnica sprowadza się do czasu trwania i powszechności sytuacji oraz doniosłości «pomysłu».¹⁸

Cały zapas trafnych obserwacji nauka współczesna przejęła z dawnej. I dziś uznaje się, że cechy charakteru bywają zwykle dość trwałe; że się ich nie wytwarza według widzi-mię, ale znajduje, napotyka; że są w zasadzie niezależne od woli itd. (Pomysł też przycho-dzi jakby z zewnątrz i nie słucha wysiłków woli.) Wyższość współczesnej psychologii pole-ga na tym, że charakteru nie umiejscawia tak głęboko, nie łączy z fizjologią w ścisły para-lelizm. Na odwrót, uważa za coś dość zewnętrznego, za coś, co nie tłumaczy, ale wymaga tłumaczenia.¹⁹

Najgłębszą zdobyczą współczesności w zakresie psychologii jest wykrycie pewnej przypadkowości charakteru człowieka, jeśli się nań patrzeć ze stanowiska immanentnego, ze stanowiska samej psychiki. Przypadkowość ustępuje miejsca konieczności dopiero wówczas, gdy się stanie w miejscu,²⁰ gdzie życie dotyka światła przedmiotów, gdzie sytuacja i odpowiedź na nią zawiązują się w kompleks.²¹ Znamię oso-bowe jest właściwie synonimem «powołania», otwarciem człowieka dla rzeczy, podstawo-wą kompetencją. Rozróżniać ludzi należy według idei, które ich sobie obrały za siedlisko, według prawd, które zrobiły z nich swych rewelatorów, i według zadań, których dokonali.²² Pozytywizm nie dał sobie rady z «*qualitates occultae*»; odżyły w nowej postaci. Dopiero dziś ruguje się z psychologii wszelkich «geniuszów bez teki», wszelkie talenty nieiden-tyczne z ich zastosowaniem.²³

Przyjmijmy, że sytuacja w ogólnych zarysach zostaje kilkadziesiąt lat ta sama, i przy-jmijmy, że dany człowiek jest zupełnie z siebie zadowolony. Wobec braku pobudek do rozwija-nia «pomysłowości» człowiek ów będzie rzeczywiście taki, jakim go opisywała psychologia XIX wieku, całe życie jego da się wytłumaczyć jedną centralną cechą i istnienie doktryn pomysłanych na wzór Taine'a stanie się zrozumiałe. Wystarczy jednak, aby sytuacja zaczęła się dość szybko zmieniać, a niedoskonałość Taine'owskiej psychologii od razu wyjdzie na jaw. Każda nowa rzecz, znalazłszy się w bezpośredniej bliskości człowieka, wytwarza w nim nowy organ, nową cechę charakteru.²⁴ Do zharmonizowania tej cechy z dawnymi potrzeba znów «pomysłowości». W ten sposób z konieczności historyczna definicja danego człowieka gotowa jest dopiero w chwili jego śmierci lub całkowitego wyschnięcia «pomysłowości».

ale pojawia się dopiero w 20 lat po urodzeniu. Te same «trudności» wyłaniały się przy rozpatrywaniu zdolności językowych lub zalet towarzyskich.

¹⁸ *Eine Dauerantwort auf eine Dauerfrage*, Rothacker, l.c., s. 46.

¹⁹ *Ainsi bien n'est-ce point dans le moi, mais pour ainsi dire vis-à-vis du moi, que se constitue la personne, par une intention de choix et une capacité de résistance...* R. Fernandez, l.c., s. 51.

²⁰ *Der ontologische Indifferenzpunkt*.² F. Kaufmann, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1931, s. 117.

²¹ *A indywidualnością motus stać się tylko związowazy się z czymś, co nie jest nam!* M. Dąbrowska, *Miłość*, cz. II, s. 286.

²² Por. E. Abramowski, *Pierwsiaki indywidualnie w socjologii*; przedruk w *Idejach kultury i prądach społecznych* [B.] Serchodolskiego, s. 94.

²³ *L'action n'est pas simplement un commentaire, un prolongement du sentiment; elle n'en est pas, non plus, comme dirait un pragmatiste, la preuve elle est le sentiment lui-même, son aspect objectif* R. Fernandez, l.c., s. 45.

²⁴ *Wess jede neue Abriichtung aus einer neuen Region der Welt offnen muss, so muss auch umgekehrt – mit Goethe zu reden – jede neue Ding, wohl betrachtet, ein neues Organ in uns aufhellen.* Rothacker, l.c., s. 108.

czy cofnięcia «laski».»²⁸ Właściwy swój przedmiot i dobre, wiarygodne doświadczenie psychologia może zaczerpnąć tylko z historii.²⁹ Dawno minęły czasy, kiedy Simmel mógł, wyrażając tym również i pogląd Taine'a, nazwać psychologię «aprioryzmem nauki dziejów». Dziś obie te nauki są równorzędne i od siebie współzależne.

Skąd by wzięła się historia w świecie, gdyby jej nie było w człowieku? – tak da się sformułować hasło bojowe współczesnej humanistyki. Kategoriami psychologii stały się: przeszłość, przyszłość, zadania, dążenia, konflikty, sytuacje graniczne, kłeski, zwycięstwa i inne, należące dawniej wyłącznie do arsenału pojęciowego historii.³⁰ Zakłamanie, zniechęcenie przekształca psychikę; ufnosć wraca jej dawny wygląd. I nie to jest ważne, że ktoś konstytucją swą skłania się do depresji, ale że w danej chwili znajduje się w tym stanie.

Pojęcia pomyślu i decyzji stały się we współczesnej psychologii tak podstawowe, że niepodobna ich ominąć, gdy się chce mówić o człowieku. Zastąpiły one pojęcie cechy charakteru.

III. SENS VERSUS EKSPRESJA

[...] Doświadczenia ekspresjonizmu zmieniły poważnie pogląd na czynność wyrażania. Dawniej pojmowano wyrażanie na wzór prostej sekcji. Cóż mógł gruczoł ślinowy wydzielać? Oczywiście tylko ślinę. Ta analogia powracała co rusz i sprowadzała nieustanną groźbę popadania w tautologię przy pierwszej próbie tłumaczenia. Każdy wiersz poety był dla Taine'a «dowodem», że posiada on (poeta) poetyckie usposobienie. Każdy postępek «urodzonego mówcy» wyrażał jego skłonności oratorskie, był właściwie, pod taką czy inną maską, przemówieniem. Nie trudno dostrzec, że wraca tu w nowej postaci owo niepotrzebne rozdwojenie, z którym walczył pozytywizm. Zamiast zjawisk i substratu – mamy cechy i ich wyraz. Dopiero dzisiejszej historiografii udało się to rozdwojenie usunąć, ale razem z nim trzeba było wyrzec się operowania pojęciami wyrazu i cechy wyrażanej.³¹ Chcąc mówić o wyrażaniu, trzeba by było nieustannie pamiętać, że między wyrazem a tym, co on wyraża, nie ma żadnego gatunkowego podobieństwa. Bardzo różne czyny i słowa wyrażają ciągle jedno i to samo. Takim zastrzeżeniem opatrzona kategoria «wyrażania» okazuje się instrumentem zbytecznym.

Zamiast pytać, co jakiś czyn wyraża, pytamy się dziś, jaki jest jego sens, obiektywne znaczenie, doniosłość. Dowiedziawszy się tego, nie pytamy już, jak to o człowieku świadczy, bo byłoby to powtórzeniem poprzedniego pytania, błędem tautologii. Nauczylśmy się, za Sorelem, hamować

²⁸ Jak na starość organizm upodobała się do mechanizmu (Erwin Strauss), tak też psychika się biologizuje. Człowiek z cechami jest *realizmem* historycznym należy mówić: człowiek z przyzwyczajeniami.

²⁹ *Was der Mensch ist, das erfährt man nur durch die Geschichte.* Słowa Diltheya, cyt. według Kaschniza, l.c., s. 115.

³⁰ *Wille, Kampf, Arbeit, Bedürfnis, Befriedigung sind die immer wiederkehrenden kernhaften Elemente, welche das Gescheh geistigen Geschehens ausmachen.* W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, 159. U Taine'a nie są to zdarzenia konstytutywne dla psychiki, tylko okazje do przejawiania natury.

³¹ Nie tylko Taine, ale i inni czolowi historycy lub filozofowie historii, flowacy w dziejach XIX wieku, np. Burckhardt, Langreht, Spengler, operali swe koncepcje na zasadniczej kategorii wyrażania (patrz Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*). Chwilami zbliżał się do nich nawet Dilthey (tamże, s. 57).

pasję tłumaczenia *a tergo*.³⁰ Nie szukamy antecedenców czynu od strony psychiki. Stosujemy zamiast tłumaczenia wyjaśnianie.

Wraz z zarzuceniem dawnych poglądów na istotę wyrażania, skomplikował się, ale i zbliżył do prawdy, problem «szukania stylu» bądź przez artystę w twórczości, bądź po prostu przez człowieka w życiu. Dla Taine'a nie było w tym zagadnieniu w ogóle materiału na «problem»; stanowiło ono dziedzinę tego, co «samo przez się rozumiałe». ³¹ Jakim stylem miał ktoś pisać? Oczywiście takim, w jakim jego samego natura ukształtowała. Jeśli nawet nie od razu «odnajdywał siebie», było to zjawisko analogiczne do niedojrzałości biologicznej. Tak np. w pewnym wieku niepodobna określić, czy z dziecka wyrośnie wysoki czy niski mężczyzna, jasno- czy też ciemnowłosy. Później jednak sama natura usuwa te niepewności i sama cecha rządząca drogą przyrodniczego przymusu każe artyście obrać styl właściwy. Wszystko to są procesy zupełnie automatyczne. Nie można się pomylić na całe życie, bo natura by nie pozwoliła.

Dzisiejsza humanistyka ma bardzo wyostrzone zmysły dla postrzegania momentu dramatycznego w procesie poszukiwań za stylem. Znajdzie – czy też nie znajdzie? Uda się – czy nie? Bo w tym procesie nie gotowy kształt wewnętrzny dokrawa sobie według swej miary zewnętrzne środki wyrazu, ale coś bezkształtnego otrzymuje dopiero kształt.

[III. DRAMAT VERSUS PORTRAIT]

Historia z końca XIX wieku, odczuwając się skłonnością do różniczkowania w nieskończoność (Windelband i Rickert byli jej teoretykami), wysuwała przeciw Taine'owi zarzut, że usiłował portretować zbyt szerokie *collectiva*; w narodzie czy epoce tkwią zawsze silne zarodki różnorodności, które uniemożliwiają portret zbiorowy.

Współczesna historia gdzie indziej widzi trudność: niebezpiecznym jest w ogóle portretować. Dramat zawsze lepiej człowieka charakteryzuje niż portret. Każda próba zarysowania czyjejs podobizny jest pewnego rodzaju impasem. Dzieje ekspresjonizmu pokazały, że im bardziej chce się oddać bez kompromisów to, co jest w modelu istotne, ważne, głębokie, prawdziwe, tym bardziej popada się w schematyzm i prymitywizm, w bełkotanie.

Nie jesteśmy dziś już ekspresjonistami. Cechuje nas pewien powrót do równowagi, zaniechaliśmy dążeń podobnych do gonitwy za własnym cieniem. Pogodziliśmy się z faktem, że tzw. osobowość człowieka nie nadaje się do historycznej charakterystyki, gdyż tkwi w niej moment wyjścia poza indywidualium. Historia musi się ograniczyć do warstw bardziej

³⁰ *Le système psychologique se propose... d'expliquer les faits par leurs antécédents...* (s. 6). *Tant qu'on examine l'histoire au point de vue de la génération, il est impossible de ne pas se poser la question de savoir quel fait réel a pu donner naissance à l'illusion du mirage, mais quand on abandonne l'idée de la génération, toute difficulté disparaît. Ainsi pour les stigmates de St. François nous n'avons nul besoin de savoir en quoi consistaient ces stigmates; mais nous devons chercher quelle conception le Moïse-Age en avait; c'est cette conception qui a agi dans l'histoire* (s. 37). G. Sorel, *Le système historique de Renan*, Paris 1905.

³¹ *Zieht die Typenpsychologie auf den Phänotypus, so verfährt sie tautologisch und verwechselt die Tragödie der Stillfindung.* Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, s. 50. Por. także W. Muschg, *Das Dichterportrait in der Literaturwissenschaft* w *Philosophie der Literaturwissenschaft*, s. 298.

peryferycznych, gdyż tylko w zetknięciu ze środowiskiem rozwija się bogactwo i różnorodność życia²² i tam dopiero można znaleźć materiał do porównań, zestawień, określeń itd.

Egzystencjonalna typologia jest z konieczności bardzo uboga; prawdopodobnie musi się ograniczyć do rozróżnienia dwóch typów: ludzi istniejących naprawdę i takich, którzy «istnieją» tylko pozornie (Heidegger).²³ Kto by chciał portretować «osobowości» (przypuszczmy, że mu się to w ogóle udało), musiałby za każdym razem portretować jedno i to samo. A z drugiej strony wobec osobowości wszelkie *qualitäts* psychiki wydawałyby mu się w zasadzie dowolnymi środkami, które sobie osobowość wybiera, aby zaakcentować swe istnienie. Od strony osobowości niepodobna uzasadnić, dlaczego wybrała sobie taką a nie inną możliwość. Tylko fakt wyboru istnieje niewątpliwie.²⁴ Aby wprowadzić w te sprawy jako tako ciągłą logikę, a wraz z nią i moment konieczności, trzeba by rozpocząć «tłumaczenie» z dwóch stron naraz: po pierwsze od stwierdzenia, że osobowość jest, po wtóre od zbadania całokształtu sytuacji, wszystkich gotowych form itd. To zaś jest przedsięwzięciem chimerycznym; i nawet wykonane do końca zmniejszyłoby do minimum ilość możliwości, nie usuwając jednak całkowicie momentu wyboru.

Jakże więc wybrnąć z impasu? Heidegger obiera bardzo radykalną drogę. Właściwym przedmiotem nauki historii powinny być, według niego, możliwości.²⁵ Tylko możliwości się powtarzają i mają przez to dla nas znaczenie; na powrocie możliwości opiera się egzystencjonalny sens uprawiania dziejopisarstwa. Dzięki temu, że wybór już został raz dokonany, mamy gwarancję, iż dana możliwość jest realna, a nie tylko czysto teoretyczna, wymagiuowana. Ale sam wybór, ów najistotniejszy i najdramatyczniejszy moment w dziejach, nie może być przedmiotem pisanej historii; można go tylko aktualnie, na własną odpowiedzialność, powtórzyć. Opisując nie wychodzimy nigdy poza sferę możliwości. Konieczność zobiektywizowania psychiki dla celów opisu zupełnie usuwa w cień najgłębszą warstwę w człowieku, jego osobowość²⁶.

Po usunięciu osobowości człowiek istotnie staje się podobny do tworu natury, a właściwości jego charakteru – do cech naturalnych. Wskutek tego wszelkie metody naturalistyczne, a z nimi i Taine, odzyskują częściowo swe uprawnienia. Nie jesteśmy dziś już tak daleko od Taine'a, jak ćwierć wieku temu (w Polsce nawet 15 lat temu). Wniosek Heideggera, że przedmiotem historii mogą być tylko możliwości,²⁷ da się porównać, co do znaczenia i miejsca w dziejach, z rehabilita-

²² Patrz W. Dilthey, *Gesamelte Schriften*, VII, 134-135.

²³ *Eigenentliches Dasein* i *uneigenliches Dasein*. Częściej spotyka się wyrażenie: posiada «osobowość» lub jej nie posiada. Jaspers mówi o substancjalności i jej braku.

²⁴ Od tego miejsca przez czas pewien nie mówię już właściwie o tendencjach współczesności w ogóle, ale streszczam filozofię Heideggera, najrydziejszą w swych wnioskach. (Oczywiście pozostaje kwestia otwarta, czy Heideggera rozumiem. Przyznaję, że w najlepszym wypadku tylko połowicznie.)

²⁵ *Weder das nur einmalig Geschehene noch ein darüber schwebendes Allgemeines ist das Thema der Historie, sondern die faktisch existent gewesene Möglichkeit. Diese wird nicht als solche wiederholt, d.h. eigentlich historisch verstanden, wenn sie in die Bläse eines überzeitlich Musters verkehrt wird. Nur faktische eigenwesene Geschehnisse vermag als entschlossenes Schicksal die dagesessene Geschichte so zu erschließen, dass in der Wiederholung die 'Kraft' des Möglichen in die faktische Existenz herein schlägt.* *Sein und Zeit* [1927], s. 395.

²⁶ *Jede psychologische Objektivierung ist mit Entpersonalisierung identisch.* M. Scheler, *Die Formalismen in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 497.

²⁷ Heidegger jest tu nowatorem w dziedzinie historiozofii, ale w innych dziedzinach ma towarzyszków. [L.]

cją powieści o założeniach realistycznych i z innymi równoległymi zjawiskami.²⁸ Czy to należy kwalifikować jako porażkę i kompromis? Chyba nie; raczej jako wyjście z impasu. Te same, naturalistyczne w gruncie, pojęcia i metody, którymi operował Taine, powracając w historii współczesnej, opatrzone są zawsze pewnymi zastrzeżeniami, które korygują ich sens. Bogatsi jesteśmy o całe doświadczenie ekspresjonizmu i o zdobycze związanej z tym prądem burzy w humanistyce, tj. o świadomość. Wiemy, że postacie i zjawiska występują w historii w pewnej koniecznej deformacji i potrafimy we właściwych momentach deformację tę, przy pomocy odpowiedniej refleksji, skasować. I tak np. wystarczy pamiętać, że kategoria cechy psychicznej przedstawia człowieka bardziej pasywnym i bardziej w psychice zamkniętym niż jest w istocie, aby móc tę kategorię stosować z całą swobodą, bez obawy pomyłek. Wystarczy pamiętać, że "struktura psychiczna" czy "struktura charakteru" jest wyrażeniem zastępczym zamiast "struktura kompleksów" (i że każdy kompleks określa się swą stroną przedmiotową; strona «duszy» nie ma donioślejszych samodzielnych określeń), a można pisać charakterystyki ludzi, i cały na pozór naturalistyczny morfologizm będzie usprawiedliwiony. Wystarczy uświadomić sobie, że styl epoki jest możliwością i zakłada wybór (choćby wybieranie odbywało się tylko raz na milion ludzi, a we wszystkich innych wypadkach styl przenosił się zupełnie automatycznie) lub przynajmniej «akt przejęcia», a rozumiała się stanie zarówno daleko posunięta jednorodność epok, jak i ewentualne odstępstwa.

[IV. STRUKTURALIZACJA VERSUS PERIODYZACJA]

Obok pojęcia człowieka zawsze pojęcie epoki jest tym, co najlepiej oświetla daną historiozofię. Jeśli zestawić dzisiejsze wyobrażenia o «epoce» z Tainem, rozpoczynają się zawłdkania podobne do tych, z których z trudem wybrnęliśmy: jak określić, na czym polega różnica.

Różnica między Tainem a współczesną mu historiografią i bezpośrednimi następcami polegała [...] między innymi na braku poczucia przebiegów czasowych. Przy końcu wieku XIX zagadnienie epok, o ile w ogóle historyk uznawał je i nie zadowalał się byle jakim, schematycznym cięciem, np. według wieków ery chrześcijańskiej, sprowadzało się do zgaśnięcia początku i końca każdej poszczególnej epoki. Trafna periodyzacja tak musiała dzielić linię czasu, aby żadne zdarzenie, zawarte w czasowym obrębie jednego okresu, nie należało ze swej istoty do okresu innego. Można było przy tym nie kreślić granic zbyt precyzyjnie, uwzględniać doby przełomu, lata czy dziesięciolecia przejściowe. Najdalej jednak posunięty w tym kierunku liberalizm nie zmieniał samej rzeczy: periodyzacja służyła przede wszystkim do porządkowania zdarzeń w czasie; najważniejszymi dla histo-

Klagen (*Charakterkunde*, s. 29) nastaje na to, iż nie można psychologii zrozumieć bez zaobserwowania, iż każdy człowiek posiada właściwie wszystkie cechy. Różnice między ludźmi muszą być skutkiem wyboru. Nawet biolog E. Strauss pisze: *Die erworbenen Eigenschaften treten also nicht als neue neben die vererbten, sie sind kein eigentlicher Erwerb... sondern wir müssen in ihnen eine Begrenzung der vorhandenen Möglichkeiten sehen.* *Die Biologie der Penne* [T.] Brugscha i Lewy'ego, s. 98.

²⁸ Patrz S. Kolarczkowski, artykuł wstępny w *Koczniku Literackim* z 1932 r., oraz K. Wyka, "Porozumnowe rozważania", *Marchołt*, z. 2/10 ze stycznia 1937 r., i "Powrót na zmierzchłe stanowiska", *Tygodnik Ilustrowany*, nr 46 z dnia 14 listopada 1937 r.

ryka (dla jego zainteresowań technicznych budową swej nauki) momentami epoki były jej początek i koniec.

Dzisiejsza historiografia przełożyła znów nacisk z krańców epoki na jej apogeum, na punkt kulminacyjny.³⁹ Zajmuje się konstruowaniem, nie zaś porządkowaniem. Związków, których szuka, okazują nieraz dużo lekceważenia związkom następstwa w czasie. Jeśli np. przez długi szereg lat w jakimś mieście włoskim współżyły ze sobą typowa średniowieczna i renesansowy dwór książęcy – fakt ten w oczach współczesnego historyka nie stanowi żadnego argumentu przeciw uznaniu renesansu i średniowiecza za dostatecznie różne od siebie periody dziejowe.

Na tym właśnie zastąpieniu czynnika następstwa przez czynnik struktury polega częściowo zreaktualizowanie historii Taine'a; niewątpliwie i dla niego czasowa rozciągłość epok nie była zasadniczym węzłem zagadnienia. «Wesensschau» fenomenologów i odrodzenie filozofii spekulatywnej odegrały wobec współczesnego dziejopisarstwa podobną rolę, jak Hegel i Spinoza wobec Taine'a. Znikła obawa przed tym krytycznym momentem, kiedy historyk wychodzi poza fakty jednostkowe i zaczyna mówić o tworcach dziejowych posiadających szerszą podstawę. Dziś również żywe jest poczucie, które dawało Taine'owi wigor i pewną rękę w kreśleniu wizerunków epok, poczucie, że nie ma zasadniczej różnicy między metodami, czy się pisze studium o poecie, czy monografię o prądzie literackim, jako o jednostce strukturalnej, związanej niby kłamrą wspólnym ideałem, pewnym zasobem wspólnych pojęć.⁴⁰ W jednym i w drugim wypadku stosunek procentowy analizy do syntezy jest mniej więcej ten sam. Nie wolno uchylać się przed próbami periodyzacji pod pretekstem, iż «jeszcze nie czas na syntezę»; a z drugiej strony studium o autorze, czy nawet poszczególnym dziele literackim, pisane w przekonaniu, iż nie potrzeba w nim syntezy, będzie na pewno źle napisane.

Ledwie stwierdzwszy dużą pozornie i daleko idącą zbliżość pomiędzy nami a Tainem, musimy natychmiast rozpoczynać rejteradę. Wszystkie podobieństwa zachowują swój walor tylko tak długo, dopóki obejmować jednym mianem naturalistyczny strukturalizm Taine'a i współczesną, humanistycznego pochodzenia, kategorię struktury. Przy piwszym zakłamaniu wychodzą na jaw różnice.

System praw natury leży zasadniczo poza czasem; stąd obojętność Taine'a dla drobnych kłopotów chronologii. Wznosząc strukturę epok poszukiwał wyłącznie koneksi naturalnych, tj. jego zdaniem, logicznych. Czas był w tym wszystkim praktycznie nieobecny. Zupełnie inaczej współczesna historiografia. Choć zewnętrzny efekt szerokiego zastosowania strukturalizmu jest podobny, ale istota różna. Czas zachowuje pełne prawa w histo-

³⁹ «Das Heil der literarhistorischen Periodenbildung also liegt nicht in der Abgrenzung von homogenen Zeiträumen, von linearen Fortschrittsabschnitten...» Herbert Cysarz, «Das Periodenprinzip in der Literaturwissenschaft», w zbiorowej *Philosophie der Literaturwissenschaft*, s. 103.

⁴⁰ Por. np.: «Entre la partie et le tout, il y a en fait homogénéité... Le rapport de l'un et de l'autre se résout donc en définitive à un rapport d'identité» (H.-J. Brunschwig, Spinoza, s. 100); oraz: «Struktur und Methode bleibenfüglich dieselben, ob nun Schöpfer und Schöpfungen oder Epochen an und Stelle... aufgebaut und zergliedert werden. Kritische Periodologie, die in allererste individualien Kontinuum waltet, bedeutet also vollständige Aufhebung der Oberflächen-Antithese von Individualismus und Kollektivismus. Sie kennt überhaupt keinen Gegensatz zwischen die Einheits- die Gruppensehen, sondern nur einen dens tieferen zwischen hier Ganzheit dort Summe, zwischen einerseits Deutung des Elements als Kollektivums und der Periode als Individualität, andererseits Kühlung von Atomen zu Aggregaten und Konglomeraten.» H. Cysarz, *l.c.*, s. 117.

rii, zmienia się tylko jego koncepcja (zagadnienie czasu stoi od kilku dziesiętności lat w centrum zainteresowań najęźszych umysłów filozoficznych). Zamiast czasu jako formy następczego porządkowania faktów występuje czas jako wewnętrzny, konstytutywny element zdarzeń specyficznie dziejowych, jako warunek dramatu.⁴¹ Dopiero przy współczesnym rozumieniu słowa 'struktura' i przy współczesnej koncepcji czasu rzeczy te przestają być ze sobą sprzeczne i znika owa alternatywa, która tak charakterystycznie zabarwiała całą historię przez Taine'a napisaną albo portrety albo zdarzenia, «res gestae», w ogóle – dzieje.

Kłaść akcent na punkt kulminacyjny okresu historycznego – to znaczy: wyróżniać jako szczególnie ważne zagadnienie określonej typologii, właściwej epoki. Typologię Taine'a wiązały wszystkie prawa przyrodniczej klasyfikacji: jednolita zasada podziału, wzajemnie wyłączanie się klas itd. Indywidualizacja była dopuszczalna, ale tylko wewnątrz danej klasy, tak że wszyscy jej reprezentanci musieli zachowywać minimum rodzinnego podobieństwa, identyczności postaci. Wszystkie te założenia krępowały wielce historyka, bo kazały mu się domniemywać w dziejach geometrycznego ładu, którego tam nie ma. Współczesne pojęcie struktury pozwala na typologię nie tyle dalej posuniętą w kierunku «absolutnego indywidualizmu», ile mniej symetryczną, mniej «prawdową», mniej «dychotomiczną», a przez to bardziej elastyczną. Dwie jednostki mogą być wpłątane w tę samą strukturę okresu historycznego mimo dużych postaciowych różnic – a wewnątrz człowieka staje się dopuszczalne odstępstwo od zasad psychologicznego monizmu.

Taine opierał stosunek między epoką a człowiekiem z tej epoki na zasadzie identyczności. W terminach nie tak metafizycznych znaczy to, że każdy bez wyjątku człowiek był zawsze reprezentantem, przykładem swego okresu; wyrażał go, potwierdzał, wycieniowywał w szczegółach, uwypuklał, dokumentował. W dzisiejszej historii ten zupełnie jednoznaczny i ciągle się powtarzający stosunek uległ rozszczępieniu. Epoka ma nie tylko swych «alter ego», swych rzeczników, głosicieli, wyrazicieli, ale także np. fałszywych przyjaciół, wrogów skrytych czy jawnych, niebezpiecznych gorliwców, zrezygnowanych towarzyszy podróży, obojętnych widzów itd., itd. Zamiast dawnej monotonii – wielkie bogactwo przetróżnych relacji do wyboru.

Ażoby zilustrować, jak wielkie udogodnienia w omawianej w tej chwili dziedzinie dają historykowi wytwory kategoriałne nowej humanistyki, trzeba znów się posłużyć «podobieństwem». Dziejopis-naturalista stwierdza, przypuśćmy, że pewien okres dziejowy jest wyłączną dziedziną np. słoni. Z tą chwilą wolno mu tam dostrzegać tylko i jedynie słonie. Najwyżej dopuści jeszcze obecność mamutów lub tapirów, gdyż te są połączone ze słonem bardzo dużym podobieństwem przyrodniczej struktury. Rozumiemy, jak groźne dla wewnętrznej swobody i dla rzetelności naukowej badacza jest takie założenie. Jeśli wśród słoni znalazł się np. krokodyl, historykowi nie wolno go dostrzec, lub też musi go natychmiast w jakiś sposób zbagatelizować, potraktować jako przybłędę, przelotnego gościa, który

⁴¹ Kiedy Heidegger stara się czytelnikowi udostępnić, co rozumie przez «czas», czytelnik, o ile nie jest jeszcze oswojony z językiem nowszej filozofii niemieckiej, nie może się zrazu zorientować, o czym mu mówią: o czasie, czy o człowieku, o typach ludzi. Ku temu radykalnemu przewrotowi znalazła zupełnie wyraźną lepszą część dalszej humanistyki. Błkawiecka odwraca się na nice. Już nie człowiek działa w czasie, lecz czas jest w człowieku (lub też go nie ma – stąd możliwa się staje typologia «czasu» i wyrasta nowe zagadnienie «fałszywej», «pozornej» dziejowości, którego dawna historiografia wcale nie znała).

chwłowo i przypadkiem dostał się na nieswoje miejsce. Gdyby go zaczął rozważać zbyt poważnie, postawiłby pod znakiem zapytania swe własne podstawowe uogólnienie. Krokodylowi nie wolno znajdować się w kraju rodziny «słoniowatych», bo go z nimi nic nie łączy. Jedyne połączenie dałoby się uzyskać przez definicję jakiejś bardzo szerokiej klasy, przez bardzo wysoki stopień abstrakcji, który się już nie nadaje do historycznej charakterystyki. Jednym słowem historyk-naturalista, zestawwszy słonia i krokodyla, musi stwierdzić głębokie różnice i odesłać ich do różnych przegródek klasyfikacyjnych.

Cóż robi w tym wypadku historyk-humanista? Wystarczy mu, że ów słoń i krokodyl, tak jak w bajce Kiplinga, poczną ciągnąć coś, każdy w swoją stronę. Niech tym czymś będzie np. rzepa. Z tą chwilą słoń i krokodyl nie są już sobie całkiem obcy. Łączy ich – rzepa. Rzepa staje się punktem węzłowym pewnej struktury, zarodkiem nowej klasy i pojęcia, którego przedtem nie było. Takich jednostek strukturalnych może się wytworzyć tyle, ile jest zwierząt i ile rzep leży naokoło. W dodatku w strukturach tych mieszczą się bez żadnych trudności zwierzęta należące do wszystkich najrozbieżniejszych gatunków naturalnych.

Klasa «zwierząt ciągnących rzepę» nie jest co prawda klasą przyrodniczą o poprawną, ale za to [jest] niezastąpiona – w historii. Oparta na nowoczesnej kategorii struktury, pozwala ona uwzględnić całe bogactwo indywidualności, które się w dziejach przy wspólnej pracy spotykają. Nie dopuszczając do powstania chaosu, dostarcza nowej zasady porządkującej, elastyczniejszej niż dotychczas stosowane. Siatka periodów, przy pomocy której badacz kształtuje *corpus historiae*, staje się dzięki niej wielostronniejsza i ciałniej otacza swój przedmiot.⁴²

Jednym z naczelnych kanonów naturalnej klasyfikacji jest oszczędność, ekonomia podziału. Podział pierwotny powinien być jeden i monumentalny, wyróżniający kilka wielkich epok w całym dostępnym ciągu dziejów. Później można dokonywać dalszych cięć wewnątrz tamtych epok, ale pierwotne epoki są dla siebie nawzajem nieprzenikalne, o ile klasyfikacja została dokonana prawidłowo, tzn. według jednej, jedynej zasady. Współczesna periodologia, w poczuciu odrębności dziedziny humanistyki, nie respektuje postulatu ekonomii i stosuje typologię o odmiennych założeniach. Nie oszczędność, ale wręcz rozrzutność stała się hasłem. Złożona budowa kultury, spleć zjawisk społecznych, obszar dostępnego środowiska sprawiają, że człowiek tkwi zawsze w wielkim bogactwie najróżnorodniejszych związków strukturalnych, a przez to w całym szeregu najróżnorodniejszych okresów, które biegają równolegle, zachodzą na siebie lub się wymijają. Dopiero maksimum okresów pozwala odkryć prawdziwą dynamikę dziejów i trafnie porozdzielać role w dramacie.⁴³

⁴² Nie chciałbym tu sugerować naiwności, że w dziejach napotyka się tylko tak skrajnie sindywidualizowaną różnorodność. Przeciwnie. Ów przedmiotowy węzeł struktury okresu dziejowego – pewna problematyka, jakiś ideał, wytwór, jakaś obiektywna sytuacja – trwa zwykle dość długo, wskutek tego na każdym kroku wstępują się społeczne procesy uniifikacyjne. Pod ich wpływem wytwarza się typ nawet «przyrodniczo» dość jednolity. Lecz działa tu prawo socjalne – nie prawo natury. Wskutek tego wyjątki są zupełnie zrozumiałe i odwołanie ich nie wstrząsa systematyką. Podobniestwo bowiem jest rzeczą wtórną, a rzeczą pierwotną struktura epoki, która nie opiera się na analogii badawcy psychik. Zestawmy np. patos i krasomówstwo stylu romantycznego ze Stendhalem. Typ pisarza jest tu i tam zupełnie różny. A mimo to Stendhal bardzo silnymi więzami spójny jest z romantyzmem.

⁴³ H. Cysarz pisze wyrażnie: *Es kommt notwendig auf ein Höchstmass der Periodisierung an, auf innerer mannigfaltiger und tieferer Verflechtung von Ganzen und Teilen.*⁴⁴ L.c., s. 104.

POTRZEBA ZRYWU

Jest to fragment napisanego w czasie wojny – i zachowanego w maszynpisie – tekstu Sępnwy kultury.

Janek J. Joducki

W tym gnieździe lęgną się coraz drobniejsze ptaki.

Bolesław Fras

Po wyjściu z niebezpiecznego okresu rozbitcia dzielnicowego naród nasz rósł w potęgę, w znaczenie i w kulturę. Na wszystkich polach zaznaczała się młodość, prężność i zdrowie szczepu, zamieszkującego dorzecze Wisły. Mnożyły się zadatki rozumu politycznego, zapobiegliwości gospodarczej, płodności kulturalnej. Zajmowaliśmy powoli należne nam miejsce w świecie; stawaliśmy się ruchliwym i ambitnym czynnikiem rozwojowym ówczesnej Europy. *Byliśmy narodem rokującym wielkie nadzieje. Gdzieś przy końcu wieku XVI nastąpił zwrot. Równoległe z katastrofą populacyjną pojawiły się znamiona upadku politycznego, gospodarczego i zamierania kultury. Dziś, gdy chcemy się stać na nowo owymi Polakami z okresu przeddepresyjnego, gdy czujemy – w tragicznej i krwawej chwili zmagania i niewoli – dopływ nowych sił i powrót młodości, jednym z najważniejszych zadań, które stają przed nami, jest sprawa ożywienia naszej kultury.*

Nasz upadek gospodarczy i polityczny przebiegał linią nadzwyczaj prostą i konsekwentną. Kolejne próby otrząśnięcia się i podźwignięcia nie zamąciły w niczym tej prostoty i poddawały się konsekwencji. Linia upadku kulturalnego, choć biegnie zasadniczo równoległe do tamtej, nie jest tak przejrzysta. W wielu punktach podnosi się ku górze. Zawsze jednak tylko wybitnie indywidualistycznemu charakterowi dotychczasowej pracy w kulturze. Inicjatywa jednostki łatwiej znajdowała tam dla siebie wyraz i bardziej bezpośrednią drogą prowadziła do rezultatów. Jednostkowy talent, jednostkowe poczucie odpowiedzialności, samotny wybuch buntu, szybciej dawały owoce na tym polu, które nie wymagało organizacji, wyszukiwania innych podobnie myślących, tworzenia wspólnot, akumulacji sił. Dobre to było, ale i niedobre.

«Czucie za miliony» wkładało nimb na głowy naszych przodowników kulturalnych, ale obciążało ich zbyt wielkim ciężarem i było objawem złego układu stosunków, symptodem choroby. *Historia naszej kultury jest często piękną, ale zawsze bolesną historią indywidualnych wysiłków na tle powszechnego bezwładu.* Wszystkie jej niepełne zwycięstwa tłumaczy się tą zasadniczą sytuacją. Wszędzie odnajdujemy ten sam zbyt niski punkt startu, dzięki któremu wysiłki nie mogły iść dostatecznie daleko i wyczerpywały się o metr przed metą. Wszędzie widzimy to samo charakterystyczne rozbitcie, brak ciągłości, rwanie się wątku, niemożność oparcia się na środowisku, osamotnienie jednostki tworzącej.

Literatura nasza i sztuka dają nam ciągle podobne widowisko. Rozumiemy i czujemy, ile walorów tkwi w jakimś dziele, ale są to walory tylko dla nas, o bardzo wąskim zasięgu działania. Nie możemy nigdzie dzieła tego pokazać, bo na arenie europejskiej nie ono nie znaczy. Jest «tylko nasze» – w ujemnym znaczeniu tego zwrotu. Nosi na sobie piętno uwarunkowania przez sytuację, która nie sięga poza nasz kraj i nasze serca; przez problemy, które nigdzie indziej się nie pojawiają. Wysilek tkwiący w takim dziele sztuki marnuje się na samotanie w zaściankowych stosunkach, zamiast być zużytym na udział w budowaniu europejskiej kultury.

Zbyt niski punkt startu ... Nasz twórca znajduje się w położeniu chłopca, który ze swą szkapimą ma wytrzymać konkurencję z traktorami. Nawet Mickiewicz z trudem znajduje sobie oddźwięk w obcych uszach. A Wyspiański, Żeromski? Jak wytłumaczyć postroncom, ile jest wart Wyspiański, Żeromski? Uważamy *Lalkę* za najlepszą powieść, za dobrą powieść – słusznie. A obcy recenzent pisze: "*Cette longue chronique ...*" – po czym gubi się w okresach, z których jasno wynika, że zupełnie nie rozumie, dlaczego przetłumaczono tę nieinteresującą rzecz. Nie chodzi o to, by ułagać się o uznanie innych; ale w tym wypadku ten brak uznania jest oznaką czegoś bardzo istotnego: kultura nasza tkwi w «narodowym subiektywizmie». *A przecież tylko taki naród jest coś wart, który potrafi współpracować; i tylko taka kultura, która – jak morze – nie tylko dzieli, ale i łączy.* Można się «tłumaczyć» niewolą, ale, *po pierwsze, trzeba wówczas «tłumaczyć» samą niewolę, przy czym sumienie nasze napotka wiele przykrych pytań; po wtóre znane są przykłady krajów podbitych, które zachowały potęgę kulturalną; po trzecie – i to najważniejsze – cóż nam z «tłumaczenia»? Zwycięstwo zawsze jest lepsze niż całkiem «usprawiedliwiona» klęska. Czas stracony na szukanie usprawiedliwień – jest straconym czasem.*

Historia naszej nauki daje nieco inny obraz, ale działają w niej te same przyczyny. Nauka nasza nigdy nie wróciła na poziom, osiągnięty kiedyś przez Kopernika, i okresami zamiera, by powrócić do życia pod wpływem zewnętrznych podjęt. Ani pokolenie Komisji Edukacyjnej, ani pokolenie pozytywistów nie znalazło u nas wątków problematycznych, pytań naukowych u nas zrodzonych, nad którymi mogłoby pracować. Musiały przejść najpierw obcą szkołę zagadnień. Bardzo bolesne zjawisko napotykały w XIX [...] i na początku XX [wieku]: cały szereg uczonych z Nenckim i Skłodowską-Curie na czele żył i pracował za granicą. Winę za tę emigrację, podobnie jak i za emigrację gospodarczą, tylko częściowo można zwać na zaborców. Znaczną częścią tkwi ona w naszym własnym społeczeństwie. Mimo stosunkowo dość rzadkiego załudnienia nie umieliśmy wykarmić własnych ludzi i zmuszaliśmy ich do szukania zarobku gdzie indziej. Podobnie i nasi nieliczni uczeni dopiero za granicą znajdowali właściwe warunki do pracy, właściwe środowisko, pomoc, wątki problemów. Środowisko miejscowe odznaczało się małą «zdolnością nośną» i małym zapotrzebowaniem na kulturę naukową. Uczeń zawsze skarżył się na obojętność, brak zainteresowania dla swej pracy, opory tak wielkie, że nie opuszczało ich uczucie, że to, co robią, robią jakby wbrew Polakom. Zresztą cóż skargi! Oni przymierali głodem! Herbata z bułką jako stałe pożywienie, suchoty, licho płatne artykuły popularyzacyjne, guwernerka po pańskich domach po to, by zebrać trochę pieniędzy na pół roku spokojnych studiów – to stałe kulisy pracy naukowej u nas w drugiej połowie XIX wieku; w tym czasie, kiedy świat wzbogacił się o tyle wspaniałych odkryć. Na jednego człowieka, który coś zrobił, wypadało kilku zmarnowanych. Krzywicki wygrał, a co stało się z J.K. Potoc-

kim?²¹ Taki piękny człowiek i taka dobra głowa ... Chmielowski napisał dużo, ale A.G. Bem²² tylko dużo obiecywał.

*Jakże wyglądała ta przeciętna świadomość kulturalna, która w tak oplakany sposób zwichnęła rozwój twórczości i tak wielkim ciężarem gięła ku ziemi czołowe jednostki? Brzozowski odmalował ją w właściwych barwach: jałowość, brak zagadnień, brak ciekawości i ambicji – wskutek tego pole wolne dla kłótni o sprawy drugorzędne, dla gry ambicyjek i dla zainteresowań typu «bródzowego». Polskę zdziectwiała! Pocięszne bałwochwalstwo w stosunku do niektórych było zjawiskiem równoległym do znikomej chłonności kulturalnej społeczeństwa. Zafetrowanie strunnicze, skłonność do maleńkich dogmatyzmów wynikała z głębokiej obojętności wobec problematyki, którą niosły ze sobą trudne chwile i groźne zawiśnięcia. Uparte powtarzanie kilku «zasad» uchodziło za stałość i moc charakteru. Upadek nasz rozmaicie zadamywał się w psychikach, atoli przeważały dwa typy reakcji. Albo zgorzkniałe śledziennictwo, wszechkrytycyzm – albo błogi, arkadyjski optymizm. Jedni ubolewali: u nas to nic się nie uda czy to możliwe u nas? Chwalicie się, że wam praca idzie; naiwni; poszukajcie; u was też jest złodziej – Drudzy z automatyzmem instynktu odnajdywali «skarby» w najbardziej wątpliwych zakamarkach naszej kultury. Dziecina chełpliwość (*kiczajny Liach?*), patriotyczne rozczulenie i gromy w zanadru na tych, którzy by się ośmielili powątpiewać. Tam gdzieś, na zachodzie, filozofia gubi się wśród zagadnień, w pasji poszukiwań idzie zbyt daleko to na prawo, to znów na lewo. Ale my – my jesteśmy wyżsi ponad to opętanie. My w naszym mądrym, przemyślnym umiarkowaniu zajęliśmy miejsce w samym środku, w samutkim środeczku. Jesteśmy idealno-realni, empiryczno-racjonalistyczni i bardzo, bardzo moralni. Znajdujemy się na przejściu między Wschodem a Zachodem – i już podstawa do najgłębszych «syntez» została uzyskana. Chcemy słuchać przykazań Kościoła Katolickiego – i już wszystkie zagadnienia są rozwiązane! A inni tak się nad nimi mozolą ... Uczyć się przychodźcie do nas! Patrzenie, gdyby rozdziawiwszy! – Naszą jałowość kulturalną, nasz przekłety wegetacjonizm wyносиło się na ołtarze, święciło, okadzało, uwielbiało. I to wszystko bez żadnego skurpułu sumienia, bez cienia wątpliwości, z «dobrym» uśmiechem, z optymizmem najnaiwniejszym, przejrzystym jak kryształ.*

Jakże w tych stosunkach, o których Prus pisał, że są "kwaszeniem się i gniciem ziemi, powietrza i dusz ludzkich", wśród zastoju, bezwładu, obojętności, pomiędzy najciaśniejszą i najbardziej zniechęcającą zgryźliwością a czolobitnościami jak gdyby przeznaczonymi dla kacyka – jakże w tych warunkach miała kwitnąć i rozwijać się kultura polska? Cześć tym, którzy w ogóle coś zrobili ...

Wystarczy jednak zmienić trochę punkt widzenia, zamiast o efekt działalności zapytać o jej źródło, wziąć «rolnika» w abstrakcji od sochy i traktora, nie zestawiać naszej kultury z obcymi osiągnięciami, lecz zmierzyć jej szczyty sumą włożonej w ich osiągnięcie energii, zapomnieć na chwilę o kategorii «nożyc», sztucznym nieco chwytem oddzielić korzenie od rośliny – aby obraz zmienił się całkowicie.

²¹ Józef Karol Potocki (1854-1898), poeta i publicysta, współzałożyciel wydawca (1887-1894) *Głosu*; aresztowany przez władze carskie za udział w manifestacji patriotycznej; w więzieniu w Odesie popadł w chorobę nerwową; zwolniony w 1897 roku zginął w niezmyślonych okolicznościach (przyp. III).

²² Antoni Gustaw Bem (1848-1902), krytyk i historyk literatury, nauczyciel Stefana Żeromskiego, autor m.in. *Teorii poezji polskiej* (Petersburg 1899) (przyp. III).

Postać Norwida np. jest jedyna w swoim rodzaju. Jego zapamiętała walka z nędzą materialną, duchowymi warunkami życia na emigracji, obojętnością rodaków, oporem języka, pokusami łatwizny myślowej i estetycznej, nie da się z niczym w świecie porównać. Jego wiersze, niektóre wspaniałe, niektóre przeładowane i niezgrabne, prawie wszystkie nieprzetłumaczalne, nie istniejące poza Polską, są pomnikami bohaterstwa. Ołbrzymia, elementarna moc bezpośredniego działania, tkwiąca w poezji Mickiewicza, świadczy o niezmiernym bogactwie duchowego podglebia. Drugiego takiego wypadku, by poeta w pełni sił twórczych zakazał sobie tworzenia w imię wyższych obowiązków, nie zna historia literatury. Można ubocznie żałować tego, cośmy dzięki owej decyzji stracili, ale niepodobna nie poddać się odruchowi podziwu wobec bezkompromisowości i powagi moralnej, która się w tym – prawdopodobnie błędnym – czynie przejawiała. Pierwotny, podziemny związek Matejki i Wyspiańskiego z przeczyciami i potrzebami narodu; wielka zdolność dojrzwania i przyjmowania w siebie przemian, zachodzących w kulturze europejskiej, bez utraty kontaktu z ziemią rodzinną u Kasprowicza; śliczna dobroć i głębokie uspołecznienie Prusa – to są tylko dalsze przykłady, które by można długo mnożyć, ustalające fakt, iż tam, gdzie polska roślina kulturalna przedostanie się przez warstwy oporów, zawsze okazuje się, że ma zdrowe korzenie, choć nie wyrasta tak wysoko, jak by powinna.

Może jeszcze mało przykładów? Kopernik jest arcywzorem uczonego, który swojego odkrycia nie zawdzięcza przypadkowi, a w minimalnej tylko mierze poprzednikom; organizacja życia i skupienie całej uwagi wokół dojrzewającego powoli pomysłu, długie lata systematycznej i celowo kierowanej pracy, olbrzymia wyobraźnia i inwencja, odwaga przekonań – to były jego cechy. Staszic budzi podziw skalą zainteresowań, płodnym zużyciem swego wyluchowego temperamentu, samorodnością form działania. Lelewel był cudem jakimś, gdy zważywszy jego odporność na niehigieniczny tryb życia i sumę zdobytej crudycji, dokonanej pracy naukowej, wobec ciągłych zatrudnień typu politycznego. Krzywicki zdumiewa płodnością twórczą, przeciągającą się w bardzo późne lata ...

Gdy dodamy do tego przyznawane nam powszechnie zdolności, gdy przypomnimy sobie, czym był zesłaniec-Polak w głębi Rosji i na Syberii, emigrant w Południowej Ameryce, czym jest dzisiaj w Stanach Zjednoczonych; gdy uświadomimy sobie postawę przeciętnego człowieka i rozwijaną przezeń energię w czasie dzisiejszej wojny, nasunie się z nieodpartą logiką sprzeczny w sobie wniosek, że *nasza najgłębsza tragedia była czyni powierzchownym*. Wniosek to rewoltujący!

Ludzie, którym się nagle oczy otwierały na ogrom naszego upadku, na głębokość depresji kulturalnej, rozpoczynali nieraz poszukiwania przyczyn. Byli np. tacy, co szukając tych przyczyn w obrębie samej kultury, w którymś z jej czynników, zwalali wyłącznie winę na katolicyzm. Katolicyzm jakoby swym nastawieniem na zaświaty miał podciąć naszą żywotność. Nieuzasadnione przypuszczenie! Katolicyzm tak samo padł ofiarą oszustwa, jak nasza wielkość narodowa. Dwóch było oszukanych ... Wegetacjonizm polski nie pozwolił na rozwinięcie się głodu świętości równie radykalnie, jak nie pozwolił na rozwinięcie się głodu wilekości. Nie mamy ani jednego świętego dużej miary. Stanisław Biskup, Stanisław Kostka i Jan Kanty – to nasi reprezentanci! Dostojnik kościelny, który został kanonizowany za służbę w walce z władzą świecką; słodkie dziecko, które umarło, zanim doszło do pełni lat, i – uosobiona miernota. Życie religijne naszego ogółu cechowała miałość. A skwapliwe chodzenie na nabożeństwa, fundowanie kościołów i obdarowywanie klasztorów w testa-

mentach było tylko wtórnym objawem tej pływizny; zjawiskiem analogicznym do bałwochwalcstwa «wieszczów» i do śmiesznej, zabobonnej trwogi, z którą ten i ów myślał o odważniejszym w swych sądach sąsiedzie: przecież on tak mówi, jakby Mickiewicza nie szanował! On nie kocha Polski!

Inne, podobne poszukiwania przyczyn kończyły się podobnym fiaskiem. Zawsze okazywało się, że istotna przyczyna leży dalej i jest szersza; nie tkwi w jakimś fragmencie życia kulturalnego, a obejmuje jego całość. Ale wniosek, że takie już jest nasze nieszczęsne, limfatyczne, malowaną anielskością nacechowane słowiańskie usposobienie; że zło leży w naszym dziedzicznym charakterze narodowym – byłby także przedwczesny. W charakterze – tak; ale w charakterze historycznym. Historia uczy nas, że charakter narodowy jest sam w znacznej mierze wytworem kulturalnym, produktem rozwoju, a więc nie może być przyczyną ostateczną. W obliczu tych zawiłań postulaty praktycznego działania i filozofia dziejów prowadzą nas do jednego, zgodnego wniosku: *pytań o przyczynę nie wolno posuwać zbyt daleko* – pragmatyzm w historii ma dość ciasne granice. Stwierdzamy istnienie jakiegoś ogólnego stanu, nastawienia, kierunku rozwojowego, który wyraża się w ideologiach i polityce, a opiera się na strukturze społecznej, ekonomicznej, instytucjach itd. Ten stan tłumaczy przyczynowo wszystko, co z niego wynika, ale sam się w taki sposób wy tłumaczyć nie da. Wszelkie jego rozliczne antecedenсы są tylko surowcem, który w nowej syntezie ulega przetworzeniu. Sam zaś ten «stan» jest czymś w rodzaju «kompleksu», tzn. daje się rozłożyć na dwa czynniki: jakąś sytuację i jakąś reakcję na tę sytuację, które się zawiązują w trwały węzeł. Żadnego jednak z tych czynników niepodobna uznać za przyczynę kompleksu. Takie kompleksy są zestaleniami dziejowymi, na których urywa się pragmatyzm.

My właśnie od 300 lat znajdujemy się w obrębie działania jednego z takich zesteń, które by można nazwać "kompleksem wegetacji". Powoduje on kurczenie się wszystkiego, co tworzymy; a w tym procesie kurczenia się wszystko ulega zniekształceniu. W tragicznym przymusie tego kierunku rozwojowego tkwi jednak także możliwość odrodzenia. *Bo kompleksy są bardzo uparte i zaciekle walczą o swe trwanie, ale – kompleksy dają się rozwiązywać.* A skoro już znajdzie się na nie rada – rozpadają się nagle, szybko i raz na zawsze.

O rozwiązaniu kompleksu decyduje zazwyczaj jakiś wstrząs. Przyżyliśmy już jeden taki wstrząs odzyskując niepodległość w 1918 roku, ale – kompleks się nie rozwiązał. Ogromna przemiana w naszych warunkach życiowych nie wywołała równie wielkiej przemiany wewnętrznej, której wielu oczekiwało, [którą wielu] przewidywało, [której wielu] pragnęło. Spotkał nas zawód. [...]

Kultura nasza minionego dwudziestolecia ma, co prawda, inny charakter niż w okresie niewoli, ale nietrudno jej brak sprowadzić do tych samych przyczyn zasadniczych i odszukać ten sam zasadniczy schemat sytuacji: gdzieś indywiduálne sukcesy – martwota ogółu. Gdy patrzymy na okres niepodległości z tej perspektywy dziejowej, z tego nadnaturalnego oddalenia, w którym nas postawiły wojenne wypadki, także wręcz nie narzuca się tam z nieodpartą siłą: *kultura nasza została rozmięciona na drobne.* Przypominają się słowa Prusa: "W tym gnieździe lęgną się coraz drobniejsze ptaki..." Kultura nasza, tak jak państwo sezonowe, nie miała perspektyw, nadziei na przyszłość, szerokiego planu życiowego – brakowało jej odwagi w koncepcjach, silnego rzutu wewnętrznego.

W sztuce i literaturze objawiło się to oderwaniem z jednej strony od wielkich zagadnień życiowych, a z drugiej strony – od rzeczywistości. Służba idejkom; występowanie się przeróżnym pokracznym lub oschłym «izmom»; teorie, które miały w sobie krwi na parę godzin żywota, a występowały z ambicjami reformowania wszystkiego od góry do dołu i w rezultacie dzieliły tylko świat artystów na tysiąc nienawidzących się wzajemnie, zazdrozczących sobie i obmawiających się, jałowych koteryjek – to jeden aspekt. Pielęgnowanie jakichś swoich oryginalności; zalekształcanie *par force* obrazu dla uzyskania jaskrawego lub wyszukanego efektu; wieczne «eksperymenty»; infantylizm czy raczej «juwenilizm», tj. przystępowanie do twórczości przed osiągnięciem dojrzałości, przed napatrzaniem się rzeczą, i petryfikacja tego stanu; pustka, ubóstwo wewnętrzne, wynikające z przedwczesnego zamknięcia się w sobie – to drugi aspekt przeciętnej życia sztuki u nas.

Koncepcje duże, poważne i dojrzałe – były rzadkością. Nie dorobiliśmy się takiego zespołu twórców, jakim dysponowaliśmy w ostatnich kilkudziesięciu latach przed wojną 1914 roku. Jeżeli gdzieś odnajdywała sztuka pasję, pewność swych zamierzeń i niejaką dojrzałość form – to tylko w krytyce, w demaskowaniu. Największymi sensacjami literackimi były kopalnie szpetoty. Nic dziwnego; zjawiska dodatnie nie wytrzymały próby; napiętnowane połowicznością nie porywały wyobraźni. Sztuka braku swój pokarm tam, gdzie go znajdowała...

W nauce zupełnie ta sama sytuacja. Odbudowa państwa, choć stworzyła formalne możliwości pomocy nauce, pomocy tej w rzeczywistości nie uruchomiła. Stosunki ułożyły się według schematu: "Polska w rozbiorach nie mogła ... Polityczne odrodzenie Polski tego stanu rzeczy zmienić nie zdołało ..." (pisze geograf). Nieorganizowana, pozostawiona sama sobie nauka skazana była na luźną inicjatywę jednostek. "O ile ... wysiłki jednostek ... wydawały rezultaty pożyteczne, niekiedy nawet bardzo poważne, o tyle działalność organizacji i zespołów większych trwała zwykle krótko, bądź to – po znakomitych początkach – przechodziła w wolno płynącą strugę ..." (pisze historyk kultury). Dla przykładu weźmy jedną z nauk – taką, która, zdawałoby się, powinna być najbardziej wrażliwa na zmianę warunków politycznych: naukę historii. Pracą, która daje podwaliny do tej nauki – a jednocześnie jest pracą zespołową i długotrwałą, wymaga organizacji i zaangażowania stosunkowo wysokich sum – jest publikacja źródeł: dokumentów, tekstów, pomników. Otóż w czasie dwudziestolecia niepodległości *publikacja źródeł wyraźnie zwolniła tempo* w stosunku do okresu poprzedzającego. Niektóre wydawnictwa urwały się; inne ukazywały się opieszale. Nowe edycje należały do rzadkości. Przez to zaniedbanie ponieśliśmy szkody, które się nie dadzą już powetować, bo wiele pomników uległo w czasie wojny zniszczeniu ... Drugą pracą równoległą do tamtej, podobnie podstawową i zespołową, jest ogłaszanie katalogów archiwalnych. I to utknęło właśnie wtedy, gdy Polska odzyskała niepodległość ... Bardziej zrozumiałe dla ogółu niż te sprawy fachowe, i bardziej bezpośrednio ten ogół obchodzące, są braki syntezy w historii. Przecież *przez cały lat dwadzieścia nie ukazała się ani jedna całościowa, obszerna, naukowa, źródłowa historia Polski, która by na nowych podstawach oparła naukę o naszej przeszłości*. Syntezy o mniejszym zasięgu zaczęły się ukazywać dopiero pod koniec dwudziestolecia, a i to częściowo przynajmniej wypływały z ducha tej reakcji na «szkołę krakowską», która się rozpoczęła już przed tamtą wojną.

Brak tempa, rozproszenie wysiłków, przyczynkarstwo, daremne oglądanie się za pomocą społeczną ... W wypowiedziach niektórych uczonych na ten temat znajdujemy ak-

centy wręcz tragicznie. Tak np. pisze jeden z naszych mineralogów: "Przed wielką wojną badania eksperymentalne mineralogów polskich były jedną z najchlubniejszych kart w nauce międzynarodowej. Doświadczenia X. i Y. cenili i rozważali mineralogowie wszystkich narodów, a prace piszącego niniejsze słowa też niejedną wzmiankę pochlebną zyskały w piśmiennictwie zachodnioeuropejskim i amerykańskim. Obecnie jednak w wolnej Rzeczypospolitej nie możemy nadal prowadzić tych badań, bo nie mamy na to środków! Co było możliwe do zrobienia dawnymi, skromnymi środkami – zrobiliśmy. Dziś, nie mając urządzeń nowoczesnych, nie możemy dotrzymać kroku eksperymentatorom niemieckim, holenderskim i amerykańskim. I oto doszliśmy do tego, że nas, ludzi w pełni sił umysłowych i fizycznych, nauka zachodnioeuropejska zalicza obecnie do starej szkoły, nie wieząc, że zepchnął nas tam kraj własny odmową środków do pracy nowożytnej."

W okresie dwudziestu lat niepodległości, jak nie umieliśmy skutecznie dopomóc własnej nauce, tak nie umieliśmy rozwiązać ostatecznie żadnego z naszych najważniejszych problemów oświatowych. [...]

Te ciemne barwy można by kłaść na obraz jeszcze bardzo długo. Ale my poprzestaniemy na tym, cośmy już powiedzieli. Ważniejszą rzeczą jest wysledzić przyczyny słabości naszej kultury, niezdecydowania i błędów naszej polityki kulturalnej w tym samym zestawieniu dziejowym, które spowodowało wszystkie nasze klęski. W czasie dyskusji w kole ludzi, kierujących naszą nauką, padły już w roku 1932 słowa, które nas wprowadzają od razu na właściwą drogę: "Trudność organizowania kultury leży przede wszystkim w tym, że brak nam podstawy do wartościowania jej elementów. Podstawę tę, jaką do pewnego stopnia ma dzisiejsza Francja (?) i Anglia, jaką miała Polska XVI wieku, znaleźć jest w dzisiejszej Polsce trudno ... To, co się dziś robi, sprowadza się raczej do defensywy ..." [...]

Świadomość naszego upadku, upadku ogólnego, jest warunkiem odrodzenia. Świadomość ta obudziła się pod obuchem wojny. Świadomość tę należy nadal krzewić, a wszelkimi siłami walczyć z niefrasobliwością. Ale takie otwieranie oczu może wywołać różne reakcje. Istnieje typ reakcji poza idealizacją z lekkomyślnością, poza idealizacją dla obrony samopoczucia, ale też i poza krytyką obezwładniającą, zabijającą, i poza krytyką ze ślepczością. Tej trudnej lecz wartościowej reakcji powinniśmy szukać i kształcić ją w sobie. Wypływa ona z miłości ulnej lecz nie ślepej; wymagającej i nie słabnącej, gdy dostrzeże brak; miłości pełnej niepokoju, która czuje niedostateczność swego oparcia i chce sobie stworzyć uzasadnienie w przyszłości.

[...] Klęska wrześniowa była nieuchronnym skutkiem różnicy poziomów, która się tworzyła od 300 lat pomiędzy nami a naszymi sąsiadami. W świetle tej klęski ujrzelśmy, że naczelnym zadaniem naszym po odzyskaniu niepodległości będzie: za wszelką cenę wyrównać poziomy, zamknąć nożycy. Nie ma nic ważniejszego nad to! Wszystkie zagadnienia społeczno-ustrojowe są wobec tego kategorię imperatywu chwili czymś wtórnym i powinny być rozwiązywane w związku z nim i ze względu na to dążenie naczelne.

Żaden «naturalny bieg rzeczy» nie będzie przy tym naszym sprzymierzeńcem. Dobre koniunktury miną, jeśli we właściwej chwili wola nasza mocno i świadomie nie zainteresuje. Nasza sytuacja państwa walczącego u boku przyszłych zwycięzców, prerogatywy

wygrywającego w wojnie, tylko na krótki czas zapewniają nam pokój i szansę. Jeżeli różnica poziomów zostanie, zrównoważy ona szybko tę przewagę, którą nam da przelana krew i po raz drugi zajrzemy śmierci w oczy. Wszelkie automatyzmy i «błegi rzeczy» mają tendencję zachowywania i pogłębiania istniejących różnic. Jeżeli będziemy czekać w niezdecydowaniu, sytuacja nasza będzie się coraz bardziej pogarszała.

Wbrew automatyzmowi może działać tylko wola. Zapomina się o tym często, ale *wola jest czynnikiem w historii*. Wobec wiekowego opóźnienia, wobec ogromnej różnicy poziomów, wobec szybkiego tempa współczesności, które sprawia, że dziś powalone niebezpieczeństwo może za parę lat się odrodzić, wola ta musi się przejawiać w postaci ZRYWU, nagłego szarpnięcia, gwałtownego i powszechnego wysiłku całego narodu. [...]]

CZY ŚWIAT ISTNIEJE?

Polska Zbrojna w Kulturę (dodatek niedzielny do Polskiej Zbrojnej)

r. 1/1937 nr 3, s. 5

W życiu codziennym posługujemy się szeregiem pewników, twierdzeń, których prawdziwości nigdy nie podajemy w wątpliwość. W miarę rozrostu wiedzy ścisłej, w miarę komplikacji spraw społecznych, coraz częściej stajemy wobec różnorodnych alternatyw, coraz częściej poddani jesteśmy wahaniu; ale czyż zdarzyło się nam kiedykolwiek zwątpić na przykład w realne, rzeczywiste istnienie tego świata, w którym żyjemy, a więc stołu, na którym leży gazeta, lampy, która rzuca na nią światło? Ale – powiedzmy to sobie od razu na wstępie – jeśliśmy dotąd nie podali w wątpliwość naszego przeświadczenia o realnym istnieniu zewnętrznego świata, to z tej prostej to wynika przyczyny, żeśmy się nigdy nie zastanowili nad tym tak pozornie jasnym i oczywistym zagadnieniem, które jednak w oczach filozofów ani jasnym, ani oczywistym bynajmniej nie jest.

Filozofia nie ma u nas wielkiego kredytu. To prawda. Większym zaufaniem darzymy ludzi «realnych» – jak to się mówi – «trzeźwych», a więc np. inżynierów. Ale ogromna większość spośród nas nie zdaje sobie sprawy, że świat w oczach fizyki najnowszej bardziej jest fantastyczny i nierzeczywisty niż nasze najnieprawdopodobniejsze nawet sensne marzenia. Zwróćmy się do logików, do matematyków, a więc ludzi «zawodowo» ścisłych: może ci przynajmniej potrafią wykazać absurdalność zwątpień niektórych filozofów? «Nie ma żadnej niemożliwości logicznej» – odpowie nam znakomity logik angielski Bertrand Russell – w przypuszczeniu, że życie całe jest snem, w którym sami tworzymy wszystko, co mamy przed sobą.»

A więc...

Mówimy: ta oto pelargonია ma płatki czerwone, liście zielone i szorstkie. Zastanówmy się teraz nad naszą wypowiedzią. Może inaczej należałoby ją sformułować? Może raczej tak: ta oto pelargonია daje mi wrażenie czerwieni, zieleni i szorstkości. Mówiąc inaczej jeszcze, powiemy, że «czerwone» płatki pelargonii wysyłają fale pewnej długości, które przedostają się do oka, dając nam wrażenie czerwieni; wrażenie, które powstaje w nas na skutek pewnego bodźca. Barwa naszej pelargonii nie jest przeciwieństwem innym, jak reakcją naszego oka, podobnie jak dźwięk skrzypiec jest reakcją naszego ucha na proces ruchowy, wzbudzony drżeniem strun; wszak drżanie fal nie jest jeszcze dźwiękiem; stanie się nim wtedy dopiero, gdy przebiegnie skomplikowane drogi w naszym uchu i podrażni odpowiednie narządy słuchowe. Dźwięk czy barwa nie istnieją więc «samoistnie», ale warunkowane są istnieniem ucha, które słyszy, oka, które widzi. Nie ma więc barwy bez oka, dźwięku bez ucha, szorstkości bez dłoni, która ją odczuwa, słodczy bez zakończeń nerwowych, rozslanych na naszym języku. To chyba «jasne» – prawda?

W ten sposób «odebraliśmy» rzeczom pewne cechy, które zwykliśmy im przypisywać i po prostu «przywłaszczyliśmy» je sobie; od «przedmiotu» (pelargonii) przewędrowały one w obręb «podmiotu» (ja). Odebraliśmy już rzeczom tak zwane «jakości zmysłowe», pozostały jeszcze «jakości matematyczne»: rozciągłość, kształt. W różny sposób uzasadniano ich «obiektywizm», ich niezależność. Wystarczy zgasić światło, aby znikły barwy, mówił angielski filozof, Locke (1632-1704), ale kształt możemy nie tylko okiem ogarnąć, ale i dłoń; cechy obiektywne dają się więc sprawdzić innym jeszcze zmysłem, który zagwarantować może ich «rzeczywistość», niezależne od naszych spostrzeżeń istnienie. Locke był empirykiem i filozofię swoją chciał oprzeć na trzeźwych, doświadczalnych podstawach, ale ostateczne konsekwencje, wysnute z empiryzmu przez jego następcę, Berkeley'a (1674-1753), dalekie były od «trzeźwości» życiowej. Nie widzimy przestrzeni, ni kształtu, mówi Berkeley; widzimy tylko światła i barwy, a skoro te są subiektywne, więc i kształt nie może posiadać bytu samoistnego, ale tylko byt zależny od naszych spostrzeżeń. Berkeley, radykalny empiryk, który wyłącznie na doświadczeniu budował swoją filozofię ... głosił immaterializm. "Jestem mocno przekonany – pisał – że przedmiot, który nazywają substancją materialną, nie istnieje."

Czymże jest «substancja»? Mówiąc popularnie, substancja jest jakby trwała, niezmienną podstawą subiektywnych cech (jakości); cechy (np. barwa, dźwięk) istnieją zależnie, substancja – niezależnie. Jest ona tym, co istnieje niezmiennie, mimo zmiany cech; jest to to, co w rzeczy pozostaje po usunięciu, po oderwaniu z niej w myśli cech; jest ona substratem cech, sama cechą nie będąc. Przyjrzyjmy się naszej pelargonii: przedwczoraj jeszcze była okryta zielonymi pąkami, dziś jest ceglastoczerwona – za tydzień zwędnie, płatki jej opadną i szernieją. Dziś jest inna niż była wczoraj, jutro będzie inna niż dziś, a przecież patrząc na nią dziś, jutro, pojutrze, będziemy w niej widzieli tę samą zawsze pelargonie. Mówiąc o czymś, że jest tym samym, mimo że nie jest takie same, zdajemy się popadać w sprzeczność. Musimy chyba przyznać, że pelargonii «z wczoraj» jest czymś innym niż pelargonii «z dziś», skoro dziś prezentowała nam inne niż wczoraj cechy, skoro innych nam dostarczyła wrażeń.

Locke usiłował rozwiązać tę trudność: nie doświadczamy substancji – to pewne – bo przedmiotem doświadczenia mogą być tylko własności, a jeśli w przedmiotach odnajdujemy tożsamość, to dzieje się to na skutek działania naszego umysłu, który tak już jest zbudowany, że się bez pomocy substancji żadną miarą obejść nie może: umysł łączy wrażenia i na jednym jakby kościu (substancji) osadza przelotne i zmienne ciągle cechy.

W ten sposób «odebraliśmy» znów rzeczom ich trwały substrat, podstawę subiektywnych wrażeń i «przywłaszczyliśmy» ją sobie. Dla Greków (Arystoteles) substancja była czymś przedmiotowym, tkwiła w rzeczach; dla Locke'a stała się już własnością umysłu, funkcją podmiotu.

Przyjrzyjmy się znów naszej pelargonii: czyż w owym zlepku subiektywnych wrażeń, osnutych na subiektywnym, przez nas utworzonym kręgosłupie, nie ma już zgoła innych elementów? Owszem – odpowiedziałby Kant (1724-1804) – są: przestrzeń i czas. Czyż możemy pomyśleć sobie pelargonie, która nie zajmowałaby przestrzeni i nie trwałaby w czasie? Rzecz jasna – nie. Nie byłoby jej wcale. Widzimy więc, że czas i przestrzeń są czymś koniecznym, warunkującym wszelkie doświadczenie i zarazem ... czymś niedoświadczalnym. Bo czyż doświadczamy przestrzeni i czasu, tak jak czerwieni, zieleni, czy goryczy? Prze-

ciwnie – każde doświadczenie odbywa się «już» w przestrzeni i czasie. A skoro tak, skoro czas i przestrzeń nie są przedmiotem doświadczenia, to nie są realne – gdyby były realne, mogłyby być one przedmiotem doświadczenia, a jak widzimy one właśnie doświadczenie warunkują (czyż można mówić o doświadczeniu, które by się «odbywało» poza przestrzenią i poza czasem?).

Skoro nie są realne, przedmiotowe, obiektywne, są idealne, podmiotowe, subiektywne i – rzecz jasna – konieczne w odniesieniu do naszej pelargonii, która żadną, ale to żadną miarą nie mogłaby być, «będąc» bezprzestrzenną i bezczasową. Wszystko bowiem, z czym się za pomocą zmysłów stykamy, trwa w czasie i «zajmuje kawałek» przestrzeni. Owe subiektywne, nie dane nam doświadczalnie «od zewnątrz» formy, są więc jakby rusztowaniem, na którym rozwieszamy nasze wrażenia: barwy, dźwięki, zapachy. Są to formy uniwersalne, powszechne, obejmujące cały świat, dany nam w doświadczeniu. A jeśli tak, jeśli idealnym i subiektywnym jest i czas, i przestrzeń, i skoro świat cały «tkwi» właśnie w przestrzeni i czasie, to nasuwa się nam prosta odpowiedź, że ... świat cały jest idealny. Idealną jest więc i nasza pelargonii, czerwona pelargonii o mięsistych liściach.

Kant jednak rozumował inaczej: nie negował istnienia rzeczy istniejących «realnie», «rzeczywiście», na zewnątrz nas – negował tylko ich poznawalność. Od świata rzeczy odgradziła nas bowiem zasłona naszych subiektywnych wrażeń, zasłona rozpięta na ramach idealnego czasu i idealnej przestrzeni. Nie możemy poznać owych rzeczy z tej prostej przyczyny, że leżąc poza czasem i poza przestrzenią, leżą poza zasięgiem poznania. Obcując ze światem, obcujemy tylko ze zjawiskami, z subiektywnymi wytworami – poznając świat, poznajemy zaś jakby «sami siebie»: poznajemy nasze wrażenia i nasze formy ujmowania zjawisk. Paradoksalnie można byłoby powiedzieć, że rozpatrując świat zjawisk, świat, w którym żyjemy, odnajdujemy w nim to tylko, przy pomocy czego szukamy. Naukę Kanta ujął w genialnym skrócie Norwid:

Węc szukał lud mirtując granit z lampą w dłoni
I znalazł to – czym szukał.

Tak rozwija się w szkicowym zarysie jeden z wątków tego zagadnienia, które jest tytułem naszych uwag; zagadnienia, które dopuszcza szereg innych dociekań – bez odpowiedzi; po dziś dzień zmodyfikowana filozofia Kanta (neokantyzm, idealizm transcendentny) nie utraciła aktualności i znaczenia. Ale filozofia – mówi Bertrand Russell – jeśli nie może odpowiedzieć na wiele pytań, posiada tę przynajmniej wartość, że stawia pytania, które czynią świat bardziej ciekawym i odsłaniają sprawy dziwne i obce, leżące tuż pod powierzchnią najzwyczajszych nawet rzeczy, spotykanych w życiu codziennym.

O «DEFORMACJI» RZECZYWISTOŚCI W SZTUCE

Polityka r. 10/1939 nr 1 s. 7

Mamy mówić o deformacji rzeczywistości w sztuce, a właściwie to będziemy mówić o tym, że sztuka nigdy rzeczywistości nie deformuje, nigdy nie zniekształca; sztuka zawsze formuje, tworzy, kształtuje. Taka będzie podstawa dyskusji – bo to chyba będzie dyskusja. Trudno się z tym pogodzić: jak to? sztuka nie zniekształca rzeczywistości? Wystarczy spojrzeć na jakiś tzw. «futurystyczny» portret: zegarek zamiast oka – wieczne pióro zamiast nosa i uszko od filiżanki zamiast ucha – a *Ferdynand* Gombrowicza, a powieści Schulza; czyż to nie «deformacja», czyż to nie zniekształcenie rzeczywistego świata?

Na pytanie odpowiem pytaniem: arabeski, wzory ornamentalne, pogmatwane linie arrasów to zapewne także zdeformowana rzeczywistość, i to bardzo zniekształcona, bo ledwie coś można odcyfrować: gałąźki – ogon pawi – liście.

Dyskusja zawiązuje się, oponent odpowiada tak: zniekształcona twarz ludzka na portrecie, nierzeczywiste postacie powieściowe – to inna sprawa, a ornamentyka bezprzedmiotowa to inna znowu sprawa; ornamentyka ma inne założenie.

Zapewne – ale dlaczego w takim razie nie przyjąć, że i portret «futurysty», i powieść wnikająca nas w nieprawdopodobnych, nierzeczywistych sytuacjach także mają swoje założenia, że nie deformują świata, ale że po prostu zgodnie ze swymi założeniami formują inny świat – inny – jakby obok świata rzeczywistego? Tu trzeba wyjaśnić pewną trudność; w arabeskach, w ornamentyce nie widzimy zniekształcenia rzeczywistości, z tej prostej przyczyny, że ornamentyka formuje swoje układy daleko – jeśli się tak można wyrazić – od świata rzeczywistego, że operuje abstrakcyjnymi elementami. Inna sprawa z «futurystycznym» portretem, z fantastyczną powieścią – tu jesteśmy już bliżej świata rzeczywistego i możemy porównywać: na obrazie mamy już uchwytny zarys twarzy ludzkiej, bohaterzy fantastycznego utworu literackiego mają ludzkie imiona, mówią podobnym do naszego językiem i oto padamy ofiarą złudzenia: mówimy o zniekształceniu świata zamiast mówić o względnym podobieństwie świata danego nam w powieści do tej konkretnej rzeczywistości, w której żyjemy.

Nie – ani Schulz, ani Gombrowicz nie deformują świata. Nie: oni tworzą inny świat mniej lub więcej podobny do tego, w którym żyjemy. Nie nazwiemy przecież pierzastego liścia akacji "zdeformowanym liściem dębowym"; dąb ma swoje liście, «swój styl», akacja swoje, a sztuka nie jest uboższa od przyrody i ma więcej niż jedno założenie stylotwórcze. Takie jest stanowisko pluralizmu estetycznego. Kiedy twórczość wypowiada się w ramach rzeczywistości, mówimy o realizmie – kiedy od rzeczywistości odbiega, nie jest odmianą realizmu, ale wypowiada się w innych ramach, tworzy nowe formy, realizuje inne założenia. To wszystko.

Może jednak za łatwo zgodziliśmy się z tym, że ornamentyka nie deformuje, że posiada jakieś swoje, niezależne od rzeczywistości założenia; w zawitych liniach ornamentalnych widzimy jednak jakby szczątki rzeczywistości – liście – winne grona – skrzydła fan-

tastycznych ptaków; może istotnie ornamentyka jest zniekształceniem świata rzeczywistego, stylizacją natury? Może rzeczywistość jest jedyną podstawą wszelkiej twórczości; na szczytach egipskich kolumn widzimy stulone liście palm, w kapitelu kolumny korynckiej zarys liścia – znamy nawet jego nazwę przyrodniczą: nazywa się *acanthus spinosa*. Może po prostu Grecy spletlili kapitel kolumny korynckiej z rzeczywistych liści, a potem, w miarę czasu, formy te usamodzielnily się i odbiegły od rzeczywistości zniekształcając ją?

Nie, w istocie proces był odwrotny i o tym mówi historia sztuki. W istocie pierwotny, wcześniejszy jest układ abstrakcyjny, który właśnie z biegiem czasu zaczął się do rzeczywistości upodabniać, zbliżać się do kształtu liścia *acanthus spinosa*, i stąd jego nazwa. Mówimy o stylizacji natury, a powinniśmy mówić o naturalizacji stylu.

Odbiegliśmy od literatury – ale to po to, aby wykazać, że sztuka ma wiele założeń i wiele celów, a na klasycznym przykładzie z ornamentyki widać to tak jasno. Wracamy do literatury – oto dwa „pejzaże”:

... nad brzegiem rzecza,
na pagórku niewielkim, we brzozowym gaju,
stał dór szlachecki z drzewa, lecz podmurowany,
Świeciły się z daleka pobielane ściany,
tym bielsze, że odbite od ciemnej zieleni
topoli, co go bronią od wiatrów jesieni.

A teraz drugi obraz – współczesnego poety:

Dom porywany przez obrzymie drzewa,
pod dachem, który wznosi wysoka jędra schodów ...
Późną burzą uniesiona konarami z ogrodu,
odszeptas od okien –
i minął –
pozostał zmierzach przeszłego domu.

Pierwszy obraz mieści się bez reszty w ramach rzeczywistości – jest niemal naukowo ścisły. Mickiewicz nie tylko prawidłowo rozkłada barwy (wyzłacane pszenica – posrebrzane żytem, bursztynowy świerzop – biała gryka), ale nawet zaznacza zmiany natężenia barw w stosunku do siebie (tym bielsze, że odbite od ciemnej zieleni ...).

Obraz drugi jest nierzeczywisty – proszę: dom porywany przez obrzymie drzewa. Sopicowo jest rzeczywiste, bo prawidłowo zbudowane i mocno stoi na swych fundamentach (z drzewa, lecz podmurowany). Czy obraz współczesnego poety jest nieprawidłowy? – nieprawdziwy? – ale w stosunku do czego? Jest nieprawdziwy w stosunku do rzeczywistości – zapewne – ale świat zewnętrzny nie jest tu wcale miernikiem prawdy. Mickiewicz wypowiadał się w ramach rzeczywistości – takie było jego założenie; drugi obraz oparty jest na innych założeniach i sformułowany w innym języku; sformułowany jest w tym języku, jakim mówimy sami z sobą.

Mówiąc z sobą samym, myślę, że nie układamy zdań, nie stawiamy przecinków ani średników, myślimy jakimś szczególnym, indywidualnym dialektem, operujemy skrótami, symbolami – gdybyśmy zanotowali naszą myśl w tej właśnie formie, otrzymalibyśmy szereg zdań o wiele niejaśniejszych od przytoczonego tu fragmentu. Czy zdania te byłyby nieprawdziwe? Z punktu widzenia logiki – zapewne – ale byłyby zupełnie prawdziwe w stosunku do naszego życia wewnętrznego: wyrażałyby przecież bezpośrednio naszą myśl – myśl nie zniekształconą. Kto wie, czy nie zdeformowałyby jej właśnie logicznie i prawidłowo zbudowane zdania – wiemy przecież jak trudno jest powiedzieć to, co czujemy.

Mickiewicz wiedział o tym najlepiej:

Język kłamie głosem,
a głos myślom kłamie.
Myśl z duszy leci bystro,
nim się w słowach zlamie.

Tu wypływa nieprawdopodobnie wręcz pytanie: czy wstęp do *Pana Tadeusza* cytowany teraz, tak prawdziwy w stosunku do rzeczywistości zewnętrznej, nie zniekształcił życia wewnętrznego – czy myśl nie zakłamała się w słowach, tak «zgodnych» z rzeczywistością?...

Nie! tego nawet pomyśleć nie można –

tak nas powróciśz cudem na ojczyny łono.

Tymczasem przenieś moją duszę utęsknioną...

– to jest uczucie w najczystszej postaci – nie zakłame w słowach. Stoiśmy wobec największego cudu i największej trudności, z jaką spotkać może się pisarz, tj. wobec wypowiedzenia niezniekształconej myśli w ramach niezdeformowanego obrazu świata i w ramach niespaczonej składni. Tak dochodzimy do wycechowania tej roli, jaką rzeczywistość spełnia w twórczości artystycznej. Nie naśladujemy jej tak samo, jak nie naśladujemy gramatyki, ale bierzemy rzeczywistość za regułę wypowiedzi, za hamulec, za wedziło natchnienia.

Łatwiej wypowiedzieć muzykowi swe uczucia, gdy pozwoli rąkom biegać luzem po klawiaturze – trudniej wypowiedzieć siebie w ramach skomplikowanych form muzycznych, takich jak fuga na przykład.

Otóż rzeczywistość spełnia w twórczości literata czy malarza tę rolę, jaką spełniają w twórczości muzyka zawłe formy muzyczne – rzeczywistość ogranicza swobodę wypowiedzi; skoro chcemy się wypowiedzieć zgodnie z jej prawami, musimy do nich naginać nasze natchnienie. Nie możemy zawieszać domu w gałęziach drzew, nie możemy mówić o fioletowej pszenicy i szkarłatnej gryce – dom musi stać mocno na podmurowaniu, na tle ciemnej zieleni topól wydawać się zgodnie z prawami postrzegania "tym bielszym". Artysta, który tworzy w ramach realistycznego stylu, to znaczy: zgodnie z rzeczywistością – ogranicza swoją swobodę i dlatego realizm jest szkołą artystycznej pokory. Nie odtwarza wiernie świata, tak jak muzyk nie «odtwarza» fugi, ale tworzy w jej ramach, według jej praw. Arysta nigdy nie odtwarza, zawsze tworzy, ale w stylu realistycznym swoboda jego jest ograniczona – musi walczyć i łamać się z sobą, aby nie przekroczyć tych granic, które sam sobie wykreślił; w przełamywaniu trudności krystalizuje się jego dzieło. Jeśli "myśl" nie zakłame się w słowach, jeśli zachowa swoją prawdę wewnętrzną i jeśli przy tym nie rozsadzi swych ram, całość żyje życiem tak potężnym i konkretnym jak fuga c-moll Bacha, jak *Pan Tadeusz*, jak *Madame Bovary*. To nie jest «odbić» świata – to nowy, inny świat, bardziej konkretny od tego, w którym żyjemy. Szukamy dziś ścieżek, którymi chodziła Telimena do «świątyni dumania», badamy stopień «topograficznej prawdziwości opisu» – ścieżki porastają chwastami, zapadają się pagórki, rzeki zmieniają bieg. Ale łożysko strumyka wiążącego dwa stawy jest tak niezmiennie jak ściegi drózek wydeptanych przez miliony czytelników wśród zwartych ("dobrze uprawnych na kształt ogrodowych grządek") strof *Pana Tadeusza*.

Trzeba już kończyć, a zdaje się, że "słowa myśl zlamaly", trzeba je oczyścić i powtórzyć: nie ma deformacji, jest tylko formowanie, kształtowanie, a dzieła, w których uprawiamy «deformację», to tylko te dzieła, które oparły się na innych niż realizm założeniach i formowały się w zbliżonych lub oddalonych od rzeczywistości schematach.

NOTATKI O «NATCHNIENIU»

Nowy Rocznik Literacki 1939 nr 4 s. 3

Niewiele w tym będzie psychologii – przynajmniej tej «oficjalnej», z jej zawiłą aparaturą terminów i schematów. Mówić o procesie twórczym, o natchnieniu, w języku «wyobrażeń podkładowych», «sądów przedstawionych» i «perseweracji» – to jakby zasuszyć roślinę w książce, odsłonić unerwienie liścia, wykruszyć szorstką zielenią. Jak pięknie mówi (właśnie psycholog) – Jaspers: osobowość, podobnie jak roślina, posiada swój szkielet stałych form i zasad, ale roślina obnaża swój szkielet wtedy, gdy usycha.

Mówię o natchnieniu – czy nie lepiej zanotować po prostu myśli o natchnieniu w tej formie, w jakiej się teraz właśnie rozwijają? Przed napisaniem tego szkicu utrwalić proces jego formowania. Zatrzymać się przed progiem szkicu. Mówić o procesie twórczym, to przecież tworzyć linię jego rozwoju. Przeżywać to, o czym się będzie mówilo za chwilę. Od zapadnięcia w samego siebie w poszukiwaniu myśli, nieuchwytniej jeszcze, splątanej z innymi i skłóconej – od chwili niepokoju do chwili wyłowienia myśli, uzewnętrznienia, do spreeczowania i oszlifowania.

Im bliżej samego siebie, tym dalej od świata zewnętrznego – im bliżej samego siebie, tym silniejszy niepokój. Plamy barwne płynące pod przymkniętymi powiekami są wtedy żywsze od niebieskiej barwy ścian pokoju, od koloru bibuły na stole – dalekie wspomnienia są bardziej rzeczywiste od rzeczywistości za oknem.

Gdyby można było zanotować widok pokoju takim, jaki jest dany w tej chwili! To prawie niemożliwe, bo spostrzeżenia są niemal nie uświadomione: przedmioty stoją w zgęstniałym cieniu, zniekształcone w widzeniu bocznym, na krawędzi pola widzenia pochylone – jakby wyjęte z praw statyki. To tylko rozkołysane cienie, refleksy, plamy. W cichym szumie kaloryferów motyw muzyczny tak trudny do odcyfrowania, jak właśnie ta myśl o natchnieniu, o którym ma być mowa – myśli poplątane, ścierające się. Trzeba je teraz rozwikłać. Odnaleźć nazwę odczuty tylko, jeszcze nie nazwanych. Trzeba łączyć rozproszone słowa, włączyć w zdania. Im – odczuta tylko – myśl jest bliższa związanym w całość zdaniom, tym wyraźniejszy motyw muzyczny w szumie kaloryferów. Pokój nasiąka konkretnością, plamy barwne tężeją w zarys przedmiotów: okno, za oknem śnieg, czarny szkielet akacji, nieotynkowana, czerwona ściana domu – ulica Zwycięzców – na prawo Wisła. Ramy okienne, skrawek żółtej kotary, półka z książkami, biurko. Na biurku otwarty gramofon. Melodia już jest wyraźna, z ciemnych źródeł pamięci wypływa na pole świadomości, modeluje spostrzeżenia; wewnątrz pokoju, pejszaż za oknem, czerwona ściana domu, czarny szkielet akacji – to wszystko uwikłane jest w wyraźnych stosunkach rytmicznych. Trzeba tylko uruchomić dysk gramofonu, opuścić membranę – światło odbite w krążącym czarnym lustrze przesuwają się w spiralach po suficie. To trzeci *Koncert brandenburski* Bacha.

Koncepcja szkicu krystalizuje się: tworzyć – mówi Ibsen – to uwolnić demony tkwiące w osobowości. Ta linia rozwoju procesu twórczego jest jakby urwana: proces twórczy, poczęty w niepokoju, rozładowuje się w wybuchu natchnienia. Druga linia to ta, której szukam: wije się spiralą na lśniących płytach koncertu Bacha – tworzyć, to spętać demony niepokoju – panować nad nimi, od pełnego niepokoju procesu fermentacji, poprzez wybuch natchnienia, do opanowania żywiołu psychicznego.

Etap pierwszy to faza przygotowawcza, nieświadomy, nieuchwytny rozrost wewnętrznego konfliktu, który rodzi twórczość. Etap pierwszy – to jakby zapadnięcie w samego siebie – osłabienie kontaktu ze światem zewnętrznym, budzi niepokój. Rzeczywistość zewnętrzna – pokój, pejzaż za oknem – daje jakby stały punkt oparcia, jest statyczna, regularna. Czerwony, nie otynkowany dom i czarna akacja stoją spokojnie w śniegu; za parę godzin zapadnie zmierzch, zszarzenie czerwieni domu, akacja roztopi się w mroku – o oznaczonej porze wzdłuż ulicy Zwycięzców zapalą się punkciki lamp, na niebie zapalą się gwiazdy.

Widzę co nocy bezdeni czarniawa
W górze nad nami,
Niebo ogromne z mgławic kurzawa,
Drżące gwiazdami [...]
Lecz przerażenie większe porywa,
Gdy spojrzę w siebie,
Bezprawnych orbit spieniona grzywa
Jakaż mą kolebie.
Tam nie wirują mgławice, ziarna
Narodzin wielk –
Noc nieprzeżana, bez dna i czarna,
Immanuel!

J. Brzozkiewicz

Tak rodzi się niepokój: od statycznego, regularnego świata zewnętrznego przechodzimy w mroczny świat wewnętrzny – nieuchwytny, wymykający się wszelkiej regularności. Ten łęk, wynikający z zaniknięcia się w sobie samym, jest podobnie jak myśl, wyłączną właściwością człowieka. *Homo irrequietus* – mówi św. Augustyn. Niepokój – ferment twórczości – jest jakby pierwotnym faktem psychicznym. Nie da się wyprowadzić z ograniczeń czasoprzestrzennych, którym poddany jest człowiek – krowa żyje także w przestrzeni i w czasie. Nie da się wyprowadzić z wyobraźni – wyobraźnia jest jego narzędziem. Może się wyrażać w tragicznym pytaniu o świadomy cel istnienia, ale nie wpływa ze świadomości. Jest – jeśli można szeregować procesy psychiczne w porządku czasowym – «wcześniejszy» od myśli świadomej, od słów splecionych w sądy jasne i wyraźne.

Słowa "drżą nad myślą, jak ziemia nad polkniętą, niewidzialną rzeką". Słowa podporządkowane wyłącznie indywidualnej dialektyce nie wiążą jeszcze myśli w zdania – krążą w mgławicy natchnienia, gdzie:

... dopiero piszczałki się skartały, to dopiero mruczą bębni
szurum-burum zalotne, to dopiero cienie na cieniach,
barwy nie wygotowane,
kształty nie poprzebierane
jeszcze nie! ...
jeszcze nie –
świat jak puste skryształenie zieleni,
jak laka przed przelotem jeleni.

K.I. Gakczyński

Stan pokrewny sennemu marzeniu: oderwane od rzeczywistości, od świata akcji – w świecie fantazji, w rzeczywistości, w której żadne prawa nie mają mocy, słowa rozprężone są jak namiętność. Poeci współcześni, surrealiści, zatrzymują się w tej strefie, stają jakby na progu twórczości: mówią swoistym, indywidualnym, niezrozumiałym językiem – słowa nie uwikłane jeszcze w więzi logicznej i już rzucone na papier zastygają w formach zawitych strof, jak niedokończony węglowy szkic zbryzgany utwalaczem.

Drugi etap to "przełot jeleni przez łąkę" – wybuch natchnienia, kryzys konfliktu – przejście z nieświadomości w świadomość, przerwanie kręgu samotności – uzewnętrznienie ukrytego procesu. Nurty "połkniętej, niewidzialnej rzeki" wynurzają się na powierzchnię, płyną spienioną strugą słów. Tu zaczyna się selekcja: bezimienne twory fantazji uzyskują swoją nazwę, konkretność – jedne gasną, drugie zapalają się nowymi barwami. Słowa wklajają się w logiczne związki. Rozproszone elementy porządkują się, łączą w grupy i wpadają w swoje formy, jak czcionki drukarskie do kaszt. Wyrzucone z mroków podświadomości słowa podlegają jakby prawom grawitacji: ciężą ku sobie, wiążą się w zdania i rymy. Związane, krążą dokoła centralnej idei jakby dokoła natchnienia.

W tej fazie zatrzymują się twórcy typu dionizyjskiego – dzieło sztuki to utrwalona erupcja natchnienia. Zarysy pierwotnego konfliktu są jeszcze wyraźne – podobne są do zarysów paproci odbitych na bryle węgla. Słowa nanizane są już na nici logicznych związków, ale całość jeszcze bezkształtna, amorficzna, jakby plama atramentu rozgnieciona między ćwiartkami papieru.

Faza trzecia nie jest prostym przedłużeniem linii twórczego procesu. Faza trzecia to spięcie przeciwstawnych sobie sił. To moment wiązania rozpetanych demonów, o których mówi Ibsen, wiązania w polifonicznej sieci muzyki Bacha. O twórczości nie stanowi możliwość bezpośredniego wyrazu – o twórczości stanowi możliwość panowania nad wybuchem.

Trzecia faza twórczości, to przeciwstawienie się samemu sobie, samoograniczenie się, ujarzmienie żywiołu. Muzyka Bacha brzmi jak głos Boga w Księdze Hioba.

Któż zamknął drzwiami morze, kiedy się wyrwało jakoby z żywota wychodząc, gdym położył obłok za szaty jego, a ciemność za płacuchy jego i gdym postawił o nim dekret mój, a przepawiłem zawory i drzwi do niego i rzekłem: Aż dotąd wychodzić będziesz, a dalej nie postąpisz, a tu położysz nadęte zwalę swoje.

Im silniejsze napięcie wewnętrzne niepokoju – rozprężenie żywiołu, im gwałtowniejszy wybuch, tym twardsze więzy, tym surowszy rygorystyczny formy.

Oto rzeczywistość zewnętrzna – statyczna, regularna. Okno, za oknem śnieg, czerwona ściana domu, czarne szkielety drzew, punkciki lamp, które zapalają się o zmroku. Na ulicy Zwycięzców przechodzień wyszedł z za rogu – idzie w stronę ulicy Krynicznej. Wystarczy zamknąć oczy: nerwowy przepływ myśli, nieuchwytny ruch wyobrażeń, słowa rozprężone jak uczucia. Wystarczy oczy otworzyć – i znowu: rama okienna, skrawek firanki – «wszystko na swoim miejscu» – drzewa nie zrywają się do lotu, tkwią w śniegu. Przechodzień uszedł zaledwie parę kroków.

Znów zamknąć oczy: wzburzony strumień psychiczny uniósł już szczątki wyobrażeń, które przesuwają się przed chwilą pod powiekami – tak żywe, tak konkretne. Już nowe wyobrażenia trzepoczą się niespokojnie, już przepływają. Trzeba je ująć w mocną siatkę logicznych związków.

Trzeba ująć rzeczywistość psychiczną. Trzeba jej nadać statyczność, aby była tak rzeczywista jak pejzaż za oknem, jak przyroda. Trzeba jej nadać regularność: symetrię

klasycznej formy. Słowa trzeba uwikłać w prawa ciężenia – jak przedmioty. Uczucia muszą przepływać wzdłuż wytyczanych orbit tak prawidłowo jak ciała niebieskie.

W monumentalnych fugach Bacha możemy śledzić temat jak nitkę w ściegach krzyżowych – gdy ginie, mamy temat w pamięci i oczekujemy jego powrotu. Temat wylania się z sieci polifonicznej jak słońce z mrocznego oceanu – jak słońce, które regularnością swoich nawrotów pozwoliło nam wierzyć w jego realność.

Im gwałtowniejszy niepokój, im silniejszy rozdźwięk wewnętrzny, tym silniejsza potrzeba zrównoważenia, opanowania chaosu – symetrii, ładu, regularności. Dlatego właśnie jeden z najprzenikliwszych współczesnych teoretyków sztuki, Liviu Rusu, nazywa Bacha – na pozór tak paradoksalnie – typem demonicznie-zrównoważonym. Niebo, o którym mówi Bach, nie jest darem łaski – zdobyte jest przez zwycięstwo nad ziemią. Stąd jego siła. Jego Bóg nie zna łaski – ocala tych, którzy umieli przewyciężyć siebie. Jego muzyka, to muzyka twórcy, który musi powtarzać to sobie co chwila, aby nie runąć. Stąd surowy rygoryzm formy.

Zrównoważeni twórcy-klasycy, pedantyczni miłośnicy reguł i zasad, fanatycy formy bezosobowej, drobiazgowi realiści, musieli przemierzyć wszystkie otkhanie wewnętrznego niepokoju i rozdarcia. Jak silne musiało być rozprężenie psychicznego żywiołu – demonów, o których mówi Ibsen – skoro musieli je wikłać w tak surowych formach!

To słowa Nietzschego: ile musieli wycierpieć, aby się stać tak pięknymi!

FRAGMENTY FILOZOFICZNE

[LOGIKA I FILOZOFIA]

Krakowski Zjazd Filozoficzny. Notatka informacyjna.

Studia t. 1/1936 nr 8 s. 285-291

Logika formalna – mówił na plenum [Krakowskiego Zjazdu Filozoficznego] prof. Łukasiewicz – posiada dla filozofii znaczenie szczególnie doniosłe. Rozszerza ona granice metody matematycznej, stosując ją do zdań, które bynajmniej liczby ani wielkości nie dotyczą. Wolno się spodziewać, że zastosowana do filozofii, da jej nareszcie matematyczną ścisłość i precyzję. Dotychczasowa logika była dwuwartościowa, przyjmowała bowiem dwie tylko wartości logiczne: prawdę i fałsz – dziś konstruujemy wielowartościowe systemy logiki zdań, konsekwentne i niesprzeczne, dwuwartościowość więc nie jest nieodpartą koniecznością myślenia, a sylogistyka Arystotelesa ukazuje się w świetle najnowszych badań jako ubogi fragment logiki nazw, którego użyteczność i możliwość stosowania jest bardzo ograniczona. Stąd wynika konieczność poddania rewizji wielu poglądów filozoficznych wyrosłych na gruncie sylogistyki Arystotelesa. Logistyka oczyszcza systemy z wszelkiej niejasności, dwuznaczności itd. Daje jej żelazny kościół, ale nie tamuje jej rozwoju. Przeciwnie: ha z a r d u j m y się, ale ... według reguł logiki formalnej.

Przykładem takiej pracy «oczyszczającej» problematykę filozoficzną był krytyczno-przejrzysty odczyt prof. Ajdukiewicza: "Zagadnienie idealizmu w sformułowaniu semantycznym". Jest to krytyka idealizmu transcendentnego neokantystów. "Teza idealizmu transcendentnego głosi, że rzeczywistość jest korelatem sądów, podyktowanych przez naczelne normy myślenia." Na gruncie logicznej teorii języka można sformułować to zagadnienie w terminach wolnych od niejasności: zamiast "sądów" wprowadzimy "zдания", zamiast "najwyższych norm myślenia" – "reguły języka", i to "języka nauk przyrodniczych" czyli tzw. tezy tego języka. Otrzymujemy zatem twierdzenie głoszące, że tylko tezy języka nauk przyrodniczych są w tym języku prawami. Twierdzenie to jest fałszywe. Jeśli bowiem istnieje para zdań sprzecznych, z których żadne nie jest tezą tego języka, to muszą w nim istnieć zdania prawdziwe, nie będące jego tezami.

Ma więc logika formalna, ściśle związana z semantyką, dwa oblicza: *pars constructiva* i *pars destructiva*. Jest ona n a r z ę d z i e m idealnie precyzyjnym, rozszerza zakres metody matematycznej, nie ma ambicji systemotwórczych, ale weryfikuje i oczyszcza systemy, daje filozofii rzetelnie uprawianej metodę i afirmuje te systemy, które w rozmowaniach swoich opierają się na logice formalnej, nie kładąc bynajmniej ciasnych granic aktywności poznawczej. W stosunku do problemów mętnych, dwuznacznych, w stosunku do konstrukcji, które pod kunsztowną architekturą kryją sprzeczne założenia, logika formalna i semantyka nie znają litości i na drodze precyzyjnej analizy likwidują zagadnienia i poddają je kasacji.

Filozofia spełnia rolę ogólnego światopoglądu – mówili jedni, a drudzy: filozofia posiada własny przedmiot, własne prawa i własne metody rozumowania. I trzecia grupa: uznajemy tylko te «systemy», które w rozważaniach swoich opierają się na logice formalnej.

Na Zjeździe Krakowskim zarysowało się zwycięstwo logistyki (albo raczej – ogólnie rzecz ujmując – tendencji metodologicznych). Ale zwycięstwo okupione zostało koncesjami. W roku 1927 [tj. na Zjeździe Warszawskim] przypuszczano, że logika formalna pozwoli skonstruować system jednolity i pelny. Po upływie dziewięciu lat wynurzyło się nowe stanowisko: logika wyodrębniła się od filozofii, staje się różną zgoła dyscypliną, rezygnuje z wielu aspiracji i systemu nie buduje. Jest ona narzędziem, lancetem, precyzyjnym pilnikiem, piórem w rękę korektora, który bynajmniej nie ogranicza się do błędów zecerских i arbitralnie przekreśla strony pokryte niezbyt czytelnym piśmem autora – filozofa.

[KRYTYKA PSYCHOANALIZY]

List do Jasława Iwanickiewicza (z 1938 roku).

[w:] *Pisma. Eseje, artykuły, listy*, Kraków 1970 Znak, s. 423-425

Prawidłowe rozumienie psychoanalizy prowadzi z całą koniecznością do obiektywizmu, w etyce, estetyce, teorii poznania.

Etyka.

Zasługą psychoanalizy jest to, że nie przenosi – *in re caduco* – praw wypracowanych na terenie nauk matematyczno-przyrodniczych na osobowość. W psychoanalizie rozumowanie deterministyczne jest utożsamione z teleologicznym: s k u t e k (w jaskrawym przykładzie: objaw nerwowy) – jest osiągniętym c e l e m. Wobec tego przyjmując politonizność życia psychicznego musimy – mówiąc prosto – powiedzieć: osiągnięcia nasze (fakty) pokrywają się całkowicie z naszymi «intencjami» (akty) – skoro spośród wielu «intencji» zwyciężyła (tj. zrealizowała się) ta, a nie inna, to znaczy, że ta, a nie inna, była właśnie najsilniejsza. Nie należy więc odróżniać «intencji» od «osiągnięć», należy sądzić po osiągnięciach (a sądząc po osiągnięciach, sądzimy równocześnie o «intencjach») – jednym słowem: faktycyzm, obiektywizm.

Estetyka.

Nie należy utożsamiać w y t w o r u z podłożem genetycznym, ani nie należy w podłożu genetycznym dopatrywać się «istoty» wytworu. Drzewo wyrosło z pestki, ale drzewo nie jest pestką – rozpatrując pestkę nie wiemy nic o «bryle» drzewa. Najnieśluszniej wciąż się psychoanalizę do ewolucjonistyczno-materialistycznych kierunków r e d u k c y j - n o y c h, które tyranizowały estetykę redukowaniem do elementów prostych.

Psychoanaliza p o k a z u j e, jakimi drogami rozwijały się fakty psychiczne, które prowadziły do takich, a nie innych, czynów czy wytworów – ale nie wartościuje. Dopiero nauki wartościujące mówią: to jest dobre, to złe – to ładne, to brzydkie.

Teoria poznania.

Błąd Freuda: Freud mówi – podświadomość jest w l a ś c i w y m elementem życia psychicznego, ponieważ (a) jest elementem pierwszym (błąd! – milczące fałszywe założe-

nie, że element jest «istotą») i (b) ponieważ jest dynamicznie silniejszą warstwą życia psychicznego (błąd! – powstanie świadomości Freud tłumaczy «tłumieniem»; otóż sam fakt tłumienia podświadomości wskazuje na dynamiczną przewagę świadomości).

Dalej.

Psychoanaliza redukuje sądy do uczuć. Zgoda – ale z tego nie wynika, aby treść sądów była determinowana. Uczuciom mogą przypisać mechanizm realizacji sądów. (Przykład: jeśli mówię: "nie będę tego robił", to mówię to tylko wtedy, kiedy chcę to zrobić – w ten sposób «napęd uczuciowy» uruchomił mechanizm sądu, którego treść była właśnie przeciwstawna napędowi uczuciowemu.) Nie wyklucza to oczywiście, że niestety [bardzo] często i treść sądów jest zdeterminowana uczuciu.

Sprawę determinizmu formułuje się zawsze wadliwie: indeterminizm – nic nie jest zdeterminowane; determinizm – wszystko jest zdeterminowane. Właściwie należy formułować tak: indeterminizm – nie wszystko jest zdeterminowane.

Jednym słowem: psychoanaliza mówi tylko o przebiegach psychicznych – jeśli na tej podstawie chcemy wartościować fakty i wypowiadać się o przedmiotach, robimy głupstwo.

Przykład.

Jeśli psychoanaliza mówi: "ten oto pan dokonał przeniesienia kompleksu Edypa (ojciec) na Boga", to z tego nie wynika, aby Boga nie było – co najwyżej wynika z tego, że ten oto pan na tej oto drodze (przeniesienia) stał się wierzącym człowiekiem. Koniec.

W moim rozumieniu psychoanaliza poprzez spirytualizm i obiektywizm prowadzi do katolicyzmu. Ale ciężko brnąć było przez nią – łatwiej było gadać z tymi, którzy poczciwie mówili: *Boga nie! Eto w wyższej matematyce na różniczkach dowodząjeteś.*

[HISTORIA FILOZOFII I HISTORIA FILOZOFÓW]

¹Zwierzchnia przeciętne czytelnika gazet!

Twórczość s. 25/1969 nr 11 s. 60

Metodolodzy historii rozważali często, czy historia filozofii jest historią filozofii czy filozofów. Spór ten kończy się przeważnie kompromisem: istnieje historia filozofów i historia filozofii. W pierwszym wypadku mamy dzieje poszczególnych jednostek, w drugim dzieje doktryn. Możemy więc mieć dzieje rozwoju myśli zamknięte w ramach życia Platona czy Arystotelesa oraz dzieje koncepcji objętych wspólną nazwą koncepcji filozoficznych, których elementem są koncepcje Platona i Arystotelesa, Kartezjusza i Kanta. To kompromisowe rozwiązanie sporu, które obok historii filozofów uznaje historię filozofii – oparte jest na szczególnym rozwoju filozofii. Filozofia choć związana mocno z innymi formami kultury, posiada «własny», niezależny, autonomiczny rytm rozwoju. Ta autonomiczność w rozwoju filozofii uwidacznia się najlepiej w następującym przykładzie. Historia dzieli nasze dzieje na trzy okresy – starożytność, średniowiecze i nowożytność. Pierwszą granicą jest upadek Cesarstwa Rzymskiego, drugą odkrycie Ameryki. Podział ten (jak każdy zresztą podział konwencjonalny), jest użyteczny dla ogólnych dziejów, ale zgoła nieużyteczny dla filozofii; ze starożytności filozofia rozstała się wcześniej; nowy początek rozwo-

jowy (który stanowi o parcelacji dziejów na epoki historyczne) filozofia znalazła w rewolucji chrześcijaństwa i ukształtowała się w myśli św. Augustyna. Podobnie wcześniejsza filozofia rozstała się z wiekiem średnim; Ockham i jego uczniowie, nie czekając na wyprawę Kolumba, wnieśli do dziejów myśli nowe, całkowicie średniowieczu obce, a nowożytności bliskie elementy pojęciowe. Ten szczególny autonomiczny rozwój pozwala metodologom uznawać historię filozofów i historię filozofii.

[STYL FILOZOFICZNY]

¹List do Kazimierza Golonki (z 1937 roku)².

[w:] *Pisma. Eseje, artykuły, listy*. Kraków 1970. Znak, s. 440-441;

²Z notatnika³, [w:] tamże, s. 194-195

Moją postawę filozoficzną określiłbym tak: umysł ludzki może wyłonić ograniczoną ilość odpowiedzi na problematykę, jaką mu nastręcza rzeczywistość. Istnieje ich – powiedzmy – cztery, pięć. Wszystkie równie fałszywe. Rozwijają się tak od początku świata, komplikują, upraszczają, w zależności od indywidualnych struktur psychicznych i ogólnej struktury epoki.

* * *

Pisanie moje to próba filozofowania w innych formach niż te, w których filozofia krzepnie mniej więcej od 150 lat. Zażarty indywidualista nie może zrozumieć faktu, że zarówno idealista, jak i pansomatysta – człowiek wierzący i ateusz – wypowiadają swe myśli w identycznych konstrukcjach stylistycznych. Indywidualizacja powinna sięgać, jak się zdaje, nie tylko treści, ale i formy wypowiedzi. XIX wiek stworzył mit filozofii naukowej – był to zwykły *maquillage*, nie miał bowiem w sobie naukowej ścisłości, a odznaczał się całą ohydą stylu protokołów policyjnych i aktów urzędowych.

Tak zwany «styl filozoficzny» narodził się z ambicji naukowej ścisłości. Nonesens! – słowa «miłość», «ironia», «rozpacź» bardziej są jednoznaczne niż «przyczyna», «korelacja», «związek». Wystarczy powiedzieć słowo «miłość», aby każdy potrafił odnaleźć w sobie treść wypełniającą zakres tego pojęcia. Słowo «przyczyna» lub «związek», jeśli nie jest uwikłane między jednym podmiotem a drugim – jest pojęciem pustym, nieskończenie wieloznacznym.

Jednym z zadań filozofii jest przywrócenie życia słowom. Słowa są nie tylko znakami – nie tylko inkarnacją bytów niezależnych – słowa są «bytami», w których zawarta jest nie tylko dynamika ekspresji, ale i inwencji. Definitywny słownik filozoficzny – marzenie współczesnych neopozytywistów, byłby równoznaczny z morderstwem filozofii. Słownik filozoficzny jest także sprawą wyboru. Nie ma więc słów poza człowiekiem – słownik filozoficzny może mieć tylko wartość pomocniczą, historyczną. Gdyby udała się zamierzona przez neopozytywistów definitywna kodyfikacja słów – nie byłoby na świecie dwóch książek różnych od siebie. Słownik – instytucja pozornie bezbronna i obiektywna – narzucałby z całym despotyzmem wszystkim książkom, które z tym słownikiem chciałyby być w zgodzie – ich treść. Wystarczy definitywnie określić jedno tylko pojęcie, np. pojęcie przyczyny czy celu – aby tym samym określić z całą bezwzględnością rodzaj, charakter i zakres każdej

metafizyki zrodzonej w groźnym cieniu słownika. Definitywny słownik filozoficzny jest trumną filozoficznej inwencji, bo nie tylko słowa idą za myślą, ale i myśl idzie za słowami. Polak piszący po angielsku, naginając się do typów obcej sobie, innej składni, odnajduje n o w e, niekoniecznie lepsze – ale i n n e walory treściowe. Gdyby Conrad pisał po polsku – inny byłby jego obraz świata. Prężność myśli nagina i modeluje słowa – ale barwa i blask słów dają myśli nowe *flaws* i otwierają przed nią nowe perspektywy, których myśl sama w sobie znaleźć by nie mogła. Stąd szczególnie aspekt poznania – być może istnieje coś takiego, jak intelektualne patrzywanie, dotykanie, intelektualne słuchanie i pojęciowa wyobraźnia. Próbuje przedstawić tzw. filozoficzny problem przez transpozycję pojęć na wyobrażenia. Nie umiem i nigdy nie umiałem zrozumieć sztucznych podziałów władz podmiotu na (a) intelekt, (b) wolę, (c) uczucie – w istocie to tylko wielorakie aspekty aktywności – tak samo jednej, jak jednym i jedynym jest podmiot. Można filozoficznie rąbać kamienie na szosie i można mówić o filozofii tak, aby nie było w niej granicy między pojęciem np. a wyobrażeniem.

Starożytność wytworzyła dwa modele ekspresji filozoficznej: Platona i Arystotelesa. Jeden miał skłonności do literatury, drugi do nauk przyrodniczych. Filozofia dzisiejsza podjęła tę drugą formę ekspresji...

NAUKA I ŚWIATOPOGLĄD

I. [ZDZIWIENIE]

"Arystoteles i Kaznodzieja Salomonowy",

Nauka i sztuka t. 11-12/1945 nr 2-3 s. 5-8

Arystoteles widział źródło filozofii w zdziwieniu. Filozofia byłaby więc przedłużonym okrzykiem zdumionego dziecka, które ujrzało świat po raz pierwszy i chce z innymi podzielić się radosnym faktem. Filozofować – to wyrażać zdziwienie dorosłe do głębi i tajemnicy świata, i które zostało ujęte w znaki. Jednakże Kaznodzieja Salomonowy gdzieś indziej szukał genezy teoretycznej aktywności człowieka. "I przyłożyłem do tego serce swe, abym szukał i doszedł mądrością swą wszystkiego, co się dzieje pod niebem. (Tę zabawę trudną dał Bóg synom ludzkim, aby się nią trapił.)" Pan Jingle w *Klubie Piłkarskim* stanowczo stoi po stronie Eklezjasty, zaliczając filozofów do ludzi "nie mających nic do roboty i jeszcze mniej do zarobienia"; i jest w tym bardzo współczesny. Gdyby jego myśl pozbawić uroku słów Dickensowskich ludzi nie z tego świata, starczyłoby na dobrą formułę dla współczesnej niechęci względem filozofii. Znajdujemy w niej trochę zabawy i dużo melancholijnego i beznadziejnego wysiłku; wszystko przeznaczone dla nielicznych, którzy wymyślają odpowiedź, a nawet tworzą całe systemy na pytania, które nikomu do głowy nie przychodzą. I oto alternatywa: albo konieczność wyrosła i związana z życiem, albo zabawa poza rzeczywistością i układaniem myśli w zawile szarady.

Cywilizacja usunęła zdziwienie filozoficzne, pozostawiając filozofię jako dziwaczny twór bez sensu; coś w rodzaju banku w ustroju beznadziejnym. Wytwory cywilizacji stały w postaci wymyślonego i sztucznego świata pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością, przez co zabili bezpośrednie uczucie obcowania istoty ludzkiej z otoczeniem. Żyjemy w mieście, a nie w świecie; chodzimy po asfalcie, a nie po ziemi. Żelbeton, kolejka podziemna, aeroplan i radio odgradziły nas od świata, tworząc nasz dom wśród obcego żywiołu, ale przez to wielką przygodę zamieniliśmy na nudną wycieczkę z bedekerem.

Zdziwienie filozoficzne jest faktem naturalnym jak wschód słońca, oddychanie i zwięźlenie zrenicy pod wpływem światła; jest bardzo zbliżone do bólu, który nie tylko "poetom i kurcom gdańsk kaze", ale i filozofom myśleć. Jego widocznym kształtem jest problem. Dla pewnych oczu zjawiska układają się w znak zapytania. Zagadnienie filozoficzne nie jest sztucznie włączone w życie, jak secesyjny budynek w krajobraz wiejski. Jest to wiejska chata przytulona do topól. Życie jest problemem. Nie wiadomo ku czemu zdąży i w jakim miejscu się znajduje. Początek znikł z oczu, a końca nie można dostrzec; możliwe również, że jest absurdem mówić o początku i końcu, czyli przenosić na całość to, co widzimy we fragmentach; tłumaczyć zatem budowę statku za pomocą opisu żagli. A przy tym jeszcze jedna trudność. Kto chce dobrze postawić pytanie, musi już coś wiedzieć. Nie znamy istoty

świata, możliwe więc, że zadano dotychczas tysiące fałszywych pytań, ale nie zostały one wymyślone; wyrosły ze świata i człowieka, więc mają tyle rzeczywistości, ile świat i człowiek.

W świecie cywilizacji panuje natomiast ciekawość. Ciekawi nas, kiedy samolot osiągnie tysiąc kilometrów na godzinę i jaka jest budowa telewizora. Ciekawość, jako produkt cywilizacji, można wytworzyć sztucznie: czytając powieść sensoryjną, albo na seansie spirytystycznym. Przypominają się słowa Kanta: "Że wola moja porusza ręką moją, nie jest dla mnie bardziej zrozumiałym, niż gdyby mi ktoś powiedział, że wola ta powstrzymać może księżyc w jego biegu; różnica jest tylko ta, że doświadczam pierwszego, drugie zaś nigdy nie było przedmiotem mojej obserwacji".

Problemy filozoficzne nie są ciekawe; nie muskają wyobraźni lekko i bez nadmiernej ekscytowania – są zaborcze. Przypominają raczej morfinę niż czarną kawę; bywały także śmiertelne. Wymagają więcej niż trochę uwagi i zdolności myślenia. Kto nie filozofuje sercem, trzewiami, krwią, rakiem, który był, a także następnym dniem, ten najczęściej powtarza słowa bez treści.

W świadomości człowieka współczesnego świat dialogów Platona na pewno nie jest tym, w którym istnieje Hollywood. Nie ma przecież idei aparatu fotograficznego. W świecie naszym monada Leibniza jest niezrozumiałym wymysłem, a absolut Plotyna gadulstwem, które usiłuje osiągnąć rekord w pomysłeniu niemożliwości. Człowiek okazał się nie większy od szabatu.

Mury naszych miast zostały kiedyś zbudowane. Rzeczywistość, w której żyjemy jest wymyślona i zbudowana. Chicago nie jest starsze niż dwa wieki; jakże więc pytać w nim o wieczność świata. Wśród obcego i wrogiego świata cywilizacja zbudowała własny. Pewne rzeczy są w nim ciekawe, ale nie ma niepojętych; wszystko jest znane i określone. Nie ma racji ani Calderon, ani Zola; życie nie jest ani snem, ani zwierzyńcem; jest hotelem "bezpiecznym jak samolot" – jak mówi pilot w *Nowym hiszpańskim świecie*; chyba że "pustoszniejsze królestwo rozdzielił samo przeciwko sobie". Pochodzenie każdego elementu świata jest jasne; sens mierzy się użytkowością. Ciekawość można zaspokoić opisem.

Czas w świecie ludzkich wytworów podzielił los zegarków; niewidocznie znaczy godziny w rytmicznym biegu, w którym nic się nie dzieje. Jest ten sam dziś, co i wczoraj, o ile ma tę samą cyfrę. Pewne zaniepokojenie budzi czas fizjologiczny zmarszczek, starości, a przede wszystkim śmierci. Jest to gość z innego świata. Autentyczny a przez to nieprawdopodobny. Człowiek czuje się obrażony faktem śmierci, ponieważ posiada radio i aeroplan. Śmierci nie można wymyślić i zrobić z niej użytecznego przedmiotu. Nie można jej również tak zatruć słowami, aby stała się tylko interesująca.

To jednakże, że śmierć – a raczej nieśmiertelność – jest ważnym przedmiotem myśli filozoficznej, nie uratowało filozofii od załączenia jej do jednej sfery z beletrystyką i kinem jako pewnych użytecznych funkcji cywilizacyjnych; może dlatego, że wielu filozofów chętniej myśli o życiu, które zawsze warte jest śmierci. Człowiek cywilizowany nie widzi zagadnień, więc nie rozumie rozwiązań; ich sens i wartość leży tylko w pytaniu, z którego się wzięły. Co to znaczy, że istnieje idealny świat, jeżeli żadna część "doskonałego świata" nie zmusza do pomysłenia idealnego bytu?

Drzewo może dać człowiekowi schronienie, pożywić go, nierzadko dzielić jego samotność; jest istotą pełną niepokojącego życia; ma duszę. Płecyk elektryczny jest beznaściejnie martwy.

Dla wielu ludzi wielkie dziedziny piękna pozostają zamknięte; nie tylko niewidomi nie widzą piękna postaci Botticellego; wielu nie słyszy *Chocowry*. Piękna nie można nauczyć; można je wskazać. Podobnie wskazać tylko można problemy filozoficzne. Zagadnienie zaczyna się w duszy pytającego, albo nie zaczyna się nigdy; "tego – pisze w liście Platon – kogo nie łączy z przedmiotem więz pokrewieństwa, nie uczyni widzącym ani łatwość przyswajania wiadomości, ani dobra pamięć".

Prawdy się nie poznaje – żyje się w niej.

II. OBRONA MYŚLI

Naród i Państwo r. 2/1937 nr 3 s. 3

"W swoich początkach – powiada Russell – nauka istniała dzięki ludziom miłującym świat, którzy dojrżeli wspaniałość gwiazd, mórz, wichrów i niebosiężnych szczytów. Ponieważ oni umiłowali te rzeczy, przeto rozmyślali nad nimi, pragnąc lepiej je zrozumieć i poznać, niż na to pozwalała powierzchowna obserwacja."

Miłość do świata była matką nauki. Celem myślenia było poznanie przedmiotu ukochania – tajemniczej i niepokojącej rzeczywistości. Był to akt kultu. Pierwsi filozofowie stali się poszukiwaczami prawdy, uniesieni zachwytem nad pięknem świata. Rozpoczęli poszukiwania nie dla celów praktycznych.

Ale człowiek nie tylko poznawał świat, zachwycał się wspaniałością gwiazd, wichrów i niebosiężnych szczytów; nie tylko musiał patrzeć i myśleć, ale i działać. Świat szedł ku niemu jako piękno – ale wichry przewracały mu domy, a morze topiło okręty; świat walczył z człowiekiem. Z chęci obrony i zachowania siebie, z trwogi i nieufności, z parcia rzeczywistości powstało celowe i świadome zachowanie się aktywne – czyn.

Umożliwiły go początkowo umiejętności praktyczne. Odosobnione, sporadyczne obserwacje tworzyły minimum wiedzy potrzebnej do skutecznego działania (używamy nazwy "czyn" w jej węższym znaczeniu, na oznaczenie czynów skierowanych na zewnątrz; myślenie przeciwstawiałoby się zatem czynowi).

Nauka okazała się jednak lepszym podłożem czynu. Treść jej miała od kolebki podwójne oblicze; była obrazem rzeczywistości, lecz tym samym mogła być zastosowana do aktywnego zachowania się w tej rzeczywistości. Trzeba jedynie uznać naukę za środek, służący działaniu. Nauka miała zatem od swego początku dwie strony. Tendencja praktycznego pojmowania nauki ujawniła się w całej pełni w ostatnich czasach. Jako sugestywny przykład wartości jej praktycznego zastosowania może służyć kultura materialna naszych czasów. Człowiek jednak nie wyrzeknie się poznania.

Rzeczywistość okazała się niewdzięczna dla miłującego ją poszukiwacza prawdy. Cel – zrazu bliski i łatwo osiągalny – oddalał się w nieskończoność. Trzeba było jednak doświadczeń wielu stuleci, aby po wiekach postępującego triumfu rozumu przyszedł okres poznania granic jego możliwości. Rozum nie dał człowiekowi poznania prawdy. Po teologii rozumu Wielkiej Rewolucji przyszedł okres znuierzchu zaufania do wszechwładnego *ratio*. Nadzieja stworzenia przez niego całkowitego i prawdziwego obrazu świata zawiodła. Zachwianie wiary w intelekt ujawniło jego bezsilie. Dokonuje się to w czasach obecnych. Zdaniem Plancka, "nie ma teraz pewnika, w który by ktoś nie wątpił, ani bezsensu, w który

by ktoś nie wierzył; powstaje pytanie, czy jest jeszcze jakaś prawda, mogąca ogólnie uchodzić za niezwalczoną i dającą trwały punkt oparcia przeciw fałom sceptycyzmu¹. Z wątpieniem naruszyło nawet nauki matematyczne. Według [...] Poincarégo bezsens jest pytać, czy geometria euklidesowa jest prawdziwa, podobnie jak pytać, czy prawdziwy jest system metryczny miar. Są to umowy. Pytanie o prawdziwość umów jest bezsensowne.

Wszystkie szczytowe próby wytłumaczenia rzeczywistości przeciwstawiły się sobie. Pogłębianie nauk formalnych ujawniło jedynie jaskrawiej przeciwieństwa krańcowych kierunków filozoficznych: walkę bez kompromisu i nadziei zwycięstwa jednej ze stron. Jest w tym patos, ale i tragedia. Kiedy nauka, użyta do walki z naturą, stworzyła wspaniałą kulturę materialną, której możliwości rozwojowe przewidyują tylko pisarze w utopiach, nauka, jako dążenie do stworzenia światopoglądu, przeżywa szczególnie ostry kryzys. Ujawnia się to przede wszystkim w filozofii. Ukazują się książki, tytułem mówiące o treści: *Tragedia mądrości*, *Tragedia filozofii* i inne.

Zmierzch wiary w naukę powoduje zachwianie zaufania do rozumu, jako twórcy tej nauki. Podaje się w wątpliwość, czy rozum miał kiedykolwiek jakieś zasadnicze zadania poznawcze. Podnosi to Vaihinger. "Przedstawienia, sądy i wnioski, a więc myślenie – pisze on – służą jako środek woli życia i panowania. Myślenie jest pierwotnie jedynie środkiem w walce o byt, jest funkcją biologiczną." W naturze panuje jednak powszechnie prawo przerostu środka ponad cel. Rozum wyzwolił się spod przewagi działania, postawił sobie cele teoretyczne. Aby je – choćby pozornie – osiągnąć, intelekt stworzył naukowe fikcje, sprzeczne same ze sobą albo z rzeczywistością.

Upadek wiary w rozum i naukowe dociekanie dochodzi do krańcowości. [...] Lessing pisze: "Myślenie, wszelkie refleksyjne dociekanie, nie jest stanem doskonałym, ale czymś chorobliwym, przejściowym i bolesnym".

Zachwianie nadziei w zaspokojenie poznawczych pragnień prowadzi do zainteresowania się życiem od strony działania. Powstaje wiara w nieograniczone możliwości czynu.

Rozum nie spełnił swych zadań teoretycznych. Usiłuje się dzisiaj znaleźć przyczyny tego. Bergson wskazuje na to, że rozum nie może pojąć dynamiki życia. Stwarza prawa dla faktów powtarzających się; w życiu zaś każda chwila jest czymś nowym. Meyerson widzi inadegwację rozumu jako środka poznania w jego dążności do jedności i tożsamości; nie może on ująć różnorodności zjawisk.

Wiekowa praca rozumu odsłoniła jego bezsilność. Przyszedł czas zmierzchu zaufania do intelektu. Wyprawa po odkrycie prawdy wydaje się obecnie beznadziejna. Świat, niesprawiedliwy dla człowieka milującego, chcącego go poznać, okazał się lepszy dla człowieka-zdobywcy. Nauka, jako podłoże działania, dała to, czego od niej żądano – ciągle wzrastającą władzę nad naturą. Wobec sugestywnej siły rezultatów nauki jako środka opanowania otoczenia człowieka, zagadnienie absolutnej prawdziwości jej twierdzeń wydaje się mało ważne. Prawdziwością ich, według pragmatyzmu, jest właśnie to, że prowadzą do skutecznego działania. Poznanie, zdaniem Jamesa, nie jest odbiciem rzeczywistości. W materiale, dostarczonym przez zmysły, dokonywamy selekcji. Nasze zaś pojęcie "to niejako uprząż, którą nakładamy na rzeczywistość, aby nią lepiej kierować".

Stoimy zatem wobec przeciwstawienia dwóch zadań nauki, dwóch postaw człowieka – poznawczej i aktywnej. Sprowadza się to do przeciwstawienia myśli i czynu.

Myśl dzieli rzeczywistość na podmiot poznający i przedmiot poznawany. Czyn zdaje się pokonywać owo przeciwieństwo. Człowiek w działaniu przestaje uświadamiać sobie

rozdwojenie rzeczywistości. Staje się czynnym elementem działającej całości. Myśl, poznanie, jest autonomiczne, niezależne bezpośrednio od czynu. Działanie jest przez myśl kierowane i ograniczane.

Rozum nie dał całkowitego poznania. Czy da kiedykolwiek – nie wiadomo. Pewnie jest jednak, że człowiek nie wyrzeknie się dążenia do stworzenia prawdziwego obrazu świata; jest on nie tylko zdobywcą, ale i tęskniącym metafizykiem. Usuwanie poznawczych zadań nauki nie może trwać długo. Nauka ma przede wszystkim cele teoretyczne.

Dzięki czynowi człowiek osiąga władzę nad naturą. Trzeba jednak, aby nie stał się niewolnikiem czynu. Działanie, pojmowane zrazu jako środek obrony i walki z naturą, może stać się celem dla siebie. Niebezpieczeństwo takie jest w czasach obecnych wyraźne. Godziłoby to jednak bardzo poważnie w samą istotę człowieczeństwa. Powtórzmy zatem za Pascalem: "Całe nasze dostojęństwo polega na myśleniu".

III. NIEBEZPIECZEŃSTWO TEORII NAUKOWYCH

Naród i Państwo r. 2/1937 nr 5 s. 7-8

Prawda jest imperialistyczna i zaborcza: wszystko, co nosi jej piętno rzeczywiste lub pozorne, posiada energię przetwarzania. Teoria stworzona w jakiejś dziedzinie wiedzy, o ile jest ogólna, promieniuje na całość poznania w danym momencie, determinuje zasadniczo zręby światopoglądów ludzi tego okresu.

Siła prawdy jest funkcją zakresu, którego dotyczy, i czasu. Badania nad teorią młodości nie mają bezpośredniego wpływu na całość wiedzy, na zmianę postawy człowieka wobec rzeczywistości. Aby teoria, uważana za prawdziwą, miała siłę przetwórczą, musi dotyczyć zagadnień ogólnych w tym sensie, że zagadnienie ogólne w swoich rozwiązaniach zmienia zasadniczo stanowisko człowieka w świecie. Systemy filozoficzne dominowały w okresach swego panowania nad całością funkcji życiowych: sztuką, wiedzą i dziedzinami praktycznymi.

Siła przetwórcza prawdy jest funkcją czasu. W miarę rozwoju zmienia się stanowisko doktryny w swoich początkach uznanej za prawdziwą; traci ona wartość absolutną, zostaje zrelatywizowana, ograniczona. Prowadzi to za sobą zmianę nasilenia emocjonalnego. Zarówno twórcy nowej teorii, jak i ich bezpośredni epigoni, są fanatykami; drudzy czasem więcej niż pierwsi. Dla obrony tego, co uważają za prawdę, gotowi są ponieść ofiary. W czasach Kopernika wielu ludzi poniosłoby ofiary na dowód prawdziwości teorii heliocentrycznej; dzisiaj, pomijając nowe jej stanowisko w systemie wiedzy, straciła swą siłę uczuciową.

Może po raz pierwszy w dziejach [w] w. XX metoda terapii stała się doktryną o dużym zasięgu promieniowania, daleko poza medycyną; zyskała popularność bardziej nawet wśród laików niż specjalistów.

W genezie popularności freudyzmu – bo o niego tu chodzi – trzeba, między innymi, zwrócić uwagę na ten czynnik, o którego doniosłość wiadano. Sugestia trafności sprzeczności sprawiła, że nie zwrócono uwagi na nadmierne przecenienie tego elementu, a nawet przesunięcie jego wartości; przeszedł on z miejsca peryferycznego na centralne. Stał się osłą osobowości, a więc wszystkich jej funkcji życiowych.

Jak każda teoria o donioślejszym znaczeniu, niezgodna z oficjalnymi poglądami, przeżył freudyzm okres bezkrytycznego potępienia; po nim zaś nastąpił czas równie bezkrytycznego aplauzu. Został przyjęty przez ogół jako środek rozwiązywania wielu zagadnień. Z metody leczenia stał się nagle ważnym przyczynkiem do estetyki, etyki, religijności. Wszystko, co można było podciągnąć pod formuły psychoanalizy, stało się nagle jasne i proste. Wystarczyło na miejsce nie-znanego punktu podstawić ogólny klucz – libido. I tak – sztuka jest sublimacją libido, religia ma również za podstawę uwznioślenie tego popędu, który od dzieciństwa do starości prowadzi nas i przemożnie nami kieruje. Jest silniejszy od osobowości społecznej, stworzonej przez wychowanie i życie grupowe. Wywołuje zaburzenia, jeżeli napotyka na opór; jest czynnikiem dynamicznym i przemożnym.

Na tle tego ciekawie wygląda zdanie sformułowane przez de la Vaissiere'a w książce pt. *Teoria psychoanalizy Freuda*. Autor, nastawiony z przychylnym krytycyzmem dla freudyzmu, mówi w rozdziale, poświęconym charakterystyce teorii psychologicznej, o trzech cechach takiej teorii. Powinna ona być czysto psychologiczna; tak ogólna, aby objęła wszystkie zjawiska psychologiczne; i w końcu trzeci warunek – najciekawszy: o ile poglądy psychologiczne ogółu nie są w sprzeczności z prawami i faktami naukowymi, nie należy przyjmować koncepcji teoretycznej, która by je mogła zburzyć.

Uzasadnia to autor przekonująco. Ogólnie uważa się za wskazane przyjmowanie jako hipotez pewnych uogólnień, których prawdziwość jest wątpliwa. Dotyczyć to może jednak teorii niepsychologicznej. Wodór i siarka dadzą ten sam związek, niezależnie od sposobu tłumaczenia; uogólnienie nie zmienia tu rzeczywistości. Teorie psychologiczne mają za przedmiot psychikę ludzką, która może ulec przemianom. Jest wtedy nie odbiciem rzeczywistości, ale elementem konstrukcyjnym. "Jeżeli poza tym zmienia ona rzeczywistość, która jest jej przedmiotem, przestaje być po prostu teorią i staje się zamachem na dziedzinę psychologii; rodzajem sekularskiego dogmatyzmu, który prowadzi nie do poznania jedynie, ale do konstruowania w mniejszym lub większym stopniu życia wewnętrznego, tracąc w ten sposób charakter całkowitej niezależności; jakie by mogła zachować prawo do tworzenia nauki?" (s. 112).

Punkt ten, aczkolwiek uzasadniony bardzo sugestywnie, nasuwa pewne uwagi. Jest to ostrzeżenie, aby nie przyjmować takiej teorii, która by sprzeciwiała się poglądom ogółu, jeśli te poglądy nie są w sprzeczności z faktami i prawami naukowymi. Brane *stricto sensu* ostrzeżenie to wydaje się albo zbyt czyste, albo za bardzo ostrożne. Każda teoria musi przecież opierać się na faktach i być zweryfikowana. Jeżeli zatem jakaś koncepcja stoi w sprzeczności z poglądami ogółu, to poglądy te przeciwstawiają się pewnym faktom. Uwaga zatem może jedynie zawierać ostrzeżenie przed przyjmowaniem naukowych uogólnień, zawieszonych w próżni; jest to, wydaje się, obawa trochę przesadna.

De la Vaissiere mówi, że teoria psychologiczna może konstruować w mniejszym lub większym stopniu życie wewnętrzne. Można postawić pytanie, w jakim stopniu? Błędem byłoby sądzić na podstawie trzeciej cechy teorii psychologicznej, że teoria taka, zmieniając rzeczywistość, może być z początków fałszywa, ale dzięki formowaniu życia wewnętrznego, staje się prawdziwa. Taka interpretacja może powstać jako skutek sugestii uwag de la Vaissiere'a. Pogląd ten jest jednak nie do utrzymania.

Nauka może wtedy tylko formułować i tworzyć teorie, jeżeli dziedziną jej badania jest sfera zjawisk, mająca pewną niezmienną prawidłowość.

Tylko pod tym warunkiem ma sens prawo naukowe. Jeżeli zatem tworzy się pewne teorie, dotyczące psychiki człowieka, tzn. że psychika ta ma niezmiennie założenia i chodzi o ich wykrycie. W przeciwnym wypadku można by tylko mówić o wzorach, do których trzeba dążyć w konstruowaniu życia wewnętrznego, nie zaś o prawach, jak nie można mówić o prawach rozkładu jazdy pociągów. Albo więc budowanie teorii psychologicznych nie ma sensu, albo też żadne teorie nie zmieniają tak psychiki, aby stać się prawdziwe, chociaż takimi nie są. Teoria typu freudyizmu może jednak zaciążyć nad życiem umysłowym. De la Vaissiere cytuje pozytywistę włoskiego Morselliego, który mówi: "Wpływ ten nie ogranicza się tylko do psychologów; produkcja psychoanalityczna załazi biblioteki, czytelnie, pisma rodzinne, teatr – w Szwajcarii, w Niemczech, w krajach anglosaskich, a szczególnie w Rosji sowieckiej".

Dzięki takiej popularności freudyzm oddziałł wyraźnie na konstruowanie koncepcji życiowych. Wpływ jego może być w wielu dziedzinach ujemny.

Ale niebezpieczeństwo takie grozi nie tylko ze strony teorii psychologicznych. Każda teoria, o ile jest dostatecznie ogólna, oddziałuje na życie umysłowe, na stosunki społeczne i sprawy etyki. Wpływ jej może być dodatni lub ujemny. Niebezpieczeństwo jest tym większe, że to, co dla uczonego jest teorią, jest czasem dogmatem dla laika. A przecież nie tylko teorie psychologiczne mówią o psychice. W krzywym zwierciadle ogółu hipoteza zamienia się w niewzruszoną prawdę; staje się monetą obiegową o niezaprzeczalnej wartości. O tym niebezpieczeństwie nie można zapominać.

IV. MODY INTELEKTUALNE

Nasza i Państwo r. 3/1938 nr 29-30 s. 3-4

Był czas, kiedy mówiono wiele o Bergsonie. Nie tylko w kręgach uczonych, specjalistów, ale właśnie wśród ludzi spoza nauki filozofia Bergsona była przedmiotem sporów. Nie rozstrząsano przy tym zagadnień, zajmujących tego filozofa, czy też wartości odpowiedzi, które dawał. Materiał dysput, jeśli nawet pochodził z samych dzieł, to drogą tak określoną i długą, że zawierał prócz może kilku oderwanych i ogólnikowych zdań, wziętych z Bergsona, cały ładunek przeróbek, domowień, refleksji swobodnych wielu intelektów, które stały się pośrednikami w dostarczeniu tematu i treści sporu. Cel jednak tych rozmów pozwalał na kompromisy; nie chodziło przecież o włączenie do zapasu wiadomości poglądów filozofa francuskiego, albo o poważne przemyślenie pewnej kwestii natury ogólnej; chodziło o wypełnienie kilkunastominutowej rozmowy. Dlatego poglądy filozofa mogły być i były umawiane obok kwestii morgantyzmu małżeństwa arystokraty i nowego rekordu w Stanach Zjednoczonych; to, jak i tanto wzbudzało powszechne zainteresowanie. A przecież o tę emocję i jej zaspokojenie chodziło. Dyskusję włączało się do inwentarza rozrywek; miała ubarwić czas wolny od pracy, a nie zmieniać pogląd dyskutującego. Zainteresowanie jakąś kwestią naukową zjawiało się, przebiegało jak iskra po ogniach sztucznych raczej niż dynamicznie – i gasło. Był więc okres freudyizmu; był czas, kiedy zajmowano się zagadnieniem upadku kultury zachodniej. Mówiono o tym wszędzie; w kawiarni, przy obiedzie i na ulicy. Był również okres entuzjazmu zagadnieniami fizyki, związanymi z budową atomu. Słowem – jak każda moda – zmieniała się również moda intelektualna.

Nie będziemy zastanawiać się nad przyczynami i następstwami tego zjawiska. Wydaje się jednak, że skutki w ostatecznym rachunku są raczej ujemne niż dodatnie. Moda intelektualna wprowadziła zainteresowanie nauką, ale zainteresowanie sztuczne, niepoważne, nie prowadzące do rozszerzenia wiedzy; przeciwnie – dające spaczony obraz zarówno jej poszczególnych dziedzin, jak i zarysu całości. Nie o to jednak obecnie chodzi: moda intelektualna na kwestie naukowe wyczerpała się prawie zupełnie. Powstała moda na kwestie społeczne; może nie w takim nasileniu, jak poprzednia, ale skutki jej mogą być gorsze.

Jej powstaniu i rozwojowi sprzyja wiele czynników. Aby nie przejąć się powiewem krótkotrwałego zainteresowania się jakąś sprawą i nie ujrzeć jej w kształcie zmienionym, trzeba mieć poglądy silne, zdobyte własnym trudem myślowym i wypróbowane w działaniu. Nie można by się zgodzić na to, że takie właśnie poglądy są zjawiskiem powszechnym, że stanowiska chwiejne są rzadkością; wskazywaliśmy już na to poprzednio. Na tle zaś nieugruntowanych i nie związanych z życiem stanowisk zjawisko mody w kwestiach społecznych przybiera charakter powszechny niespodziewanie – nagle wypływa zagadnienie. Sprawa może być dawna albo nowa; ważna albo też drugorzędnego znaczenia. Powstaje w jakimś zespole, otrzymuje olbrzymi ładunek emocjonalny i jak lawina rośnie w przygodnych rozmówkach. Nie bada się samej kwestii, aby dojść do właściwego poglądu na nią; jest w pewnym okresie powszechnym tematem rozmów, żyje nasileniem uczuciowym, które zaciemnia i zniekształca sprawę.

Zaciekawienie jednak wyczerpuje się; zagadnienie przestało być sensacją, zabrakło nowych interesujących momentów i moda przechodzi, i tu jest właśnie jedno z niebezpieczeństw tego rodzaju zainteresowań kwestiami, związanymi z życiem społeczeństwa. Zagadnienie nie powstało tak, jak powinno powstać: na tle zrozumienia stosunku jednostki do społeczeństwa, jako jeden z elementów tego stosunku; jako sprawa poważna, którą należy zrozumieć i przemyśleć. Kwestia wpływająca nagle *à la mode* nie została związana z indywidualnym życiem jednostki, jako zarówno jedna ze stron jej stanowiska światopoglądowego, jak i jedna z norm jej działania. Moda taka stawia przed ludźmi sprawy w fałszywym punkcie, w miejscu ich zainteresowań marginalnych, poświęconych spędzeniu czasu. Zagadnienie wypływa jako sensacja obok innych sensacji codziennych. Nabiera swoistych cech tych sensacji i dzieli los ich zgonu; staje się «posezonową» sprawą. Tymczasem w istocie sprawa dalej pozostaje; wymaga ciągłego zajęcia się nią i ustawicznej pracy.

I jeszcze jedno – zjawisko mody intelektualnej w kwestiach społecznych jest szkodliwe, jeżeli chodzi o wychowanie społeczne; utrwała bowiem fałszywe nastawienie i niewłaściwe traktowanie zagadnień; kulturyuje brak stanowiska określonego.

Należy więc w przedstawianiu spraw społecznych unikać owijania ich w niepotrzebne emocje i nie robić z nich przemijających sensacji; pewnie sprawy są aktualne, wymagają zajęcia się nimi. Ale brak powagi i właściwego sposobu przedstawiania zrobi ze sprawy aktualnej sensację przemijającą; z drugiej strony trzeba żądać właściwego podejścia do spraw, z własnym stanowiskiem i określoną postawą.

V. SCEPTYCYZM A KONIECZNOŚĆ ŚWIATOPOGŁĄDU (Na marginesie *Szkiców sceptycznych* [Bertranda] Russella)

Naród i Państwo 2/1937 nr 11 s. 6

Sceptycyzm może być wynikiem zarówno erudycji, jak i dyletantyzmu. Zdaje się jednak nie ulegać wątpliwości, że wśród sceptyków więcej jest dyletantów niż erudyty. Pierwszym wątplenie służy często za sfalszowany bilet wizytowy drugich.

Postawa propagowana przez Russella w *Szkicach sceptycznych* nie jest sceptycyzmem radykalnym. "Chcę – mówi autor – przedłożyć czytelnikowi do życzliwego rozważenia doktrynę, która, jak się obawiam, może się wydać niesłychanie paradoksalna i wywrotowa. Według tej doktryny jest rzeczą niepożądaną wierzyć jakiegokolwiek twierdzenia, gdy nie ma żadnej podstawy do przypuszczenia, że jest ono prawdziwe." W dalszych jednak wywodach stanowisko otrzymuje sformułowanie bardziej radykalne, choć równocześnie nie mniej paradoksalne: "Sceptycyzm, który głoszę, sprowadza się tylko do tego, że: (1) gdy eksperci zgadzają się ze sobą, przeciwna opinia nie może być uważana za pewną; (2) gdy eksperci nie mogą dojść do zgody, laik nie może uznawać żadnej opinii za pewną; i (3) gdy wszyscy eksperci sądzą, że nie ma dostatecznej podstawy do powzięcia określonej opinii, zwykły człowiek zrobi dobrze, jeżeli zaczeka z wydaniem sądu".

Zasadnicza tendencja, brana z zastrzeżeniami, wydaje się słuszną. Wiele jest poglądów, mających fanatycznych wyznawców, a nie mających podstaw dowodowych. Żyją one jedynie siłą energii i powagą tradycji. Wiele z nich zaciemnia obraz życia współczesnego. Eliminacja podobnych mniemań byłaby objawem zdrowym, dodatnim. Stanowisko Russella uczy pewnej ostrożności w przyjmowaniu nowych hipotez przez ogół. Mimo to jednak nie można tej doktryny przyjąć bez zastrzeżeń i ze wszystkimi konsekwencjami.

Doktryna ta jest postawą pośrednią między krytycyzmem i sceptycyzmem. Krytycyzm Russella ujawnia się w pragnieniu oparcia poglądów na naukowych dowodach. Jednak, zdaniem autora, nawet wtedy, gdy przedstawiciele jakiejś nauki *zgadzają się ze sobą*, znaczy to tylko, że zdanie przeciwne nie jest pewne. Ujawnia się tu zatem stanowisko dalej idące, niż tylko wątpliwość w możność poznania absolutnej prawdy.

Ma to być przestroga przed zbytnim dogmatyzmem.

Doktryna Russella brana *stricte sensu* musi wywołać sprzeciwy. Nie liczy się ona z koniecznością konstruowania tego, co nazywa się światopoglądem. Możliwa do przeprowadzenia byłaby wtedy, gdyby podstawy ogólnej koncepcji życia miały odrębne dziedziny badań, w których możliwe są wyniki pewne, i gdyby przedstawiciele tych dziedzin mieli głos decydujący. Zasadnicze kwestie światopoglądu należą do zagadnień albo aktualnie niemożliwych do rozwiązania, albo w ogóle wychodzących poza granice możliwości poznania. Stworzenie własnej koncepcji życia wydaje się koniecznością, jeżeli nie chce się zejść do roli martwego schematu doktryny podanej sugestywnie. Chodzi tu przede wszystkim o kwestie religii, etyki i projektów konstrukcji życia społecznego.

Dogmaty systemów religijnych wychodzą przeważnie poza zakres możliwości zupełnego dowodu. Rozstrzygająco decyduje u większości doświadczenie wewnętrzne, jako aktualnie jedyna możliwa i zadowalająca droga znalezienia odpowiedniego stosunku do religii. Odwoływanie się do ekspertów byłoby bezcelowe, ponieważ obiektywnych zupeł-

nie nie ma, a sama kwestia nie może być zupełnie i zadawalająco rozstrzygnięta. Emocjonalne nastawienie do tych spraw utrudnia obiektywną orientację badaczy. Jedyną drogą wydaje się oparcie na przeżyciu jednostki. Dowód może mieć wartość pomocniczą.

Etyka, nie oparta na jakimś systemie filozoficznym, nie może dać systemu szczegółowych ocen. Tylko z góry powzięte założenie może służyć za podstawę budowy etyki. Założenia takiego nie można jednak udowodnić. I tutaj więc odwoływanie się do ekspertów nie da rezultatu, który by pomógł w konstruowaniu poglądu na życie. A jednak budowa takiego poglądu jest koniecznością. Należy zatem stworzyć tymczasowy system ocen, indywidualny. Przykład tego dał Kartezjusz w III rozdziale *Rozprawy o metodzie*: "Nim ktoś zacznie przebudowywać dom, w którym mieszka, nie dość jest zburzyć go jeno i gromadzić zapas materiałów, oraz zgodzić architektów, lub też ćwiczyć się samemu w architekturze, wreszcie nakreślić starannie plan. Trzeba mu także wystarać się o jakiś inny domek, gdzie by mógł wygodnie się pomieścić, przez czas, który będzie pracował nad nowym. Tak więc, iżbym nie pozostał chwycity w swoich czynnościach przez czas, przez który rozum zmuszał mnie być chwiejnym w sądach, i abym mógł, wśród tego, żyć najszczęśliwiej jak zdołam, utworzyłem sobie moralność tymczasową, polegającą jedynie na kilku zasadach, których wam chętnie udzielię." Zgodnie z intuicją Kartezjusza, owa etyka musi być umiarkowana: "Między rozmaitymi mniemaniami, jednako mającymi obieg, wybierałem zawsze najumiarkowańsze, zarówno dlatego, iż są one najdogodniejsze w praktyce i prawdopodobnie najlepsze, jako iż wszelki nadmiar bywa najczęściej zły; jak również, aby mniej się odwracać od prawdziwej drogi, w razie gdybym pobiłdził i gdybym wybrał jedną ostateczność, podczas gdy właśnie trzeba wybrać przeciwną". Można by postawić zarzut, iż postawa tego rodzaju wyłącza etykę bohaterką. Jest to jednak zarzut o sile pozornej. W imię etyki bohatera popełniono zarówno wiele dobrego, jak i wiele zbrodni. Nie chodzi tu również o czyny wyjątkowe, ale o uporządkowanie mniemań o tym, jakie zachowanie codzienne jest dobre, a jakie złe. Indywidualna etyka tymczasowa powinna zatem oprzeć się na doświadczeniach przeszłych, wybrać drogi umiarkowane.

Niepodobna jest nie zająć stanowiska względem projektów budowy życia społecznego. Jednostka jako członek grupy społecznej i organizacji państwowej musi uporządkować swoje zapartywania socjalne, zająć wyraźne stanowisko. I znów nie pomoże tutaj odwoływanie się do ekspertów. Plany konstrukcji życia socjalnego mogą być zupełnie sprawdzone jedynie przez doświadczenie, a więc *post factum*. Gdyby nawet przedsięwziął ktoś próbę sprawdzenia słuszności założeń tego czy innego projektu, głos jego zaginie w chórze nawoływań propagandowych. Każdy plan ma przeważnie własną organizację zwolenników przekonanych o słuszności. Chodzi tu o sprawy ważne, dotyczące sposobu życia milionów ludzi. Zagadnienia te emocjonują, stwarzają fanatyków. Nie jest to może złe; w każdym razie dezorientuje jednostkę, nastawioną na ciągłe, silne sugestie ze wszystkich stron. Łatwo tu dać się porwać chwilowemu nastrojowi, a nie sile argumentów. Zwłaszcza, że przeważnie jest tendencja odwołania się do emocji – a nie rozumu. Jedyną drogą orientacji, to możliwie obiektywna ocena projektu propagowanego, odwołanie się do przeszłych, podobnych rozwiązań. Mogą tutaj być pomocni nieliczni, obiektywni badacze, chociaż i oni nie są w stanie dać wyczerpującej odpowiedzi.

Nie można zatem oczekiwać w pewnych sprawach na zgodę ekspertów, bo bezidłość w kwestiach, będących podstawą światopoglądu, jest niemożliwa. Oczekiwanie na

pewność rozbiła jedność duchową człowieka. Światopogląd, chociażby tymczasowy, wydaje się koniecznością. Człowiek, będący elementem określonej grupy społecznej i członkiem pewnej organizacji (państwo), *musi* zajmować określone stanowiska w kwestiach tych zbiorowości, *wszelka* bowiem postawa, bierna czy czynna, jest utrudnieniem lub popieraniem dążeń tej organizacji.

Nie chodzi tu o stworzenie polityka lub eksperta spraw społecznych z profesji; chodzi jedynie o to, aby zajmować względem określonych spraw stanowisko oparte na podstawach możliwego dowodu. W takiej atmosferze rzeczowa dyskusja spraw społecznych i państwowych nie jest niemożliwa. Natomiast wyrzeczenie się własnej koncepcji, własnego światopoglądu, nie prowadzi do uwolnienia się od odpowiedzialności. Stwarza tylko warunki, w których celowe poniesienie odpowiedzialności staje się niemożliwe.

VI. RELIGIA I KULTURA

Naród i Państwo r. 2/1937 nr 17 s. 4-5

Gdy myślę o religii, widzę przed sobą wzniesione oczy mistyków, ascetyczne twarze pustelników, postacie wielkich twórców religii. Z głębi wspomnień wyrastają nagle obrazy kościołów, ludzi spieszących, rozmodlone oczy – słowem stają przede mną tysiące obrazów, które wychowanie, lektura, przeżycia z tym słowem związały. Jest to słowo niebezpieczne, otoczone nimbem tradycji. Każdy z obrazów przeszłości niesie ze sobą nabój emocjonalny. Wtórne przeżycia uczuć, związanych z przedstawieniami, skojarzonymi z nazwą "religia", tworzą niejako tło uczuciowe tego słowa. Jest to *svi generis* postawa emocjonalna dodatnio lub ujemnie zabarwiona wobec tego, co termin "religia" oznacza.

To nastawienie nie pozwala często na obiektywną analizę treści znaczeniowej; uwydatnia tę lub inną cechę, która harmonizuje z tem uczuciowym. Analiza podobnych słów jest przykładem wpływu stanów emocjonalnych na czynności poznawcze. Ateista będzie szukał przede wszystkim cech deprecjonujących religię; człowiek pobożny cech świętości i czci. Nastawiony antyreligijnie Reimach uwydatnia w religii jej rolę kępowania swobody wyznawców. Jego zdaniem, religia to "zespół skrupułów, które czynią przeszkodę wykonywania naszych obowiązków".

Mainé de Biran chce filozofię zastąpić religią. "Tylko religia – pisze on – rozwiązuje problemy, stawiane przez filozofię. Tylko ona wskazuje, gdzie istnieje prawda i absolutna rzeczywistość, i tylko ona mówi, że podlegamy ciągłemu złudzeniu, jeżeli oceniamy rzeczy według tego, co nam mówią zmysły, czy nasze namiętności, czy nawet sztuczny i konwencjonalny rozum. Tylko wtedy zrozumiemy, czym są rzeczy, jeżeli wzniesiemy się ku Bogu i przez łaskę będziemy się starali do niego upodobnić."

Obie te krańcowe wypowiedzi są przykładem podlegania urokowi albo nienawiści ku temu, co oznacza słowo "religia". Przeżycia i sugestie związane z religią są bardzo głębokie, dotyczą spraw niezwykle ważnych dla jednostki; stąd owa namiętność dyskusji na tematy związane z religią; stąd agresywna antyreligijność niektórych ateistów.

Spróbujmy jednak, o ile to możliwe, uwolnić się od sugestii przeszłości. Dla rozwiązania bowiem zagadnienia stosunku kultury i religii – konieczne jest poznanie znaczenia tych słów.

Oba terminy są notorycznie wieloznaczne. Wyliczenie i rozważenie wszystkich znaczeń zaprowadziłoby nas na teren subtelnych rozważań semantycznych i odbiegłoby od właściwej kwestii. Trzeba zatem uświadomić sobie jedynie ogólne tendencje znaczeniowe tych terminów i na tym tle rozważyć zagadnienie.

Najogólniej – kultura to wszystko to, co przeciwstawia się naturze, jako czemuś niekniętemu świadomą ingerencją człowieka. Kultura została zatem zaktualizowana dzięki pracy jednostki ludzkiej; jej geneza – to przeciwstawienie człowieka i przyrody; jej początek – to stan natury zarówno człowieka, jak i przyrody. Człowiek rozpoczął pracę nad stanem natury – przyrody i własnej osobowości. Natura zmieniała się w kulturze.

Działanie, praca – przekształciły przyrodę i zmieniły człowieka; stąd dwoistość ogólnej tendencji znaczeniowej.

Kultura to albo zmieniona przyroda, albo przekształcony człowiek.

Zstawmy powyższe znaczenie kultury z jednym z dwóch znaczeń religii.

Kultura zatem jest ogółem wytworów pracy ludzkiej na zewnątrz człowieka – jest ona przekształconą przez pracę przyrodą. Pojmujemy to jak najogólniej; obejmujemy tą nazwą zarówno kulturę materialną, jak i duchową; zaliczamy do niej zarówno samochód aerodynamiczny, jak i dzieło sztuki. Przeciwstawia się to kulturze, jako ogółowi dzieł twórczości a nie pracy; przy czym twórczość od pracy różniłaby się tym, że cel twórczości, jej wytwór, nie ma prototypu w przeszłości. Obrazy Dürera należą do kultury, ponieważ takich właśnie nie było przed nimi; jest to dzieło wysiłku oryginalnego. Rozróżnienie to wydaje się jednak nie dosyć jasne. Nie wiadomo mianowicie, do jakiego stopnia wytwór ma być oryginalny, aby być zaliczony do kultury duchowej. Znaleźnienie kryterium przynależności dzieł do tej kultury wydaje się zadaniem niezwykle trudnym.

Pozostaniemy przy ogólnym znaczeniu kultury, jako ogółu wytworów działalności człowieka. Przeciwstawimy temu podobne rozumienie religii.

Religia jest pewnym systemem praw metafizycznych; łączy się z tym pewien system etyczny, ujęty werbalnie raczej w *normach* typu: "Nie zabijaj" – niż w *zdaniach normatywnych*. Oprócz strony doktrynalnej religia ma stronę obrzędową. W niektórych religiach obrzędy nie są naturalnym wyrazem doktryny. Stanowią raczej część często podstawową albo niezależną. W religiach pierwotnych trudno dopatrzeć się jasno sformułowanych dogmatów; występuje natomiast wyraźnie zespół praktyk obrzędowych.

Religia otrzymuje przeważnie pewną organizację i sztywnieje w części doktrynalnej w teologię, w części obrzędowej w kult.

Jak się przedstawia stosunek tak pojętej religii do kultury? Zależy to od pojmowania genezy religii. Jeżeli będziemy uważali religię za wytwór kaptanów (Wolter), albo następstwo totemizmu i animizmu, słowem *jeżeli religię uznamy za dzieło człowieka, wtedy kultura będzie obejmować zakresowo również i religię*. Będzie bowiem ta ostatnia wynikiem oddziaływania człowieka na przyrodę i wtórnego oddziaływania otoczenia na jednostkę ludzką.

Można jednak początków religii szukać w objawieniu. Bóg objawił przez usta świętych i proroków swą wolę i odkrył część swych tajemnic: *religia byłaby zatem heterogeniczna w stosunku do kultury. Wytwór potęgi pozaludzkiej przeciwstawiałby się dziełu człowieka.*

Właściwe jednak rozwiązanie zagadnienia możliwe jest przy innym ujęciu kultury i kultury.

Kultura bowiem – to, w pewnym sensie, zmieniony człowiek, którego postępowaniem kierowały początkowo instynkty. Jego funkcje życiowe rozwijały się i różnicowały; zostały na wyższych stopniach rozwoju skoordynowane i podporządkowane jednemu celowi. W tym rozumieniu zatem kultura – to pewien stopień funkcji życiowych człowieka, podporządkowanych jednej idei, która może stać się celem życia jednostki. Taką ideą jest np. *endajmion* Grecji. Różnice kultur sprowadzałyby się do różnic w stopniu rozwoju, funkcji i idei naczelnych.

W pewnym znaczeniu religia oznacza pewien kompleks przeżyć. Określenie to jest jednak za ogólne. Należy wyróżnić te właśnie przeżycia z ogółu doznań psychicznych; należy zatem uwidatnić takie ich cechy wspólne, które by w innych doznaniach nie występowały. Trudność zadania jest dosyć wyraźna.

Są te przeżycia przeważnie natury uczuciowej, chociaż łączą się z nimi pewne sądy i postanowienia.

Według Spencera, "religie wprost przeciwne sobie w swych dogmatach oficjalnych, zgadzają się co do milczącego uznania świata ze wszystkim, co zawiera w sobie, ze wszystkim, co go otacza, za tajemnicę".

Niewątpliwie w przeżyciach religijnych człowieka na pewnym stopniu kultury istnieje poczucie tajemniczości otaczającego świata, ale: (1) (Durkheim) człowiek pierwotny nie rozróżnia zjawisk naturalnych od tajemniczych; (2) nie tylko przeżyciom religijnym towarzyszy poczucie tajemniczości rzeczywistości.

Nie można również zgodzić się z Schleiermacherem, według którego "religia zasadza się na bezwzględny poczuciu naszej zależności". W przeżyciach religijnych spotyka się, obok poczucia zależności, poczucie władzy, którą człowiek uzyskuje dzięki ofierze, praktykom i modlitwie. Magia jest, w mniemaniu dzikiego, skutecznym środkiem nawet na bóstwa. Nie tylko człowiek jest zależny od bóstwa; fetyusz otrzymuje karę za to, że nie spełnił prośby.

Mówi się często o doznaniu «czucia obecności» jakiejś rzeczywistości pozazjawiskowej w przeżyciach religijnych, ale i to nie może stanowić cechy wyodrębniającej. Pomijając niejasności pojęcia, trzeba zauważyć, że nie towarzyszy ono wszystkim przeżyciom religijnym.

Uwydatnienie cech, wyróżniających doznania religijne z ogółu przeżyć, wydaje się niezwykle trudne. Przeżycia te są bardzo podobne do doznań artystów i uczonych. Wypcyfikowanie przeżyć religijnych, znalezienie cechy wspólnej dla nich wszystkich, wydaje się niepodobieństwem.

Dla rozwiązania jednak postawionego zagadnienia wystarczy, jeżeli weźmie się pod uwagę jedynie religie rozwinięte.

Religia – to pewne funkcje życiowe, będące środkami do celu transcendentalnego względem życia. Celowi temu podporządkowuje się nie tylko doznania ściśle religijne, ale całe życie. Człowiek religijny powinien każdym zachowaniem się dążyć do celu pozazyciowego.

I tutaj uwydatniła się przeciwieństwo między kulturą a religią. Kultura, jako pewien stopień funkcji życiowych, chce objąć również i religię; chce ją podporządkować własnej naczelnej idei; religia zaś chce wszystko rozwijać zgodnie z własnym celem, który jest pozazyciowy. Harmonia byłaby możliwa tylko wtedy, gdyby cel funkcji religijnych stał się jednocześnie ideą naczelną kultury. W każdym innym wypadku trwa konflikt, może twórczy, ale bez ostatecznego zwycięstwa. Kwestia pozostaje otwarta.

ŚWIAT

[I. NIEPEWNOŚĆ WIEDZY]

"Sceptycyzm"

Polski Zbiornik w Kultury (dodatek niedzielny do Polski Zbiornik)

t. 2/1938 nr 6 s. 517

W życiu codziennym przyjmujemy tysiące przekonań, których prawdziwość wydaje się oczywista i bezsporna. Opieramy na nich nasze działania i z ich pomocą orientujemy się w faktach spotykanych. Gdyby jednak poszukać podstaw rozumowych tych przekonań, gdyby kazano nam udowodnić ich prawdziwość, okazałoby się, że były one tylko pozornie oczywiste. Poddając każdy taki sąd próbie jakiegoś niewątpliwego dowodu, trzeba by coraz to więcej z nich uznać za niepewne. I wtedy nawet rzeczywistość naszego otoczenia okazałaby się co najwyżej przypuszczeniem. "O samym tym tu stole – pisał filozof [David] Hume – który, jak widzimy, jest biały, i który, jak czujemy, jest twardy, wierzymy, że istnieje niezależnie od naszego spostrzegania i że jest w stosunku do spostrzegającego go umysłu naszego czymś zewnętrznym. Nasza obecność nie nadaje mu rzeczywistości, nasza nieobecność nie pozbawia go bytu. Zachowuje swe istnienie jednostajnie i całkowicie, niezależnie od stanu istot rozumnych, które go spostrzegają lub oglądają. Ale ten powszechny i pierwotny pogląd każdego człowieka rychło burzy najskromniejsza już filozofia, która nas poucza, że zmysły są jedynie wejściem, przepuszczającym owe obrazy, lecz niezdolnym wytworzyć bezpośredniego obcowania umysłu z przedmiotami."

Jeśli zatem prosta refleksja burzy pewność sądów tak – wydawałoby się – bezspornych, czyż nie lepiej jest powstrzymać się od przekonań, nie twierdzić niczego, ponieważ nasze władze umysłowe okazały się niezdolne do stworzenia sądów pewnych, prowadzą nas one do wątpliwości. Taki pogląd głosili sceptycy starożytni; szkole tę założył Pyrron, żyjący na przełomie czwartego i trzeciego wieku.

Sceptycy usiłowali wykazać, że na żadnej drodze niepodobna dojść do poznania pewnego ani rozum, ani doświadczenie nie mówią nam nic pewnego o świecie. Tak np. argumentowali przeciw świadectwu zmysłów. Zwierzęta posiadają organa zmysłowe inaczej zbudowane niż u człowieka; dla nich więc świat inaczej wygląda. Nie ma żadnego powodu słusznego, aby mniemać, że rzeczy są takimi, jakimi je widzimy my, a nie zwierzęta. Ale nawet wśród ludzi panują co do tego różnice. Jednym wydają się rzeczy takimi, inni inaczej je widzą. Same zaś narządy zmysłowe dają nam różne obrazy rzeczy; co innego mówi nam o świecie słuch, co innego wzrok i jeszcze inaczej mówi o nim dotyk. Nie wiadomo, któremu zmysłowi uwierzyć.

Ono przykłady argumentów sceptycznych przeciw zmysłom. Nie tylko jednak zmysły były przedmiotem ich krytyki. Zwalczali zarówno dedukcję, jak i intuicję. Głosili również sceptycyzm etyczny. Jako argument podawali robieźność sądów i teorii etycznych.

Nie wszystkim jednak umysłom, pragnącym poznania, dawała zadowolenie niemożność jego osiągnięcia. Dla [Blaise'a] Pascala nie było to źródłem spokoju, ale cierpienia. Doszedł [on] do przekonania, że rozum nie może dać zadowalającej odpowiedzi na najważniejsze zagadnienia, stawiane przez życie – i to stało się źródłem rozpaczy. Nie mógł znieść życia w niewiedzy, tego właśnie stanu, który Pyrron uważał za szczęście. Sceptyk starożytny zadowolili się stwierdzeniem niemożności poznania, filozofowi nowożytnemu nie dało to spokoju. "Nie wiem, kto mnie wydał na świat, czym jest świat, czym ja jestem; żyję w okropnej niewiedzy wszystkich rzeczy."

W wieku XVIII pisał Hume, że wszelkie rozumowanie o faktach opiera się na związku przyczyny i skutku. Usiłował on jednak udowodnić, że takie rozumowanie jest bezpodstawne. Nie wzywał jednak do zaprzestania rozumowań o faktach. Takie rozumowanie nie jest oparte na argumentacji, ale wierzymy w nie; oparte jest ono bowiem na instynkcie. Nie ma więc obawy, ały filozofia sceptyczna unieruchomiła nasze działania.

Sceptycyzm miał swoich zwolenników zrówno w starożytności i średniowieczu, jak i w czasach nowożytnych. Dla jednych był źródłem uspokojenia, dla drugich powodem cierpienia. Nie jest wolna od niego również współczesność; przeciwnie, jak powiedział Planck, "nie ma teraz pewnika, w który by ktoś nie wątpił, ani bezsensu, w który by ktoś nie wierzył; powstaje pytanie, czy jest jeszcze jakaś prawda, mogąca ogólnie uchodzić za niezwalczoną i dająca trwałą punkt oparcia przeciw fałsom sceptycyzmu".

Nie się zatem nie ostoi z prawd oczywistych, codziennych. Nie wiadomo, czy drzewo pod oknem jest zależne od tego, że patrzę na nie, czy też istnieje niezależnie. Jeśliby zaś nawet przyjąć, że posiada byt samostny, powstałoby pytanie, jakie ono jest; czy takie, jak przedstawia się moim zmysłom, czy może zupełnie inne. Na te wszystkie kwestie rozum nie daje, jak dotychczas, odpowiedzi, która by zadowoliła wszystkich. Bez względu jednak na to, jak istnieje drzewo, które stoi przed nami, wiemy, że trzeba je ominąć; powstaje pytanie, czy nasze zachowanie się względem niego zmieniłoby się zasadniczo, gdybyśmy wiedzieli, czy istnieje ono niezależnie czy zależnie. Życie zmusza nas ciągle do działania; nie pozwala czekać na bezapelacyjny wyrok rozumu. Chcąc brać czynny udział w życiu, nie można tłumaczyć się brakiem zaufania do rozumu. Każdy nasz czyn może zaszkodzić lub pomóc drugiemu, spowodować jego cierpienie lub radość; bez względu więc na to, czy wiemy, co jest absolutnym dobrem, musimy zdecydować się znaleźć drogi i zasady działania. Można budować powoli swoje przekonania; starać się dla nich o mocną podstawę rozumową. Można – wzorem Kartezjusza – uprawiać sceptycyzm metodyczny, to znaczy szukać twierdzenia, które by oparło się wszelkim wątpliwościom – ale trzeba w okresie szukania mieć poglądy może nie zupełnie pewne, ale umożliwiające życie. Rozumiał to Kartezjusz. Jego zdaniem, przebudowę domu trzeba poprzedzić wyszukiwaniem jakiegoś domku, który by posłużył za schronienie podczas budowy. Jest to zasada, która chroni przed absolutnym sceptycyzmem.

II. [ISTNIENIE ŚWIATA]

"Filozofia metodycznego wątpienia (W trzechsetlecie *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza)",
Polski Zbrojny w Kulturę (dodatek niedzielny do *Polski Zbrojnej*)
r. 1/1937 nr 21 s. 2

Rozum ludzi w pewnym dziale pomni swoich wy-
stawiony jest na ten szczęśliwy los, iż trafia go pyta-
nia, których nie może odrzucić, gdyż ma je zadaje
własna jego przyroda, ale na które nie może też od-
powiedzieć, gdyż przewyższają całą mocność ludz-
kiego rozumu.

Emmanuel Kant, z przedmowy do
Krytyki czystego rozumu

Czy można znaleźć dostatecznie powody do zwątpienia w realność świata, który nas otacza? Czy znajdują się argumenty dowodzące, że te miliony obrazów, które w milionach chwil płynęły ku nam, mają nie więcej wartości niż rojenia chorego? Czy gwiazdy, które w tej chwili zawieszono na nieboskłonach płyną w przestworzach, zgasną, gdy zamknę oczy?

"Wydaje się – pisał wielki filozof Hume – że przyrodzony instynkt lub uprzedzenie skłania człowieka do tego, by polegał na swych zmysłach, i że przyjmujemy wszyscy bez pomocy jakiegokolwiek rozumowania a nawet niemal przed użyciem rozumu jakiś świat zewnętrzny, który nie jest zależny od naszego spostrzegania, lecz który by istniał, chociażbyśmy sami i wszystkie istoty czujące nie istnieły lub zginęły." Ale wyrok instynktu nie pokrywa się z sądem rozumu. Powstaje sytuacja paradoksalna; każdy ruch ręki mówi nam o realności świata, ale refleksja przynosi zwątpienie.

Jeżeli zatem nie jest pewne nawet to, że świat nie runie w chwili naszego zgonu, jaka prawda oprze się zwątpieniu? Takiej właśnie prawdy szukało wielu filozofów. A klasyczny przykład takiego poszukiwania dał Kartezjusz.

W r. 1637 ukazała się publikacja pod tytułem *Essais* zawierająca między innymi studium pt. "Rozprawa o metodzie". Autor, René Descartes, podawszy w pierwszych rozdziałach tego studium wszystkie prawdy w wątpliwość, usiłował znaleźć prawdę niezbitą. Wątpił zaś nawet w prawdy matematyczne. Przytaczał argumenty, wydawało się, nie do odparcia. Najważniejszy z nich mówił o możliwości istnienia jakiejś istoty potężnej, która mami nas pozorami realności. Wobec takiego argumentu sprawa znalezienia prawdy niezawodnej wydawała się beznadziejna. Ale właśnie to powszechne wątpienie stało się punktem pewnym, fundamentalnym. Wszystko można było podać w wątpliwość, ale nie samego faktu wątpienia. Wątpię, a więc myślę; myślę, więc jestem. "Ale równocześnie zastanawiając się, iż podczas gdy się się przyjmować, że wszystko jest fałszywe, trzebaż, abym ja, który to myślę, był czymś; i uważając, iż ta prawda: myślę, więc jestem – jest tak pewna i niezłomna, że wszystkie sądy sceptyków nie są zdolne jej obalić, uznałem, że mogę ją przyjąć bez skrupułów za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem."

W człowieku, w fakcie myślenia, znalazł Kartezjusz prawdę – niezawodną jego zdaniem. Znalazłszy ją, pragnął przywrócić pewność temu, co przedtem za niepewne musiał uważać (mówi o tym w "Rozprawie" i innym dziele: *Meditationes de prima philosophia*).

Dowiodł przede wszystkim istnienia Boga. "Do tego dodałem, iż, skoro znam niejakie doskonałości, których mi zbywa, nie jestem jedyną istotą, która istnieje (posłużę się, jeśli pozwolicie, swobodnie szkolnymi terminami), ale że musi istnieć jeszcze jakaś inna, doskonalsza, od której jestem zależny i od której nabyłem wszystko, co posiadam" ("Rozprawa o metodzie"). Odzyskał również realność świat zewnętrzny; doskonałość Istoty Boskiej gwarantowała realność gwiazd na niebie.

"Rozprawa o metodzie" zawiera rozdział, którego aktualność jest może większa niż za czasów Descartes'a. "Nim ktoś zacznie przebudowywać dom, w którym mieszka – mówi w trzecim rozdziale Kartezjusz – nie dość jest zburzyć go i gromadzić zapas materiałów, oraz zgodzić architektów, lub też ćwiczyć się samemu w architekturze, wreszcie nakreślić starannie plan. Trzeba mu także wystarać się o jakiś inny domek, gdzie by się mógł wygodnie pomieścić przez czas, kiedy będzie pracował nad nowym."

Jakże współcześnie brzmią te słowa na tle chaosu teraźniejszości. W świecie, w którym we wszystko się wierzy i we wszystko wątpi, w którym każde hasło ktoś tam wyniesie na transparent, a ktoś inny będzie zwalczał, każda doktryna znajdzie zwolenników i wrogów; w takim świecie żyjąc, nie można czekać na wykończenie budowy prawd i zasad niezbitych. Trzeba ich szukać, ale trzeba również znaleźć mały domek etyki tymczasowej, prawd może nawet wątpliwych teoretycznie.

Kartezjusz rozumiał konieczność ciągłego działania, które nie znosi oczekowań na wykończone zasady; wymaga decyzji natychmiastowej. Każda chwila zmusza do sądu rozstrzygającego; chcąc uniknąć dowolności wyboru, trzeba stworzyć chociażby prowizoryczną budowlę zasad.

Jako filozof stanął Kartezjusz na progu filozofii nowożytnej. Ale dziedzina jego badań nie ograniczała się do zagadnień ściśle filozoficznych. Był to również matematyk, którego opracowanie geometrii analitycznej miało wielkie znaczenie. Interesował się zagadnieniami nauk przyrodniczych. W tej samej "Rozprawie o metodzie", w której czytaliśmy wywody o istnieniu Boga, znajdujemy omówienie zagadnienia krążenia krwi.

Uczeni całego świata pragną w różny sposób uczcić pamięć wielkiego myśliciela. Obecny kongres filozoficzny w Paryżu¹ zajmuje się pracami Kartezjusza. W Polsce wyszło niedawno tłumaczenie dwóch mniejszych prac Descartes'a: *Prawidła do kierowania umysłem* i *Poszukiwanie prawdy przez światło naturalne* (tłum. L. Chmaja).² Wydano również zeszyt *Przeglądu Filozoficznego*, poświęcony Kartezjuszowi.³

Wszystko to, co świat kultury robi dla uczczenia pracy wielkiego filozofa, ma znaczenie ogólniejsze. Jest przypomnieniem prawdy, że ponad sprawami codziennymi, przemijającymi okresami, dokonuje się ustawiczny postęp wiedzy, nad którą pracują setki nieznanych uczonych. Dlatego hołd składany Kartezjuszowi jest hołdem dla nauki i pracy naukowej w ogóle.

¹ Chodzi o IX *Congrès International de Philosophie – Congrès Descartes, Paris 1937* [przyp. III].

² Rzecz została wydana w 1937 roku [przyp. III].

³ Chodzi o zeszyt 2 rocznika 40/1937 [przyp. III].

III. CO TO JEST CZAS?

Próbki Zrozumienia a Kultury (dodatek niedręczny do Próbki Zrozumienia)

r. 1/1937 nr 24 s. 6

Dwie rzeczy napchają serce coraz to nowym i coraz to wzmagającym się podziwem i czcią w miarę tego, im częściej, im ustawicznie zajmuje się nimi rozmyślanie: niebo gwałtownie nade mną i prawo moralne we mnie. Ani jednego, ani drugiego nie potrzebuję szukać, nie potrzebuję domyślać się tylko, żeby spowitych w mroku lub znajdujących się w niedostępnej dziedzinie, poza moim polem widzenia; ja widzę je przed sobą i wiąże je bezpośrednio ze świadomością swego istnienia.

Emmanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*

"Człowiek zajmujący się wyłącznie filozofią – pisał angielski filozof Hume – jest typem na ogół nie bardzo chętnie przez świat widzianym, ponieważ nie przyczynia się – według powszechnego mniemania – niczym ani do pożytku, ani do przyjemności społeczeństwa. Żyjąc zdala od ludzi, wśród zasad i pojęć, tak samo jak on niedostępnych."

Zarzut to, zdaje się, powszechny i do dziś powtarzany. Filozofia, mówią, zajmuje się abstrakcjami niedostępnymi niefilozofom, nawet skłonny do rozmyślań. Gdyby jednak jakieś zgromadzenie sędziów chciało potwierdzić ten wyrok, musiałoby poznać bliżej poglądy filozofów i stwierdzić, że zajmowali się oni tymi sprawami, z którymi codziennie się stykamy, ale które tak są powszechne, że wydają się dobrze znane.

I tak np. czas, nieodłączny towarzysz życia, zostawia widoczne dla wszystkich ślady, a jednak prosta refleksja burzy jego swoistość, czyniąc go nieznanym.

Powszechna jest skłonność umieszczania czasu jako bohatera utworów powieściowych. Jest on tam osobą działającą, która "goi rany", "łłobi zmarszczki na twarzach" i "wyko-puje przepaście między ludźmi".

Myslimy o czasie przeważnie jako o czymś równie realnym, jak nasze ciało; jest to coś, co można zmierzyć, i to mierzy się określonymi jednostkami: sekunda, minuta, godzina itd. Jeżeli użyć powszechnego porównania, jest to rzeka, ale rzeka bez źródeł i ujścia. Płynęłaby ona ciągle, chociażby wszystko zginęło. Dziwną tę rzekę dzielą się zwykle na trzy części; o pierwszej z nich tyle tylko można powiedzieć, że dokonywały się w niej rzeczy, które były lub mogły być poznane, ale których nikt już nie pozna. Druga część, teraźniejszość, to właśnie ta część, która niknie, nim się ją dobrze dojrzy, ale na którą właśnie w obecnym momencie patrzymy. Trzecia – to przyszłość – czyli to, co będzie mogło być poznane.

Do mierzenia szybkości nurtu rzeki używa się miar, które wydają się bezwzględnie pewne (sekundy, minuty itd.) i miar zwodniczych – umysłu człowieka. Często inaczej mierzy zegar a inaczej umysł. W chwilach radosnego napięcia rzeka czasu zbyt szybko płynie. Ten pierwszy czas, zmierzony umysłem tylko, to czas subiektywny; drugi zaś to [czas] bezwzględny, absolutny.

Tyle o czasie można zwykle powiedzieć; inaczej powie o nim filozofia, jeszcze inaczej fizyka.

Starożytny myśliciel Heraklit, żyjący na przełomie IV i V w. przed Chrystusem, głosił powszechną zmienność rzeczy. Wszystko się ustawicznie zmienia, rodzi się, ginie, i znowu powstaje. Mówił on, że do tej samej rzeki nie sposób wejść dwukrotnie. Ten filozof, nazwany przez starożytnych *Placzącym*, był w swoich poglądach pod sugestią czasu.

Wykończoną próbę rozwiązania problemu czasu dał filozof niemiecki Emanuel Kant, żyjący w XVIII w. Aby zrozumieć lepiej jego poglądy na tę sprawę użyjmy obrazu. Wyobraźmy sobie sytuację realnie niemożliwą. Człowiek pewien przychodzi na świat, w którym czas nie istnieje. W tym głuchym i nieruchomym świecie nic nie jest młode i stare, nic późniejsze czy wcześniejsze. Człowiekowi temu dano, jako dar wstępny, od razu wszystkie fakty jego życia, wszystko to, co miał przeżyć: szkołę, pracę, choroby, podróże itd. Owemu człowiekowi, przychodzącemu na świat od razu jako rozumna istota, ofiarowano również wzrok, słuch itd. Dar ten miał mu umożliwić patrzenie, słuchanie itd. tego wszystkiego, co mu poprzednio ofiarowano. Świat ten, na którym się znalazł, jest bezczasowy, a nie może on przeżyć wszystkich wypadków swego życia od razu, być jednocześnie uczniem i starcem. Umysł jego wyposażono więc w nową władzę. Miał zdolność wyobrażenia sobie czegoś na kształt drogi, co jednak posuwało się bezustannie. Na drodze poustawiał ów człowiek fakty swego życia i w ten sposób mógł je obejrzeć i przeżyć. Nazwijmy "czasem" ofiarowaną mu zdolność umysłu. Należy ona do niego, a nie do świata, na który przyszedł. Zginie wraz z nim, chociaż on sam nie może jej zniszczyć. W czasie jednak, gdy żyje, nie może sobie nawet wyobrazić świata bezczasowego (a przecież na takim istnieje); na wszystko patrzy przez szybki czas.

Obraz ten daje pewne pojęcie o tym, co myślał Kant o czasie. Mówił on, że czas jest formą zmysłowości, która umożliwia nam uporządkowanie wrażeń.

W nowszej filozofii zajmował się zagadnieniem czasu francuski filozof Henryk Bergson, którego poglądy bardzo się rozpowszechniły. Według niego czas jest zjawiskiem twórczym, ciągłym stawaniem się czegoś nowego. Każdy nowy moment przynosi nowy akt twórczy.

Dla Kanta czas był formą zmysłowości, dla Bergsona ustawiczną twórczością, dla obu jednak był czymś istniejącym. W nauce czas nie jest czymś realnym, i w tym przeciwstawia się ona powszechnemu mniemaniu, które ma skłonność traktować czas jako coś realnie istniejącego. "Ów czas – pisze prof. Ajdukiewicz¹ – w którym umiejscawia trzeźwy rozum zjawiska, jest tym, co – jak sądzę – nazywamy czasem absolutnym czyli bezwzględnym. Stanowi on jakoby kanwę, na której się zjawiska haftują. Trwanie zjawisk mierzy się w tym czasie niejako ilością oczek pokrytych przez to zjawisko. Natomiast przez czas nie rozumie nauka pozytywna jakiegś od zjawisk niezależnej, samodzielnej istoty; nauka nie używa właściwie nawet wyrazu "czas", a jeśli wyraz ten w nauce występuje, to z domyślnym dodatkiem "czas trwania", lub zamiast słowa "pora" czyli "współrzędna czasowa".

Dla nauki istnieje uporządkowanie zjawisk; pewne fakty są wcześniejsze – inne późniejsze. "Czas w znaczeniu czegoś od zjawisk niezależnego – mówi w innym miejscu prof. Ajdukiewicz – dla nauki pozytywnej nie istnieje; jeśli coś do czasu absolutnego porówny-

¹ Por.: K. Ajdukiewicz, "Czas względny i bezwzględny", *Przegląd Filozoficzny* t. 23/1931, s. 1-18 [zryp. JJJ].

walnego przyjmuje nauka, to jest tym czymś porządek zjawisk i ten porządek nazwać by można czasem względnym.*

Wśród prób stworzonych przez wyobraźnię, a które miały pokonać nieodwracalność czasu, znany jest pomysł astronoma francuskiego Flammariona.

Rzeczy, które nas otaczają, widzimy dzięki temu, że odbijają one i wysyłają ku nam promienie świetlne. Promienie te wpadają do oka i podrażnienie dostaje się przez nerwy do mózgu. Prędkość promienia świetlnego wynosi 300.000 km na sekundę. Gdyby istniała jakaś istota, mogąca wylecieć we wszechświat z szybkością większą niż światło, prześcignęłaby ona promienie, które w tym momencie przedmiot odbił i dobiegłby do tych, które zostały odbite przed sekundą, dwiema itd., czyli owa istota zobaczyłaby ten przedmiot takim, jakim on był przed momentem, dwoma, trzema itd. Prześcigając coraz to więcej promienie, mogłaby przejrzeć całą przeszłość wstecz. Zobaczyłaby wszystko w kierunku odwrotnym. Niestety, nauka usmierciła nawet teoretyczną możliwość takiego eksperymentu, według bowiem teorii względności prędkość światła jest największa.

Na przeczytanie tych kilkudziesięciu wierszy potrzebny był pewien czas. Nim oczy przebiegły od pierwszego słowa do obecnego momentu czas przeszedł mimo, przesunął wskazówki zegara. Zostawił ślady, ale ślady nie mówiące, jak się wydaje, nic o tym, który je uczynił.

IV. CZAS, PRZESTRZEŃ I CZTERY WYMIARY (Teoria względności Einsteina)

Polskie Zbrojna w Kulturę (dodatek niedzielny do Polskiej Zbrojnej)

r. 1/1937 nr 27 s. 6

Oczy twoje, czytelniku, są w tej chwili zwrócone na te wyrazy. Na białym arkuszu czarne symbole tworzą wyrazy i zdania. Ale elementarne wiadomości z fizyki powiedzą, że papier nie jest biały obiektywnie, a litery czarne. Gdy zamknięty oczy, utracą one swą barwę; my ją im nadajemy. Drzewo, na które nikt nie patrzy, nie jest zielone. Gdy spojrzymy na nie, dokona się proces, który da nam wrażenie zieleni. Fale o określonych właściwościach padają na drzewo (mówiąc nieściśle). Fale te – to promienie świetlne. Jedne z nich zostają odbite, inne pochłonięte. Promienie odbite wpadają do oka i wywołują podrażnienie. Ono to dochodzi do ośrodków nerwowych i tam powstaje wrażenie zieleni. W tym dopiero momencie, dzięki skomplikowanej aparaturze organizmu, istota czująca ujrzała zieleń drzewa.

Stwierdzenie tych znanych prawd pozwala jednak uświadomić sobie przepaść, istniejącą między obrazem świata, zbudowanym z pojęć fizyki, a rzeczywistością, widzianą oczyma życia codziennego. Tam istnieją tylko elektrony, protony, neutrony, pozytrony, fale elektromagnetyczne itd. Rzeczywistość życia składa się przede wszystkim z kształtów, tonów i barw. Organizm czujący słyszy tony tam, gdzie istnieje tylko ruch cząstek materialnych; widzi nieskończoność odcieni barwnych tam, gdzie przebiegają i odbijają się fale o określonych właściwościach i długości. Z elektronów, pozytronów, neutronów i protonów powstają domy, ulice, mosty, lasy i rzeki. Nie ma wspólnoty, jak się zdaje, między tymi dwoma światami. Nawet czas i przestrzeń, tworzące, jakby się zdawało, naturalne pomości, zawodzą. Olbrzymiej reformy tych pojęć dokonała teoria względności.

Wyobraźmy sobie kraj, w którym wydano ustawy obowiązujące tylko w okręgach nad-

granicznych (nazwijmy je okręgami *A*) i miejscowościach, sąsiadujących z nimi (okręgi *B*). Jedną z tych ustaw mówi o budowie wieży o określonych wymiarach. Z wieży tej ma być nadawany w każdym okręgu *A* i *B* hejnał. Ma on być nadawany o północy. Ze stolicy tego kraju wyjechał urzędnik celem kontroli wykonania ustaw. Zatrzymał się w jednym z okręgów *A*, stwierdził, że wieża ma podane wymiary i hejnał odzywa się o godz. 24. Pojechał następnie do sąsiadującego okręgu *B*. Tu jednak spotkała go niespodzianka. Wymiary wieży nie odpowiadały podanym, a hejnał usłyszał według swego zegarka dopiero o 0.15 w nocy. Urzędnik ów wiedział jednak, że instytucja, stojąca na czele tej miejscowości, wykonuje zawsze dokładnie wszelkie ustawy. Doszedł zatem do wniosku, że w okręgu tym są w użyciu inne miary czasu i inne miary przestrzeni. Chcąc zatem przekonać się, czy coś zostało ściśle wykonane, [...] musiał wiedzieć, o ile te jednostki czasu i przestrzeni różnią się od jednostek (metrów i godzin), których on używa jako miary. Zrobił sobie zatem tabelkę, w której po jednej stronie były miary, używane przez niego, po drugiej odpowiadające im miary tego okręgu *B*. Urzędnik ten, wracając do stolicy, przekonał się ze zdziwieniem, że również w okręgach *C, D* i innych pobudowano wieże i nadaje się hejnały. W każdej jednak miejscowości wieże miały inne wymiary, a hejnał odzywał się w coraz to innych godzinach. Wnioskował z tego, że każdy okręg ma swój własny pomiar czasu i swój własny pomiar przestrzeni. Chcąc zatem określić jakiś wypadek, trzeba wyznaczyć jego miary czasowe i przestrzenne (cztery wymiary), ale w pomiarach danego okręgu.

Przejdźmy teraz do pojęć teorii względności. Prawa mechaniki Galileusza-Newtona, mówiła dawna fizyka, ważne są dla układów galileuszowych, czyli takich, do których stosuje się zasada bezwładności. W dawnej fizyce znana była zasada względności. Mówiła ona, że jeżeli jakiś układ porusza się jednostajnie względem układu Galileusza, to również do niego stosują się prawa mechaniki ("obieg przyrody idzie według tych samych ogólnych praw"²⁵). Pewne fakty przeczyły, jak się zdawało, tej zasadzie. Chodzi przede wszystkim o prawo rozchodzenia się światła. "Tutaj wkroczyła teoria względności. Na podstawie analizy fizycznych pojęć czasu i przestrzeni pokazało się, że naprawdę zasada względności wcale nie koliduje z prawem rozchodzenia się światła, a co więcej, że obstając systematycznie przy obu powyższych prawach, dochodzimy do teorii logicznie zupełnie konsekwentnej."²⁶

Teoria względności wprowadziła mianowicie względność czasu i przestrzeni. Mówi ona, że każdy układ odniesienia ma swój czas; gdy zatem podaje się czas, trzeba również wymienić układ, do którego on się stosuje. Okres sekundy jest inny na ziemi, a inny w pędzącym pociągu. Pomiar długości również zależy od układu, w którym dokonujemy tych pomiarów.

Szczegółowa teoria względności mówiła tylko o ważności praw w stosunku do układów galileuszowych i do układów poruszających się, względem tych ostatnich, ruchem prostoliniowym, jednostajnym i bezobrotowym.

"W przeciwieństwie do tego – mówi Einstein – będziemy przez "ogólną zasadę względności" rozumieć twierdzenie: wszystkie układy odniesienia U, U_1 itd. są, bez względu na ich stan ruchu, równoważne dla opisu praw przyrody (sformułowania ogólnych praw przyrody)."²⁷ Nie ogranicza się ona zatem ani do układów galileuszowych, ani do [układów] będących w stosunku do nich w ruchu jednostajnym.

²⁵ A. Einstein, *O szczególnej (i ogólnej) teorii względności*, Warszawa 1921 Książnica Polska].

²⁶ Ibidem.]

Z teorią względności łączy się przeważnie pojęcie świata czterowymiarowego. "Mistyczny dreszcz przejmują niematematyka, skoro słyszy o «czterech wymiarach»; uczucie, przypominające nieco to, jakie wywołują teatralne widma. A jednak nie ma banalniejszego zdania, jak to, że nasz zwykły świat jest czterowymiarowym czasoprzestrzennym kontinuum.⁶ Znaczy to tylko, że dla opisu jakiegos zdarzenia potrzebne są cztery liczby: trzy wymiary przestrzeni i jeden wymiar czasu. Wszystkie jednak marzenia o innych światach mają swoją podstawę. "Jest możliwe – mówi Einstein – że istnieją inne wszechświaty, ale bez wszelkiego związku z naszym. To znaczy: bez związku, dającego się kiedykolwiek dotrzeć. Choćby obserwacja, rachunek, teoretyczne dociekania miały całą wieczność przed sobą, nigdy nie może z takiego zaświata cokolwiek dostać się do naszej świadomości."⁷ Gdyby istniały istoty dwuwymiarowe, nawet o olbrzymiej inteligencji, nie wyszłyby poza swój świat. "W tym samym położeniu, jak owi mieszkańcy płaszczyzny, znajdujemy się my, bogatsi o jeden wymiar. Jest możliwą rzeczą, a nawet do pewnego stopnia prawdopodobną, że odkryjemy na drodze astronomicznej nowe światy gwiazdozbiorów daleko poza granicami dziedziny dotąd zbadanej. Ale żadne dociekanie nie mogłoby nas kiedykolwiek wyprowadzić poza kontinuum poprzednio ustalone, podobnie jak ów badacz płaskiego świata nie zdołałby dokonać odkrywczego przełomu swej płaszczyzny. Musimy więc zgodzić się na skończoność naszego wszechświata, a pytanie, co jest po tamtej stronie, nie nastrocza sposobności do dalszych rozrządzeń, gdyż nasuwa ono naszej myśli tylko możliwość, z którą nasza nauka nie może sobie wcale dać rady."⁸

Po wielu wiekach nauki człowiek poczuł się uwięziony w świecie.

V. ZIEMIA I WSZECHŚWIAT

Polska Zbrojna w Kulturze (Dodatek niedzielny do Polski Zbrojnej)

t. 1/1937 nr 29 s. 6

Ziemia, ojczyzna człowieka, była od dawna przedmiotem jego refleksji: początkowo nieudolnie, dziecinnie tworzył pierwsze wyobrażenia o ziemi i jej stanowisku we wszechświecie, aż wielokrotnie swój wzrok i spojrzał w przestrzeń świata.

Pod wrażeniem ważności swego istnienia na ziemi umieszczał człowiek swą ojczyznę w środku wszechświata, dając jej miejsce uprzywilejowane. Wyobrażał ją sobie zaś jako płaszczyznę pewnego rodzaju. Jednak "we wszystkich starożytnych pojęciach o budowie wszechświata ziemia odgrywała najważniejszą rolę".

Ważnym krokiem w rozwoju pojęć o ziemi było odkrycie jej kulistości. Głosili ją przede wszystkim pitagorejscy uczeni, dowodów zaś dostarczył Arystoteles. Ten genialny uczyony podał argumenty powtarzane do dzisiaj, a przecież upłynęły od czasów jego życia 22 wieki.

Pitagorejczycy byli również tymi, którzy mówili o obrocie ziemi dookoła osi; zaś na pomysł podwójnego obrotu ziemi wpadł pierwszy Arystarch koło połowy III w. Jednakże zwyciężył pogląd, według którego ziemia jest nieruchomym środkiem wszechświata. Poparł go przede wszystkim Arystoteles, a rozwinął Ptolemeusz (stąd system ptolemejski

⁶ A. Mozkowski, *Existenz*, Bódz 1933 Ludwik Fischer.

⁷ *Ibidem*, I.

czyli geocentryczny). Ten ostatni tłumaczył ruchy planet na niebie przez układy epicyklów; mówił on mianowicie, że planety krążą dookoła ruchomych punktów, które znowu obiegają ziemię. Dzięki autorytetowi Arystotelesa pogląd ten przetrwał średniowiecze, zwłaszcza że ludzie wówczas skłonni byli raczej zajmować się sprawami życia wiecznego niż ziemską ojczyzną ludzkości.

"Wieczorem pamiętnego w dziejach ludzkości dnia 7 stycznia 1610 – pisze Jeans⁹ – Galileo Galilei, profesor matematyki uniwersytetu padewskiego, zasiadł przy własnoręcznie zbudowanym teleskopie do obserwacji nieba." Obserwacje, które owego pamiętnego dnia zapoczątkował, potwierdziły teorię ogłoszoną kilkadziesiąt lat wcześniej (r. 1543) przez Mikołaja Kopernika w dziele pt. *De revolutionibus orbium caelestium*. Dzieło obalało system geocentryczny.

Teoria ta mówiła o słońcu jako o środku układu słonecznego i dowodziła podwójnego ruchu ziemi. System ten, nazwany heliocentrycznym, aczkolwiek zrazu niechętnie przyjmowany, stał się epoką w dziejach ludzkości. Na jego podstawie i pod jego wrażeniem głosił filozof Giordano Bruno nieskończoność świata. "Wydawało mi się rzeczą niegodną dobroci i potęgi Boskiej, by świat miał być skończony, gdyż Bóg mógł być stworzyć nieskończenie wiele światów; dlatego też oświadczyłem, że istnieje nieskończenie wiele światów odrębnych, podobnych do naszej Ziemi." Nigdy jeszcze przedtem człowiek nie został tak nagle zdegradowany; scena, na której od wieków gromada ludzka buduje kulturę, okazała się małym pyłkiem. Ale był to jednocześnie okres triumfu, było to bowiem zwycięstwo rozumu istoty, która zdołała częściowo chociażby wglądać we wszechświat. "Kataklyzmów – mówi Jeans – nie ograniczał się do dziedziny czystej myśli; od tej chwili samo istnienie człowieka pojawiło się w nowym świetle, a cele i aspiracje ludzkie trzeba było poddać ocenie z nowego punktu widzenia."

Od czasów wydania dzieła Kopernika upłynęły cztery wieki; w ciągu tego okresu człowiek dalej badał ziemię. Otrzymano pomiary wielkości ziemi, nieporównanie dokładniejsze od wyników Erostratenesa (III w. przed Chr.) i Posydoniusza (I w. przed Chr.). Przekonano się, że kształt ziemi nie jest kulisty, ponieważ posiada ona na biegunach spłaszczenia. W r. 1852 w Paryżu w Panteonie fizyk, Leon Foucault, dokonał doświadczenia z wahadłem; eksperyment ten dowodził obrotu ziemi naokoło osi. Wahadło długości 67 m znacząco rylcem znaki coraz to w innym miejscu. Zjawisko to znajduje wytlumaczenie w obrotach ziemi.

Człowiek nie poprzestał jednak na obserwacji i badaniu ziemi. Utysiąckrotnionymi oczyma patrzył we wszechświat, odkrywał coraz to nowe ciała niebieskie, i genialnymi umysłami Newtona, Keplera i innych odkrywał prawa dotyczące nie tylko ziemi. Dziś obserwujemy mgławicę oddaloną od nas o 150 milionów lat świetlnych, obserwujemy zatem fakty, które zaszły na długo przed ukazaniem się ludzkości czy nawet życia (życie istnieje na Ziemi – 300 milionów lat, ludzkość istnieje 300.000 lat). Teoria względności stworzyła nawet pojęcie wszechświata, które przeciwstawia się przypisywanej mu nieskończoności.

Wyobraźmy sobie istoty płaskie, dwuwymiarowe, żyjące np. na modelu naszej planety. Istoty te nie mają trzeciego wymiaru. Człowiek dwuwymiarowy podróżując po swoim świecie nie może uciec w nieskończoność, ale wraca na miejsce skąd wyszedł. Jego świat

⁹J. H. Jeans, *Wzrost człowieka*, Warszawa 1932 Mathesis Polska (przyp. JJJ).

jest skończony. Odnieśmy to teraz do przestrzeni. Zdaniem Einsteina przestrzeń zamyka się w sobie, jest ona zatem skończona. Powstaje więc możliwość obliczenia rozmiarów wszechświata. "Według teorii Einsteina, o rozmiarach czyli o rozciągłości istniejącej przestrzeni stanowi ilość materii we wszechświecie. Wychodząc z założenia, że rozmieszczenie gwiazd i mgławic, w zasięgu największych z istniejących teleskopów, jest takie samo, jak i poza nim, Hubble obliczył średnią gęstość przestrzeni. Na tej podstawie postulaty Einsteina pozwalają obliczyć rozmiary wszechświata. Uczeń nazywają go "światem Einsteina". Na promień krzywizny przestrzeni otrzymuje się z obliczeń 84 miliardy lat świetlnych, długość około 600 razy większą od odległości najdalszych z mgławic spiralnych, widzialnych jeszcze przez 100-calowy teleskop."¹³

Inną kosmologię stworzył de Sitter. "Z kosmologii de Sittera i Lemaitre'a wynika w sposób jednoznaczny, że nasz obecny wszechświat rozszerza się; że mgławice oddalają się od siebie oraz od nas, i że widma ich muszą być wobec tego przesunięte ku czerwieni."

Nie wiadomo, jakie będą dalsze dzieje kosmologii de Sittera czy Einsteina; pewne jest jednak, że nauka będzie budować teorie dotyczące całego wszechświata. Jaką drogę musiano przebyć, ile pracy myślowej złożyło się na to, że zamiast nieudolnej wypowiedzi o naszej planecie współczesny uczyony mówi: "Sto tysięcy milionów gwiazd tworzy jedną mgławicę spiralną, sto tysięcy milionów mgławic tworzy jeden wszechświat. Liczby te nie zasługują prawdopodobnie na wielkie zaufanie, ale w każdym razie dają poprawnie wyobrażenie o zachodzących stosunkach."¹⁴

Ponieważ liczby, którymi operuje astronomia, są przeważnie niewyobrażalne, spróbujmy wyobrazić sobie wszechświat w pewnej skali. Będzie to zatem model wszechświata. Podaje go np. Jeans.

Po wielkim zmniejszeniu wszystkich odległości i stosunków, ziemia byłaby pyłkiem niedostrzegalnym w najsilniejszym mikroskopie. Słońce byłoby pyłkiem o średnicy 0,007 m. Najbliższa gwiazda będzie wtedy odległa od nas o 200 m. Układ galaktyczny miałby wielkość Ameryki. Gdybyśmy chcieli przenieść się z naszego układu gwiazdowego do innego, musielibyśmy (ciągle w tej skali) przebyć 50.000 km. "W podobny sposób posuwamy się dalej – rozmieszczając w odstępach po 50.000 km zbiorowiska złożone z miliardów gwiazd, dopóki nie będziemy mieli dwóch milionów owych zbiorowisk. Promień naszego modelu wynosi teraz prawie 7 milionów km; odpowiada to największej głębi osiągalnej w chwili obecnej przy pomocy teleskopów. Możemy sobie wyobrazić, że model rozpościera się jeszcze dalej – chociaż nie wiemy już, jak go budować, ani jak daleko. Wiadomo tylko, że część zbudowana dotychczas jest jedynie drobnym ułamkiem całości wszechświata."¹⁵

¹³ D. Dietz, *Historia wiedzy I*, Warszawa 1936 J. Przeworski].

¹⁴ A. S. Eddington, *Czy wszechświat się rozszerza?* [Warszawa 1936 J. Przeworski].

¹⁵ J. H. Jeans, *Wszczęświat I*, Warszawa 1932 Mathesis Polska].

VI. ŚMIERĆ WSZECHŚWIATA

Polska Zbrojna w Kulturze (dodatek niedzielny do Polskiej Zbrojnej)

r. 1/1937 nr 34 s. 3

Należymy do około dwumiliardowej gromady istot ludzkich zamieszkujących jedną z planet układu słonecznego – ziemię. Wiek tej planety obliczają na dwa miliardy lat. Przed dwoma tysiącami milionów lat odbyła się w teatrze wszechświata katastrofa słońca; z tej katastrofy powstały planety; wtedy również zrodziła się nasza ziemia.

Przez długie wieki człowiek umieszczał ziemię w środku wszechświata, dając jej miejsce uprzywilejowane. Zmuszony własnym rozumem zdezonizował swą ojczyznę, dając jej miejsce daleko skromniejsze. Była to rewolucja myślowa. Stanowisko człowieka w świecie zostało nagle zmienione. Zamiast w środku wszechświata znalazł się na planecie, niezmiernie małej w porównaniu z wyspami gwiazd. W wieku XVI filozof Giordano Bruno pisał: "Będąc człowiekiem, nie jesteś bliższy nieskończoności, niż gdybyś był mrówką; ale też nie jesteś dalszy, niż gdybyś był ciałem niebieskim".

Od czasów Bruna upłynęło przeszło trzy wieki. Nauka zmieniła znowu poglądy na wszechświat. Porzucono przede wszystkim jego nieskończoność. Wprowadzono koncepcję przestrzeni zakrzywionej. Istoty, mieszkające na powierzchni kul, zamieszkiwałyby świat skończony. Podobnie rzecz ma się z przestrzenią trójwymiarową. Podróż w wszechświat zaprowadziły nas w końcu do punktu wyjścia podróży.

Badania nad budową wszechświata zmodyfikowały skromne stanowisko ziemi. Okazało się, że życie nie jest zjawiskiem pospolitym wśród milionów galaktyk. Gdzieś w niezliczonej ilości światów żyją może istoty o inteligencji podobnej do ludzkiej. Jedno wydaje się pewne: w miliardach gwiazd panuje temperatura milionów stopni, planety zaś są stosunkową rzadkością. Katastrofa, która spowodowała narodziny układu słonecznego, nie ma wiele sobie podobnych. Życie zatem jest zjawiskiem rzadkim we wszechświecie. "Jedynie niezmiernie mała część wszechświata może być gruntem odpowiednim dla rozwoju życia" (Jeans).

"W tej olbrzymiej obfitości światów – pisze [Arthur] Eddington (*Nauka na nowych drogach*) – istnieją być może inne jeszcze ciała; bądź są, bądź też były zamieszkiwane przez istoty równie wysoko rozwinięte, jak człowiek; nie sądzimy jednak, by ciała takie były czymś nader pospolitym. Wskazówki, jakimi rozporządzamy dzisiaj, świadczą, jak się wydaje, że doznacie przez jakąś określoną gwiazdę wypadku tego rodzaju, jaki dał początek układowi planetarnemu słońca, jest nadzwyczaj mało prawdopodobne. Wydaje się, że materia skupia się normalnie w wielkie masy o nadzwyczaj wysokiej temperaturze, tworzenie się zaś niewielkich i chłodnych brył, nadających się do zamieszkania, jest wydarzeniem bardzo rzadkim. Naturze zależało widocznie na ewolucji na wielką skalę ognistych światów, na epopei miliardów lat."

Jedną z najbardziej dziwnych koncepcji, jakie stworzył umysł, jest idea «wiecznego powrotu». Zjawiska wszechświata powtarzają się w cyklicznych powrotach bez końca. Wszystkie stany następują na nowo. Gdyby zaryzykować ocenę emocjonalną tej koncepcji, trzeba by rzec, że jest to raczej idea pesymistyczna niż optymistyczna. Ale nauka zna prawo, które wskazuje na koniec epopei. Na horyzoncie tysięcy, tysięcy lat zarysowuje się nieubłagane

śmierć wszechświata. Może jest jednak ona nie więcej pesymistyczna od «wiecznego powrotu» cyklicznej powtarzalności zjawisk, którą głosił [Friedrich] Nietzsche.

Pierwsza zasada termodynamiki, zasada zachowania energii, zapewnia nas, że całkowity zasób energii pozostaje ten sam. Druga zasada nie zaprzecza temu; jest ona jednak mniej optymistyczna. "Niewątpliwie energia jest rzeczą zasadniczą, lecz chodzi o przemianę energii z form bardziej użytecznych na mniej użyteczne – o «spadek» energii" (Jeans). "Energję musimy rozpatrywać nie tylko z punktu widzenia ilości, lecz również jakości. Całkowita ilość jej pozostaje bez zmiany – jest to pierwsza zasada termodynamiki; natomiast jakość jej zmienia się, dążąc przy tym do przemiany w tym samym kierunku."

W związku z tym wprowadzono pojęcie entropii; określa je Eddington jako "miarę stopnia dezorganizacji układu" (*Nauka na nowych drogach*). Tak czy inaczej druga zasada termodynamiki wskazuje na ustawiczne wygasanie życia; zgodnie z obecnym stanem nauki śmierć wszechświata jest pewna.

W wieku XVI filozof Bruno mówił o niezmierniej małości człowieka wobec świata. Wobec idei wszechświata ginącego, chociaż odległej o tysiące lat, trzeba zająć inną postawę; wskazać na potęgę intelektu ludzkiego. Na to właśnie, że dzięki wiekowej pracy odnalazł on ślady śmierci wszechświata.

"Człowiek jest trzecią najsłabszą w przyrodzie, ale to trzecina myśląca. Dla zgniecenia go nie trzeba, aby się cały świat zbroił. Niewiele mgły, kropla wody starczy, by go zabić. Lecz niechby był zgnieciony przez wszechświat cały, to jeszcze byłby czymś szlachetniejszym od tego, co go zabija; gdyż on wie, że umiera i zna przewagę, jaką wszechświat ma nad nim. A świat nie wie o tym nic. Cała tedy godność nasza leży w myśli" (Pascal).

ŻYCIE LUDZKIE

I. POTRÓJNE ŻYCIE

Prosto z mostu t. 3/1937 nr 33 s. 4;

wyd. zm.: *Neoku* / *Sztuka* t. 11-12/1945 nr 2-3 s. 8-11

Legenda o [Parkach]¹ jest smutna; nie dlatego, że jedna z nich przetrnie nić. [Śmierć przedstawiona w tak lapidarnym skrócie nie ma tragicznej twarzy; jest to melancholijny akord molowy, zbyt piękny, aby szukać dla niego rzeczywistego sensu.]² Smutne jest to, że z tysiąca możliwych nici te właśnie zostały wybrane; wszystkie inne stracone są bezpowrotnie.

Dziecko w kołysce może przeżyć swoje życie w tysiąc sposobów; może być wodzem, krawcem, geniuszem, albo genialnym krawcem; jego przyszłość jest jeszcze pustynią, którą może zaludniło [tylko]³ nieśmiałe pragnienie matki. [Ma tysiąc żywotów, bo ma tysiąc możliwych żywotów.]⁴ Każdy rok zmniejsza jednak zakres możliwości; na krańcach pustyni powstają nieprzebyte mury, zdeterminowane charakterem, rozwojem intelektualnym, wzniesione ręką samego człowieka czy kataklizmem momentu historycznego. Ze wszystkich dróg tylko jedna zostaje wybrana; dobra czy zła, przewidywana czy niespodziewana, ale będzie to tylko jedna z tysiąca możliwych. Każdy moment może być przeżyty tylko raz i w jeden sposób.

"I te chwile – myślę sobie – mijają, zapadają w wieczność; chwile jedyne; ruchy i gesty niepowrotne; stosunki nieodwołalne; dni, godziny i minuty nie cofnięte; na wieki. Któż zliczy te wszystkie rzeczy, których nie widziałem nigdy i których nigdy nie ujrzę; te dźwięki, których nie słyszałem i których nie usłyszę nigdy; dzieje, których nie poznałem i o których nie dowiem się nigdy; namiętności, których nie doświadczyłem i których nie doświadczę nigdy; zagadki, których nie pojąłem i których nie rozważę nigdy!

[Ileż to żywotów straconych dla jednego człowieka! Ile kształtów, ile widoków straconych dla jednego człowieka! Ileż możliwości, którym nigdy nie będzie sążone oblec się w ciała; ile dążeń, które nigdy nie staną się potęgami! Ile spotkań i rozłączeń, które ani razu się nie zdarzą!]⁵ (Papini).

Istnieje pewna inadekwacja pragnień i możliwości ich spełnienia. [Niewielkiej wyobraźni trzeba, aby przekroczyć ostatni kraniec realnego świata; najmniejsza tysiadcę światów zawiera; a przecież jest to miejsce narodzin pragnień. Tam pragnienia biorą początek i tam poją się wodami "trzech rzek ognistych" – "pożądliwością ciała, pożądliwością duszy

¹ W wydaniu powojennym: "Przędkach życia" [przyp. JJJ].

² Ustęp dodany w wydaniu powojennym [przyp. JJJ].

³ W wydaniu powojennym opuszczone [przyp. JJJ].

⁴ W wydaniu powojennym dodane [przyp. JJJ].

⁵ W wydaniu powojennym opuszczone [przyp. JJJ].

i pycią żywota⁸ i żadna realność ich nie zaspokoi: "Oko nie nasyci się widzeniem, a ucho nie napelni się słyszeniem" – zawodzi Eklezjasta.⁹

Jedne [z pragnień]¹⁰ rzucone w świat odbijają się od granic zdeterminowanych momentem historycznym, psychiką człowieka, i zacieśniają obraz rzeczywistości. Inne w chwili narodzin otrzymują pierwiastek zagłady: są wewnętrznie sprzeczne. Niewiele z nich zmaterializuje się czynem, wejdzie w nowy świat realności. [Ale coś z nich pozostanie – jedynie ich realizacja, którą tylko pamięć łączy z pragnieniem. Co ma wspólnego urzeczywistnione *dzisiaj* z tęsknotą dnia wczorajszego? Zawstydzą nas nieudolnością. W dialogu księcia d'Alençon z Elżbietą Angielską (z de Fontenelle'a) słyszymy takie zdanie: "Prawdziwym jednak tajemniczym powodem mego postępowania było doświadczenie, że najmiłą rzeczą jest układać projekty, czynić przygotowania, a nie prowadzić niczego do skutku. To, czego pragnie się najgoręcej, traci wartość, gdy jest osiągnięte; żadna rzecz nie przechodzi ze sfery wyobraźni w sferę rzeczywistości bez straty."¹¹

[Pragnienia nieurzeczywistnione wiodą]¹² niepewny żywot trwożliwych chęci, niedomówionych tęsknot, westchnień wiecznie młodocianych, aż zginą w ciemnych kanałach marzeń, tworząc złudną dekorację rzeczywistości. Z ciemnych wód kanału powstają opary, ukazujące światy, które mogą być stworzone, a które czynią ludzi nieszczęśliwymi bohaterami. Marzycieli zaś należy szukać wśród ludzi poniżej lat stu; zdaniem Adlera, wielu dorosłych mogłoby zacząć swoje marzenia od słów "Gdy kiedyś dorosnę ...".

[Twory wyobraźni, pozostawione poza realnością, nie mają jednakże życia idei platońskich: nie są wieczne ani niezmienne. Nie tylko to, co należy do świata przekształca się; wystarczy, aby było częścią życia, a musi się zmienić.]¹³ Marzenia, karmione tęsknotą, mają swoją młodość, starość i śmierć; umarłe, siłą inercji, wracają niekiedy, a odpychane z niechęcią, pozostawiają osad zniechęcenia. Na ich miejsce powstają nowe obrazy. [Jakżeż w dół wyleżą się ramiona, jak czujnie chwytają po omacku ręce, aż rozczarowane z niczym cofną się, albo nowe zapalą światło i nowe życie z niczego utworzą¹⁴ (Hozapfel, *Wszechideał*).]¹⁵

Marzenie jest często wyrazem smutku; jakaś wartość nie została zrealizowana; jakaś chęć zawisła ponad realnością; idea sprawiedliwości nad [światem, w którym]¹⁶ Sokrates wypił cykutę. Ale marzenie nie jest aktem krańcowego pesymizmu; ten nie zna urojeń.

"Smutek i pesymizm – mówi Chesterton w studium o Dickensie – poniekąd się wykluczają. Wszak smutek wypływa z przywiązywania wartości do rzeczy, zaś pesymizm z zaprzeczenia ich wartości." Smutek jest manifestacją pogwałcenia zaufania w realizację wartości; jest optymizmem rozczarowanym. Powstają z niego marzenia, ponieważ istnieje coś, czego warto pragnąć i za czym warto tęsknić. Pesymizm krańcowy nie manifestuje się smutkiem; niczego nie oczekuje, nie dla niego nie ma wartości; nie zna marzeń, ponieważ nie ma przedmiotu, za którym warto by tęsknić. Dlatego *Podróż do kresu nocy* jest powieścią więcej niż smutną [; jest powieścią o ludziach bez marzeń]¹⁷.

⁸ Ustęp dodany w wydaniu powojennym [przyp. JJJ].

⁹ *Bidem* [przyp. JJJ].

¹⁰ *Bidem* [przyp. JJJ].

¹¹ W wydaniu powojennym: "Pozostałe będą wiodb" [przyp. JJJ].

¹² Ustęp dodany w wydaniu powojennym [przyp. JJJ].

¹³ W wydaniu powojennym opuszczono [przyp. JJJ].

¹⁴ W wydaniu powojennym: "Atenami, w których" [przyp. JJJ].

¹⁵ W wydaniu powojennym: "żyją w niej ludzie bez marzeń" [przyp. JJJ].

W pewnych jednak, nielicznych momentach, rzeczywistość jest łaskawa; przychodzi dzień i niesie wielki ból albo wielką radość, zwycięstwo albo klęskę. Chwila taka łamie wszystkie tany delikatnych zwątpień i prowizorycznych mniemań; porywa i niesie. [Ukazuje ona wtedy jakości metafizyczne. Ich objawienie jest tajemną tęsknotą naszego życia; oczekujemy ich jak tego, co nadaje życiu wartość. Pojawiają się w różnej postaci: świętości, tragiczności.]¹⁴

Mądra królowa Szecherezada, ratując się od śmierci z rozkazu własnego męża, opowiadała mu legendy. Wiedziała pewnie, że zastąpi tysiącem scen jedną rzeczywistą scenę jej śmierci. Znużony król patrzył na walkę i upadek ludzi, i te sytuacje z innego świata zwyciężyły zbrodnicze pragnienie widoku śmierci żony; królowa ocalała.

Opowieść o mądrej królowej mówi o potędze świata utworu literackiego; [wgląd w tę nową rzeczywistość odsłania jakości metafizyczne. Ale jakości te nie realizują się;]¹⁵ pożar Rzymu w *Quo vadis* nie zniszczy ani jednej kartki egzemplarza, a jednak tysiące ludzi oglądało – jak Neron – płonące miasto.

[Historia kultury uczy, że nie zawsze chciano patrzeć na uporczywe poszukiwania dra Fausta, obserwować wędrówki Dantego, albo śledzić upadek rodziny Boodenbruck[ów]. Podziwiano chętniej romantyczne przygody awanturników, jak dzisiaj obserwuje się pełne tajemniczości sceny powieści Wallace'a.]¹⁶

Jedną z niewątpliwych zalet książki jest to, że można ją zamknąć i odłożyć; można przerwać sytuację zbyt silną. Czytelnik panuje nad światem powieści. [Nie zraża to jednak ludzi, którym nie]¹⁷ wystarczą sytuacje powieści. Historia Don Kichota nie zmieniła się; zmieniły się tylko przedmioty tęsknot. Dzięki tym, którzy mieli dość siły, aby połączyć czynem dwa światy, mają światy nie ma białych plam. Inni powracają do rzeczywistości, w której żyje obok kapitana Granta, Reskołnów i [Hamlet].

[Podobno]¹⁸ na niskich stopniach kultury marzeniom sennym przypisywano równą realność jak rzeczywistości życia na jawie; człowiek istniał wtedy w dwóch światach: nocy i dnia. Dzisiaj marzenia senna straciły swój urok, stały się widziadłami przynoszącymi wieści z nieznanego kraju pragnień człowieka pierwotnego.

Ponad realnością pozostały dwa inne światy; [świat] marzenia i [świat]¹⁹ literatury. Człowiek pierwotny istniał życiem podwójnym; człowiek współczesny [istnieje rytmem]²⁰ potrójnym.

¹⁴ Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, s. 300-301.

¹⁵ W wydaniu powojennym: "Jednakże nawet najbardziej żywe życie nie składa się z chwil; potrzebne są inne światy, mniej niebezpieczne?" [przyp. III].

¹⁶ W wydaniu powojennym: "Jest tam piękno bez nieustępliwości realnego istnienia. Wypadki nie realizują się" [przyp. III].

¹⁷ W wydaniu powojennym opuszczone [przyp. III].

¹⁸ W wydaniu powojennym: "Jednakże nie wszystkim" [przyp. III].

¹⁹ W wydaniu powojennym: "Lady Macbeth" [przyp. III].

²⁰ W wydaniu powojennym opuszczone [przyp. III].

²¹ *Biżut* [przyp. III].

²² W wydaniu powojennym: "– życiem" [przyp. III].

II. O POWAGĘ ŻYCIA

Narod i Państwo r. 3/1938 nr 9-10 s. 3-4

Powaga życia ma swe źródło w życiu wewnętrznym jednostki; jest ona przede wszystkim sprawą jej działania. W życiu otoczonym atmosferą powagi każdy czyn jest wynikiem intencji przemyślanej, zrodzonej z walki wewnętrznej; każdy zamiar czynnego zachowania się liczy się z tym, że działanie powinno być w harmonii z przekonaniem jednostki; stąd prometeizm codzienności, stąd gotowość do poświęceń, patos i dostojność wyboru. "Przy wyborze nie chodzi tak dalece o to, aby odpowiednio wybrać, lecz o energię, o powagę, o patos wybierania. Tu bowiem objawia się osobowość w swojej wewnętrznej nieskończoności, a przez to znowu konsoliduje się. Jeżeli człowiek wybierze nawet fałszywie, odkryje wkrótce na mocy energii, z którą wybrał, że nie wybrał odpowiednio" ([...] Kierkegaard, *Wybór pism*).

Potrzeba na to sły przekonañ. Nie takiej, jakiej daje pogląd gdzieś zasłyszany, ale energii prawdy wywalczonej własnym, serdecznym trudem. Taka to siła pozwoliła Sokratesowi umierać spokojnie.

Potrzeba na to również hierarchii wartości, podporządkowania celów i umiejętności rezygancji z jednego dla drugich: życie przestaje być przygodą; staje się natomiast sprawą ustawicznej czujności i ciągłego budowania.

Towarzyszy temu zrozumienie konieczności działania. Każde bowiem zachowanie się wobec spotkanej sytuacji wpływa w określony sposób na tę sytuację. W pewnym sensie nie ma wówczas postawy biernoj.

Poglądem zaś nazywa się wtedy przekonanie, które każdej chwili może zmanifestować się czynem. Nie ma wówczas przepaści pomiędzy poglądem a działaniem; drugie jest wypływem pierwszego. Nie ma więc miejsca na patos takich uniesień, na zabawę w słowa, za którymi kryje się człowiek słaby. "Otóż o przedmiocie prawd moralnych cokolwiek kto sławi, cokolwiek podaje, obowiązany jest realizować i prędzej czy później będzie musiał doświadczyć tego na sobie, aby pokazało się, czy miał wolę i siłę w czyn to wprowadzić."¹²

Nie pielęgnuje się wtedy szumnych programów, skazanych na zagładę w chwili powstawania; hasło zaś jest skrótem, nie frazesem, służącym do sugerowania nastrojów, których potrzeba jest wynikiem taktyki.

Jakże daleko jest życie współczesne od owej potęgi. Ciągłe oczekiwanie zmian, których rozmiarów ani źródeł zrozumieć i określić niepodobna, nadaje życiu gorączkowość, brak poczucia spokoju, nastawia jednostkę na postawę obronną. Działanie przestało być wyrazem przekonañ społeczno-czynnych; pomiędzy poglądami a czynem stanęła konieczność życia; ona to zdetroniżowała czynne zachowanie się i stworzyła styl życia wyznaczony nie w skutku przemyślenia, lecz przez biotechnikę. Celem tej biotechniki jest wskazanie środków, za pomocą których jednostka w aktualnej sytuacji znajdzie dla siebie pozycję najlepszą, w sensie najbezpieczniejszej czy najwygodniejszej. Nie chodzi o to, aby drogi, które do tego prowadzą, były w harmonii z przekonaniami. Przekonania bowiem są związane z takimi wartościami, które wydają się pozorne i złudne wobec jednej, naczelnej potrzeby –

¹² Adam Mickiewicz, *Literatura słowiańska (wykłady)*; z wypisów [Bogdana] Suchodolskiego, *Identyfikatory i prądy społeczne*.

życia. Jakże liczyć się z interesem społeczeństwa, wobec konieczności zabezpieczenia sobie pozycji. Postępowanie przeciwne nie szłoby «z duchem czasu», miałyby cechy donkiszoterii śmiesznej i zupełnie bezużytecznej; stąd pogarda wszelkiej cnoty jako rzeczywistej determinanty działania.

Poglądy zaś, oderwane od celowego ujęcia, w rzeczywistości straciły swą energię, przestały być wiarą zdobytą indywidualnym doświadczeniem; starczyły się przekonaniową, obowiązującą głoszącego je tak długo, jak długo trwa rozmowa kawiarniana, lub brzmiecho sugestywnej mowy wiecu publicznego. Stały się funkcją przypadku. Dla półgodzicznej harmonii podczas przygodnej rozmowy człowiek współczesny często zaprzecza temu, co mówił przed godziną w innej, nieraz burzliwej dyskusji. Sprawy społeczne i etyczne pasjonują jeszcze wielu, ale bardzo niewiele czuje pełnię odpowiedzialności za wypowiedziane słowa. Mówi się o kwestiach przekonani tak, jakby się mówiło o sprawach ciekawych niewątpliwie, ale bez decydującego znaczenia dla czynów jednostki. Czyni bowiem wyznaczone są koniecznością utrzymania się przy życiu, osiągnięcia rezultatów, słowem tym, co określiliśmy wyżej mianem biotechniki. Nie szanując słów, człowiek współczesny wstrzymuje się często od działania w sprawach społecznych czy etycznych. Ale postawa wstrzymującego się jest tylko pozornie bierna; przeważnie jest ona wsteczna, zwłaszcza w sprawach dotyczących bezpośrednich potrzeb społeczeństwa.

Jedyna droga poprawy – to powrót do powagi życia i poszanowania słowa, płynącego z powagi myśli i patosu odpowiedzialności. Trzeba wiązać przekonania z działaniem i wymagać tego powiązania. Musi nastąpić powrót człowieka, którego działanie jest wykładnikiem przeżytej prawdy: jednostki z wyraźnym obliczem duchowym, rozumiejącej rzeczywistą powagę życia.

III. O ZAUFANIE DO CZŁOWIEKA

Naród i Państwo r. 3/1938 nr 15-16 s. 4-6

Filozoficzne zalecenie "Poznaj samego siebie" nie znalazło uznania u [...] France'a, który ubrał swoją nieufność w pełną wybuchu wypowiedź: "Wielkim głupstwem jest owo "Poznaj samego siebie" filozofii greckiej. Nigdy nie poznamy ani siebie, ani innych; w tym cała rzecz! Mniej niemożliwym jest stworzyć świat – niż go zrozumieć." W tej tak ostrej ocenie filozoficznego nakazu więcej jest jednak rozczarowania i zniechęcenia po nieudanych własnych wyprawach, niż poważnego i obiektywnego sądu o możliwości osiągnięcia wyznaczonego celu. Mniej subiektywna refleksja nie doprowadziłaby do tak krańcowej nieufności w możliwość wypełnienia zadania; niezależnie zaś od tego nie nazwałaby wskazanej drogi – głupstwem. Ani własna porażka, ani niepowodzenia poprzedników nie są dostatecznym dowodem, że cel jest nieosiągalny; mówią tylko, że dotąd nie udało się dotrzeć do krańca. Nieudane wyprawy mogą zachwiać wiarę w możliwość wypełnienia zadania; nasunąć przypuszczenie, że przedsięwzięcie było już w nieznanym momencie startu zupełnie chimeryczne; nie zniszczą jednak wiary w potrzebę takiego zadania; samo bowiem dążenie do zupełnej wiedzy, chociażby ciągle okazywało się bardzo powolnym posuwaniem, albo nawet błędzeniem w pewnych momentach, ma wartość i jest gwarancją potrzeby nakazu poznania człowieka. Nie ma obawy, że w pewnej chwili zabraknie poszuki-

waczy, ani że nie będzie takich, którzy po raz niezliczony uwierzą w możliwość osiągnięcia celu podróży.

W *Rozmowach umarłych* Fontenelle'a znajdujemy taki urywek rozmowy między dwoma mieszkańcami świata umarłych – Kartezjuszem i Dymitrem Samozwańcem.

Dymitr Samozwańce: "Widocznie prawda nie jest dla nas przeznaczona. Zobaczysz, że wreszcie nikt nie będzie się o nią troszczył. Ludzie tracą odwagę i dobrze zrobią."

Kartezjusz: "Zaręczam ci, że twoja przepowiednia jest mylna. Ludzie mają niezmierną odwagę w sprawach, na które się raz uwezmą. Każdy myśli, że to, czego nie osiągnęli inni, on osiągnie. Za dwadzieścia cztery tysiące lat pojawiają się filozofowie, którzy będą utrzymywali, że niweczą wszystkie błędy, panujące od trzydziestu tysięcy lat, i znajdują się ludzie, którzy uwierzą, że dopiero teraz oczy zaczynają się im otwierać."

Wiele wypraw w nieznaną kraj psychiki miało zbadać źródła czynów człowieka. Nieznajomość badanego terenu, niepewność nawet co do jego zasięgu, skomplikowanie dróg, które uchodzą za rzeczywistość jako działanie, wszystko to sprawiło, że wyniki jednej wyprawy nie zgadzają się z wynikami innych. Każda z nich głosi mniej lub więcej pewnie prawdziwość swych zdobyczy, zachwalając przy tym swój sposób prowadzenia poszukiwań. Niekiedy zaś sami podróżnicy, jeszcze przed wyruszeniem w drogę, nastawieni są na oglądanie podczas ekspedycji odkrywczej tylko pewnych określonych przedmiotów. W rezultacie nie widzą – często nie chcą widzieć – innych, tylko te, które są im wygodne. I tak Hobbes udowadniał konieczność władzy monarchalnej, opierając się na twierdzeniu, że postępowanie człowieka jest z natury egoistyczne. Jedynym dobrem jest dla człowieka jego własne dobro.

Łatwo można sobie wyobrazić, że życie ludzkie w tym stanie podobne byłoby do życia zwierzyńca i to dość jednolitego, bo złożonego tylko z wilków. Dopiero państwo, na czele z monarchią, ingerowało w sprawy współżycia; ustanowiło normy dobrego i złego. Też główna potrzeba była więc dla uzasadnienia polityki rojalistycznej.

Nie jest bez znaczenia, że filozof tak krytyczny i ostrożny, jak Hume, przeciwstawił się poglądom Hobbesa i to bardzo kradcowo: pierwotną determinanta działania jest przede wszystkim uczucie sympatii dla drugiego; potem dopiero następuje zainteresowanie się sobą.

Dość trudnym – jeżeli nie awanturniczym – byłoby zadanie stwierdzenia, czy człowiek współczesny istotnie jest zawsze dla drugiego wilkiem; że jest nim często, w to nie należy wątpić; zbyt widoczna jest ta "wilkowatość". Czy jednak jest on zawsze wilkiem i czy tylko od niego zależy to, że w wielu wypadkach jego działanie zasługuje na taką ocenę? W to należy, jak się zdaje, wątpić, choć żyjemy w okresie, w którym dość powszechnie uważa się tzw. "bliźniego" przede wszystkim za wilka. Pomosty między ludźmi zostały zerwane; naprzeciw stoją ludzie patrzący, a jednak nie widzący siebie właściwie. Jeden od drugiego nie oczekuje jakiegos chociażby drobnego aktu spontanicznej życzliwości; przygotowuje się raczej do niespodziewanego ataku albo przemyślanej zasadzki. Każdy napotkany – to przede wszystkim ten, który jakoś chce zaszkodzić współbliźnim.

Nie umie on nawet zainteresować się nimi poważnie. Można by przytoczyć i zastosować tutaj urywek *Podróży do kresu nocy* Céline'a.

"Nie ma co siebie lubić; ludzie nie mają sobie nic do powiedzenia; mówią ze sobą tylko, każdy o swych strapieniach, to jasne. Każdy dla siebie; świat dla wszystkich. Próbuja złożyć swe strapienia na cudze barki w chwilach miłości, ale to się nie udaje; darcinnie

się wysilają, zachowują w całości swe strapienie, i zaczynają na nowo, próbują jeszcze raz je ulokować." Ten obraz świata powieści wielu uznałoby za przedstawienie rzeczywistości współczesnej.

Ta ujemna ocena człowieka opiera się najczęściej na jednym z dwóch przekonań. Jedno, krańcowo pesymistyczne, że człowiek z natury swej nie może postępować inaczej, jak tylko antymoralnie; drugie, że ludzie mogą działać moralnie; w obecnym jednak momencie, dla różnych względów, postępują inaczej.

Ten pierwszy pogląd ujawnia się np. w hedonizmie psychologicznym, głoszącym, że człowiek nie może mieć innego celu swego postępowania poza własną przyjemnością. Może on również czerpać argumenty z poglądów, według których działanie jest kierowane przez przemożne popędy, takie jak np. *libido* freudyzmu.

Słusznym wydaje się przytoczenie znanej krytyki hedonizmu, raz już przez nas omawianej, zawartej w artykule zmarłego niedawno [...] [prof.] Twardowskiego pt. "Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie". [...] ²⁴

Nie są również przekonujące argumenty brane z freudyzmu. Tak np. Steckel zwraca uwagę, że *ja* kulturalne jest silniejsze od nieświadomych poglądów, czego najlepszym dowodem jest fakt możliwości wyparcia tych poglądów.²⁵

Czy prawdą jest jednak, że chociaż człowiek może postępować moralnie, może podporządkować postępowanie uznanym przez siebie nakazom etycznym, to jednak w obecnym momencie postępuje przeważnie antymoralnie? I znowu odpowiedź, oparta na obserwacji i refleksji, musi wypaść – nie. To, że człowiek nie okazuje się moralnym, że nie rozwija swych uczuć etycznych, jest spowodowane w dużej mierze właśnie przez nieufność do człowieka.

Aby człowiek stał się bohaterem, potrzeba zasadniczo dwóch czynników: jeden z nich jest wewnątrz niego, drugi w świecie zewnętrznym. Trzeba mianowicie, aby chciał nim zostać; po drugie, żeby miał możliwość nim zostać. Ten warunek drugi jest równie nieodzowny – jak pierwszy. Nikt nie okaże się zdolnym do poświęceń, jeśli nie będzie miał sposobności poświęcenia. Najbardziej uczynny człowiek nikomu nic nie zrobi, jeżeli nie spotka sytuacji, w której potrzeba będzie jego pomocy. Jednostka najbardziej zdolna do przyjaźni, nigdy nie okaże się dobrym towarzyszem, jeżeli nikt jej nie pozwoli tego zrobić. Jakże możemy oczekiwać, że ludzie okażą się olbrzymami, jeżeli nieufnie tworzymy warunki dla karłów. Nieufność tworzy tamę rozwoju moralnego ludzi; zmusza ludzi do postępowania miernego, obojętnego moralnie. Aby przekonać się o wierności kogoś, trzeba dać mu raz sposobność zdrady; nie powinniśmy się tego obawiać. Niech dokona się w nim raz wysiłek wyboru pomiędzy rzeczą małą i wielką; da mu to sposobność rozwoju moralnego. Trzeba od ludzi wymagać wiele, stawiać żądania wygórowane; okazywać, że oczekuje się od nich raczej rzeczy dobrej niż złej; że wierzy się w ich siłę moralną. Należy wymagać od ludzi przyjaźni, czynności i tak dostrajać sytuacje, aby mogli tę przyjaźń okazać. Będzie to wyrazem poważnej oceny ich życia, dowodem zaufania do człowieka.

W książce *Teoria psychoanalizy Freuda* zwraca de la Vaissiere uwagę na fakt wpływu teorii psychologicznych na psychikę, która jest ich przedmiotem. Teorie takie mogą zmie-

²⁴Por. tekst "Kazimierz Twardowski", w tomie *Złoty wiek polskiego*, s. 153-154. Za pomocą "[...]" oznaczony został urywek (słów "Celem arytmu jest" do słów "poświęcenie pomocy"), powtórzony z tamtego tekstu, a tu opuszczony (przyp. JHL).

²⁵Dr K. Instanierz Goleńka, "Psychoanaliza Steckla", *Nowiny Psychiatryczne*, r. 1936, z. 3-4.

nić psychikę, przez co stają się one nie odzwierciedleniem rzeczywistości, ale jej czynnikami konstrukcyjnymi. Można to również odnieść do sprawy omawianej. Nie wiemy, do jakiego stopnia może zmienić psychikę bezwzględne uznanie jakiegoś poglądu psychologicznego; wydaje się, że może przekształcić ją w stopniu dość znacznym. Nie należy zatem głośić nieuzasadnionego sądu, że człowiek współczesny nie może postępować moralnie. Więcej słusznym, bo *społecznie wartościowym*, jest propagowanie wiary w człowieka.

Być może, prawdopodobnie nawet, nosimy w sobie całe piekło. Obiektywne rozważenie sprawy okaże jednak na pewno, że nie tylko piekło. Zaś zaufanie do człowieka pozwala uzewnętrznić się temu czynnikowi lepszemu, który sprawia, że nie można człowieka oceniać tak pesymistycznie i surowo, jak gdyby nosił w sobie tylko te cechy, które w pojęciach ludzi wiążą się z miejscem potępienia.

IV. [ODWAGA SZCZĘŚCIA]

"Pierścień Polikratesa".

Nasza i Sztuka t. 11-12/1945 nr 2-3 s. 11-15

Cokolwiek można by rzec o Polikratesie, jedno jest pewne, że zabrakło mu odwagi szczęścia. Lękał się być zbyt szczęśliwy i stworzył precedens pomocy ziemu losowi przeciw samemu sobie. Uwierzył, że nieszczęście musi nadejść, więc chciał je sobie wybrać; wiele przez to zyskiwał; wiedział, kiedy go spotka i w jakiej formie. Próbował ograniczyć swoje szczęście, aby być pewnym tego, co pozostało.

Wśród ustawicznych powodzeń, z których wiele opartych było na śmierci wrogów – bliskich i dalekich, rzekomych i prawdziwych (jednego brata zamordował, drugiego wypędził), pewnego dnia serce króla ścisnęła trwoga. Jak opowiada Herodot, otrzymał list od swego przyjaciela, króla Egiptu – Amazisa. Król ten nie myślał po królewsku. Ostrzega Polikratesa przed zbyt wielkim szczęściem. "Nie podoba mi się – pisze – twoje wielkie szczęście, wiem bowiem jak zawistni są bogowie." On pragnąłby szczęścia tylko częściowego. Radzi Polikratesowi bronić się przed nadmiernym powodzeniem. Należy pomóc losowi i samemu sobie zaordynować lek: spowodować przykrość. Jeżeli to będzie strata, to powinna być poważna, aby można było żałować utraconej rzeczy. Gdy Polikrates to przeczytał, wnet pojął, że Amazis mu dobrze radzi. Wyjeżdża na morze i wyrzuca ulubiony pierścień. Strata była tak duża, że gdy wrócił do domu, odczuł ją boleśnie.

Jednak po kilku dniach nastąpiła rzecz niepokojąca. Przypadek – czy może przemyślnie bóstwo – sprawiają, że pewten rybak złowił wielką rybę. Oddał ją na dwór królewski i tam po rozcięciu znaleziono zgubiony klejnot. Polikrates widzi w tym wyraźną wolę bogów i posyła list do Amazisa. Lecz ten "poznał, że nie jest możliwe, aby jeden człowiek uratował drugiego od tego, co go czeka". Dojrzał w tym zdarzeniu poselstwo przysięgłego nieszczęścia. Zrywa przyjazne stosunki i odsuwa się od człowieka, którego bogowie pokarali zbyt wielkim szczęściem. Polikrates zaś ginie z ręki zdrajcy.

Herodot przemikrza przeżycia Polikratesa po ostrzeżeniu przyjaciela. Był to prawdopodobnie moment, w którym w ciemnościach trwogi umarło szczęście – a narodziła się wiedza o nim. Król stał się bogatszy o wiedzę o szczęściu, które było – lecz i o nieszczęściu, które może być. Duział upajającego uczucia świadomości szczęścia – ale poznał, że

je może utracić. Ustokrotniony lękiem wzrok dostrzegł poza szczęśliwym łodem wyspy zdrady, nędzy i plejadę innych, a wyobraźnia usiłowała przewidzieć i ucieleśnić groźbę losu. Zdrada? Śmierć? A może co innego? Tak. To był tragiczny moment, a Polikrates bronił się bardzo dziecinnie.

Jakże inaczej postąpiłby bohater bajki. Przede wszystkim jego szczęście nie byłoby moralnie złe; ale w tym wypadku pomińmy to. Nie cofnąłby się przed największym upojeniem, ani nie pomógłby losowi w przygotowywaniu klęski dla samego siebie. Kiedy dobra wróżka pozwala wypowiedzieć trzy prośby, który z mieczkańców świata Andersena nie zechce najpiękniejszego zamku lecz tylko trochę ładnego? Superlatywy są tutaj naturalne, a wzrok nie dostrzega pułapu rzeczywistości. Poza tym światem nie często spotka się pragnienie ze słowem "na".

Paradoksalnie i po Nietzscheańsku brzmi zdanie: trzeba dużo odwagi i jeszcze więcej siły, aby znieść szczęście; bodajże nawet więcej niż dla nieszczęścia. Odwaga, o którą tu chodzi, nie jest gotowością ryzyka czy straty czegoś wielkiego i określonego. Początkiem jej jest wiara w możliwość szczęścia. Należy usunąć z umysłu przekonania, które by temu przeszkadzały, bez względu na to, czy będą to "złudzenia rynku" czy "złudzenia jaskini". Chodzi o brak służalczej gotowości do niepowodzeń. Druga część jest równie trudna; trzeba być szczęśliwym bez świadomości szczęścia – zapomnieć o nim.

Teoria Azaisa – o ile tak nazwać ten dziewiętnastowieczny pomysł – ma niewątpliwe zalety estetyczne: przedstawia życie jako strukturę prostą, jasną i symetryczną. Dychotomią ma dla umysłu szczególny urok: dobro i zło, światło i ciemność, wolność i niewola. Azais dzieli życie dychotomicznie i zgodnie z symetrią: tyle lat powodzeń, ile klęsk. Wykluczają się oczywiście możliwość żywotów, w których można powiedzieć: "Oby się godziło wieść spór człowiekowi z Bogiem, i jako synowi człowieczemu z bliźnim swoim! Bo lata zamierzone nadchodzą, a ścieżka, którą się nie wróćę, już idę." Wypadek, w którym w późnej starości dostrzega się zaledwie dni szczęśliwe, byłby prognostykiem wybitnej długowieczności. Priam po wszystkich przygodach żyłby "długo i szczęśliwie".

Otóż «matematyka» jest w tym prostym pomysle rzeczą najbardziej pociągającą, a zarazem najbardziej wątpliwą. Gdyby obliczyć szczęśliwe i nieszczęśliwe lata milionowego miasta, to prawdopodobnie okresy błogości równałyby się ciemnym chwilom. Podobnie byłoby w niektórych wypadkach, gdyby można dożyć wieku, przy którym Abraham, byłby chłopcem. Niżej stu lat sprawa się wikła; przy czym w całym obliczeniu nie bierze się pod uwagę "władzy nad wyobraźnią". [...] [Nie bierze się pod uwagę tego, że] jeszcze nad ziemią zaczyna się wolność człowieka, która umożliwia przekręcenie monety; nie zawsze to prawda i w różnym stopniu. W decydującej chwili jesteśmy w stanie nie pochylić się za ruchem wiatru, ale przeciw niemu. Nieszczęście to stop świata i duszy w różnych proporcjach; rzadko tylko cegła z dachu.

Kto byłby przekonany o słuszności myśli Azaisa i siedł za nią, w praktyce popełniałby poważny błąd. Jeżeli los stara się nas obdzielić równą ilością dobrych i złych chwil, to czyni to bez naszej zgody i będzie to robił, choćbyśmy protestowali całą duszą. Nie warto oburzać się, że tlen z żelazem daje tlenek żelaza; jest to fakt, z którym trzeba się liczyć, unikając rdzy. Jeżeli rzeczywistość daje nam niezmiennie równą ilość dobra i złych lat, pozostaje nam wówczas jak najlepsze wykorzystanie przyjemnych momentów, o ile to nie burzy porządku moralnego. W teatrze zbrodniarz, zbyt pobłażliwie osądzony przez spr-

wiedliwość społeczną, sam wymierza sobie karę; ale chodzi tam o porządek moralny, w którym panuje zależne od woli słowo "powinien". Prawa natury dzieją się bez naszej woli.

Nawoływanie do umiarkowania w szczęściu, ponieważ czekają nas czarne godziny, nie ma sensu. Nie można bronić tej normy, wskazując na to, że tym więcej odczuwa się nieszczęście, im silniej przygarbno się do serca dobrą chwilę. Nic wynika z tego żadna czujna gotowość przyjmowania ciosów. W istocie nie ma różnicy między prostym i pełnym przyjmowaniem szczęścia a przeciwstawieniem się nieszczęściu. Jest to ten sam rodzaj związku duszy z losem.

Odwaga szczęścia musi walczyć z wszelkim wyrzeczeniem się, które nie jest konieczne moralnie. Wyrzeczenie się nie prowadzi do niego. W świecie *Rozmyślań* Marka Aureliusza nie ma szczęścia. W jego świecie "każde zdarzenie jest zwykłe i znane, jak róża na wiosnę i owoc w jesieni. Czymś takim jest bowiem choroba i śmierć, i potwarz, i zasadzka, i wszystko to, co głupców cieszy lub smuci. [...] Kto widział teraźniejszość, widział wszystko od wieczności do wieczności. Wszystko bowiem jest jednakiego rodzaju i kształtu jednakego." Życie jest stoika obowiązkiem. "Rankiem, gdy się niechętnie budzisz, pomyśl sobie: budzę się do trudu człowieka." Chodzimy po linie rozpiętej nad przepaścią i nie wolno o tym zapomnieć. "Nie żyj tak, jakbyś miał żyć lat dziesięć tysięcy. Los wisi nad tobą."

Gdzie są bogowie, którzy taki świat zbudowali? Jakże starcze muszą być oczy, które śmierć tylko dostrzegają! Bardzo znużony musi być człowiek, skoro jedynie przemijanie widzi! Dziesięć tysięcy lat? A przecież żyjemy tak, jakbyśmy wieczność mieli pod nogami. I to jest dobrze. Jedna godzina jest tylko z nazwy podobna do drugiej. Kto przeżył jeden dzień, ten jeszcze tylko nieskończoność dni potrzebuje do pełnego obrazu świata; nieskończenie odmiennych dni. A kto umiera, czyni to po raz pierwszy i jedyny na całą wieczność.

Gdyby Hamlet zdecydował się na "podniesienie broni przeciwko morzu boleści" i rozłożyłby swoje samobójstwo na lata, wówczas osiągnąłby pełne zerwanie ze światem; nie czekał niczego, nie nie kochał, żadna rzecz nie cieszyłaby go. Zewnętrznie przypominałby stoika, różniłby się jednak celem; jest to ważne, ale nie usprawiedliwające. Prawda – dla stoików istnieją rzeczy godne wyboru: przyjaciele, majątek, słowa. W istocie jednak jest to rodzaj *malus necessarium* i lepiej go się pozbyć. "Pamiętaj w życiu zachowywać się jak przy stole. Przynoszą potrawy i podają ci, wyciągasz rękę i nabierasz z umiarem. Mijają cię – nie zatrzymujesz półmiska. Nie podano ci jeszcze – nie kierujesz na danie z daleka swego pragnienia, lecz czekasz spokojnie, aż do ciebie się zbliżą. Tak samo postępuj, jeżeli idzie o dzieci, o żonę, o zaszczytne stanowiska, o mienie; a staniasz się godnym bogów współbiedniakiem. Jeżeli zaś nie tkniesz tego, co ci podają, lecz pozwolisz by cię minęło, wtedy nie tylko jesteś współbiedniakiem bogów, lecz dzielisz z nimi ich moc."

Cała budowa tej moralności oparta jest na wielkiej podejrzliwości względem losu, jeżeli nie patrzeć na niego z lotu wieczności; a trzeba przyznać, że takie spoglądanie jest rzeczą trudną i nieładną. Zdaniem stoika fortuna czyha na to, abyśmy do czegoś przygnęli sercem; wyrwie nam to i stracimy równowagę. Trzeba więc szperać we własnej duszy, czy nie tł się w nim *immortificata affecto cordis*. Mądrość cesarza-stoika nie wzmocni odwagi szczęścia.

Człowiek nie tylko chce być szczęśliwy, lecz także [chce] wiedzieć o tym, a nawet nazwać to szczęście. Pragnie nadać mu wyraźny kształt. W tej całości często ceni wyżej świadomość szczęścia i umiejętność opowiedzenia o nim niż podstawę świadomości. Przeniesienie szczęścia w sferę samowiedzy, słów, gestów, wyraźnych określeń – nierzadko

kończy istnienie życia szczęśliwego. W "Bajce o człowieku szczęśliwym" Żuławskiego, człowiek tak długo jest szczęśliwy, póki szczęście jego nieme. Kiedy opowiedział je w słowach i obrazach, przestał być szczęśliwym. "Znam szczęście moje i umiem je opisać, ale go już nie mam."

Zapomnienie o szczęściu i odwaga szczęścia; jednakże to nie jest paradoks.

V. [WOLNOŚĆ JEDNOSTKI]

"Faszyzm a wolność",

Naród i Państwo r. 2/1937 nr 29-30 s. 7

Indywidualizm pogrzebano. W przyczynach jego raczej letargu niż zgonu należy szukać źródeł powodzenia faszyzmu.

Jest już dzisiaj truizmem, że wyrok na jednostkę podpisała przede wszystkim wojna światowa; jej bezwzględna supremacja nad indywiduum pozostawiła na długie lata atmosferę bezsilny jednostki.

Warunki ekonomiczne potwierdziły wyrok. Przyniosły one bezradność człowieka pozostawionego sobie. Stąd konieczność ucieczki w ścisłe formy organizacji, która ochrania i daje możliwość egzystencji. Życie stało się cenniejsze niż wolność; trzeba było zatem wolność poświęcić. Człowiek cofnął się jako jednostka i wystąpił jako członek silnej organizacji; tracił swobodę, ale uzyskiwał względną pewność ekonomicznego stanu.

Kryzys gospodarczy dezorientował jednostkę. Był jednak tylko jednym z momentów w chaotycznym obrazie życia. Olbrzymi rozwój i skomplikowanie zjawisk życia społecznego, ciągłe oczekiwanie zmian – przerażało człowieka. Życie wydawało się niemożliwe do ujęcia w rozumowym obrazie; sprawiało wrażenie czegoś groźnego i irracjonalnego. Wydawało się, że jedyną bronią przeciw niemu jest czyn, a nie myśl. Jednostka sama była za słaba do działania; organizacja dawała poczucie siły. I tutaj było jedno ze źródeł powodzenia faszyzmu.

Faszyzm gloryfikuje czyn. "Przekonałem się – mówi Mussolini – iż pierwszeństwo zawdzięcza się czynowi. Nawet wtedy, gdy jest błędny. Przeczenie, wieczna nieruchomość, jest przekleństwem. Jestem za ruchem, chcę iść naprzód."

Zdaniem Mussoliniego, tłum należy prowadzić na wodzy interesu i entuzjazmu. Mussolini świadomie operuje raczej siłą słowa niż argumentów.

Człowiek pozostawiony sobie bał się rzeczywistości; czując związek z gromadą, odzyskał odwagę. Ale faszyzm, dając swoim zwolennikom poczucie siły, oparł się jednak na miernej ocenie jednostki. Zamknął ją w sieć nakazów i zakazów, nie pozostawił żadnej dziedziny jej własnemu sądowi, ingerował we wszystkie kręgi życia. Powstawała sytuacja paradoksalna: człowiek jako człowiek organizacji był silny; pozostawiony sobie, był słabszy niż poprzednio.

Ci, którzy stali się faszystami, godzili się na deprecjację jednostki. Czy zgodzą się na to następcy? Zdaniem Mussoliniego Włochy nie zniosłyby dugiego Mussoliniego.

Faszyzm nie jest trwałym sposobem organizowania życia zbiorowego. Zachwieje się, gdy znikną przyczyny, które zdecydowały o jego powodzeniu. Kiedy próby racjonalnego ujęcia zjawisk życia socjalnego dadzą jednostce zarówno podstawy ekonomiczne, jak i wol-

ność, wtedy sugestia przykładu przełamie wpływ wychowawców faszystowskich. Człowiek bowiem nie wyrzeknie się wolności.

Wychowanie faszystowskie nie stworzy świadomych zwolenników. Może ono jedynie narzucić doktrynę, stworzyć człowieka-automat, który operuje sztywnym schematem odpowiedzi na wszystkie zagadnienia. Ale faszyzm nie stanie się światopoglądem wychowanków. Pogląd na życie bowiem nie może być czymś narzuconym; jest aktem twórczym jednostki, określającym jej stosunek do współludzi i tworzącym pojęciowy obraz świata.

Faszyzm nie może być trwałą postawą wobec życia dla człowieka pełnego. Odbiera on człowiekowi ten niewielki zakres wolności, który jest potrzebny dla stworzenia własnej koncepcji życia. Życie jednostki związane jest nierozdzielnie z życiem społeczeństwa, ale w chwili refleksji jest ona sama. Ta samotność tworzy własny styl życiowy człowieka; dzięki niej jednostka uświadamia sobie swój stosunek do współczłowieka.

Psychologia Steccla zrehabilitowała człowieka; wykazała, że świadomość kulturalna panuje nad popędami nieświadomymi. Można zatem mówić o człowieku jako twórcy społecznie dodatniej koncepcji życia. Musi mu być jednak pozostawiony pewien zakres swobody.

VI. CZŁOWIEK – ISTOTA NIEZNANA

Polka Zdrój w Kulturze (dodatek niedzielnny do Polski Zdrój)
r. 2/1938 nr 2 s. 6

Rzeczy codzienne, ciągle spotykane, wydają się nam dobrze znane; przedmioty widziane kilkakrotnie otoczone są dla nas atmosferą «znaności». Nawet ludzie nie mają w sobie na pozór nic niezwykłego, jeżeli spotykamy ich ciągle. Wystarczy jednak jakieś wydarzenie niespodziewane a rozsadzające nasze dotychczasowe pojęcia o świecie, aby codzienność ukazała nieznaną oblicze.

Najbardziej zaś zagadkową istotą wydaje się wtedy człowiek; jego światy tworzone i niszczone w wyobraźni, jego pragnienia ukryte nawet dla niego samego, kultura, którą tworzy, poczucie moralne – wszystko to staje się dowodem naszej nieznaności człowieka. Temu to zagadnieniu – badaniu człowieka jako całości – poświęcona jest książka dra Alexisa Carrela *Człowiek – istota nieznaną*.²⁶

Książka Carrela jest rezultatem olbrzymiej pracy myślowej, owocem setek spostrzeżeń i prób rozwiązania problemów, dotyczących człowieka. Jej twórca, uczone przyrodnik, laureat nagrody Nobla, wyszedł poza ramy swego zakresu – starał się zrozumieć i poznać różne strony natury ludzkiej, „poznał wielkich i małych, zdrowych i chorych, uczonych i nieuców, niedorodzonych umysłowo, wariatów, przemysłowych zbrodniarzy. Odwiedzał chłopów, proletariuszów, urzędników, aferzystów, sklepikarzy, polityków, żołnierzy, profesorów, wychowawców, księży, arystokratów, mieszczan. Przypadek postawił go na drodze filozofów, artystów, poetów i uczonych. A niekiedy także wobec geniuszów, bohaterów i świętych.”²⁷

Praca naukowa, obserwacja ludzi i ich życia, doprowadziły go do przekonania o konieczności powstania nowej nauki o człowieku. Poszczególne dziedziny wiedzy mają za przedmiot różne strony istoty ludzkiej; badamy zarówno życie komórek, czynności ustro-

²⁶ Dr Alexis Carrel, *Człowiek – istota nieznaną*; przekład Ryszarda Świętochowskiego; nakładem Wydawnictwa „Biblioteka Wiedzy”; Trzaska, Ewert i Michałski, Sp. Akc., Warszawa.

ju nerwowego, jak i doznanie estetyczne i poczucie moralne. Jedne z nauk, zajmujących się człowiekiem, mają już poważne i trwałe zdobycze; inne, operujące materiałem trudnym i złożonym, są w stanie zaczątkowym. Wszystkie one jednak dają tylko schematy różnych stron istoty ludzkiej; powstaje zatem potrzeba nauki syntetyzującej. [...]

Stawiając problem nauk o człowieku, chce następnie Carrel streścić wszystko to, co nauka współczesna mówi o istocie ludzkiej; mówi więc o czynnościach fizjologicznych i czynnościach przystosowania, o poczuciu piękna i o mityce, o zmyśle moralnym i o czasie wewnętrznym, kończy wreszcie na perspektywach odbudowy człowieka. Jednym z naczelných postulatów tej odbudowy jest uznanie odrębności osobowej każdej istoty; trzeba zatem unikać standaryzowania ludzi, znoszenia różnicowań indywidualnych. Kwestia równouprawnienia obu płci przedstawiłaby się w innym świetle. Wychowanie powinno zakazywać okazywania cech płci odmiennie. "Kobieta musi powrócić do swej czynności naturalnej, która polega nie tylko na rodzeniu, ale i na wychowywaniu dzieci."⁹

Aby oddać całe bogactwo myśli książki Carrela trzeba by ją przepisać. Wiele z jej uwag i wskazań, mówiących nie o wynikach poszczególnych nauk, ale o intencji autora nowego ukształtowania życia, wzbudzi na pewno protesty i dyskusje. Przez to samo już jednak książka jest ważnym wydarzeniem ruchu wydawniczego; zwróciła bowiem uwagę na problem ważny: czy cywilizacja współczesna daje odpowiednie formy życia człowiekowi.

Zdaniem filozofa Maxa Schelera można w pewnym sensie wszystkie główne zagadnienia filozofii sprowadzić do pytania: kim jest człowiek i jakie jest jego stanowisko we wszechświecie. Książka Carrela dotyczy pierwszego członu pytania.¹⁰

W r[oku] 1749 Akademia w Dijon [ogłosiła zadanie]¹¹ konkursowe na temat "Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do oczyszczenia obyczajów". [Rousseau dał na to pytanie]¹² odpowiedź przeczącą; posunął się [jednak]¹³ jeszcze dalej, twierdząc, że cywilizacja [w ogóle nie ma]¹⁴ wartości. Gdyby [postawić dziś]¹⁵ pytanie trochę zmienione – "Czy cywilizacja współczesna dostosowana jest do [potrzeb rozwoju i życia]¹⁶ człowieka" – jedną z możliwych odpowiedzi byłaby książka Carrela. Byłaby to odpowiedź przeczącą; ale jej [dalsze konsekwencje nie deprecjonowałyby nauk – chciałyby tylko zmienić jej organizację, wprowadzić nową naukę o człowieku itd.]¹⁷ Konsekwencje odpowiedzi są optymistyczne. "Wiemy, jak pogwałciliśmy prawa naturalne. Wiemy, dlaczego gubimy się w ciemności. A jednocześnie zaczynamy rozróżniać przez mgły świtu drogę swego zbawienia.

Po raz pierwszy w historii świata jakaś cywilizacja, stojąca na początku swego zmięczenia, może wyróżnić przyczyny swej choroby. Być może, potrafi skorzystać z tej wiedzy i uniknąć, dzięki cudownej sile nauki, przeznaczenia wspólnego wszystkim wielkim ludom przeszłości ... Po nowej drodze trzeba nam od dziś kroczyć naprzód" (s. 272).

⁹ Większa część następnego akapitu została powtórzona w tekście zamieszczonym poniżej (jako jego początek – tu opuszczony).

¹⁰ W tekście "Wiedza o człowieku" – "wysuszenia zagadnienie" [przyp. JJJ].

¹¹ W tekście poniżej – "Na pytanie to dał Rousseau w swojej rozprawie" [przyp. JJJ].

¹² W tekście poniżej opuszczone [przyp. JJJ].

¹³ W tekście poniżej – "nie ma w ogóle" [przyp. JJJ].

¹⁴ W tekście poniżej – "obecnie postawić" [przyp. JJJ].

¹⁵ W tekście poniżej – "natury" [przyp. JJJ].

¹⁶ W tekście poniżej – "konsekwencje nie byłyby w tonie Rousseau; ten bowiem nawoływał do stanu pierwotnego, Carrel zaś pragnie rozwoju cywilizacji, ale opartej na rzeczywistej wiedzy o człowieku." [przyp. JJJ].

VII. WIEDZA O CZŁOWIEKU

(Na marginesie książki [Alexisa] Carrela *Człowiek – istota nieznaną*)

Naród i Państwo t. 3/1938 nr 33-34 s. 8-9

[...] W ostatnich dziesiątkach lat dokonano już wiele ujemnych osądów kultury współczesnej. Ale oceny oparte były przeważnie na jakiejś metafizycznej konstrukcji dziejów. I tak np. [...] Lessing widział w rozumie przyczynę zła; rozum oddała człowieka od istoty życia. Książka Carrela jest próbą ujęcia zagadnienia na tle faktów zaobserwowanych; jest ona próbą oceny wpływu rozwoju nauk na życie człowieka i jest zarazem projektem dokonania reformy.

Ołbrzymi rozwój nauk przede wszystkim o materii nieożywionej przekształcił warunki życia. Zmieniły się zarówno dziedziny, które dotyczą utrzymania się przy życiu, jak i te, które wiążą się z pragnieniami wyższymi. Życie koncentruje się coraz więcej w wielkich miastach; jest przez to czynniejsze i bardziej urozmaicone. Człowiek jest w ciągłym otoczeniu innych. Wysiłki pracy, jak i przenoszenia się z miejsca na miejsce, zostały radykalnie zmniejszone. Higiena życia codziennego została podniesiona, co wpłynęło dodatnio na zdrowotność. Rozpowszechnienie sportu umożliwia rozwój fizyczny młodzieży. Demokratyzacja i technika udostępniły wszystkim oświatę. Różne formy rozrywek stały się powszechne. Ale obok tych zjawisk obserwuje się inne, ukazujące wyraźnie złe strony współczesnej cywilizacji. I tak np. "Jednocześnie ze zjawiskiem opanowania takich chorób, jak dyzenteria, gruźlica, błonica, tyfus itd., i ze zmniejszeniem śmiertelności – ilość chorób umysłowych wzrasta. W niektórych stanach A[meryki] P[ółnocnej] liczba wariatów, przebywających w zakładach, przewyższa liczbę wszystkich innych chorych razem wziętych. Obok obłąkania zaznacza się wzrost «niezrównoważonych nerowo»." Oświata ogółu podniosła się; ale zmniejszyła się ilość ludzi, stanowiących elitę intelektualną. Zaś poziom ogółu jest, mimo poprawy w stosunku do poprzednich okresów, niski. "Kupuje się więcej czasopism i książek niż dawnej. Wzrosła liczba ludzi, interesujących się nauką, literaturą, sztuką. Lecz są to formy najniższe literatury, surogaty nauk i sztuki, które na ogół przyciągają publiczność."

Można by dodać do uwag Carrela jeszcze jeden punkt. Czy mimo niezmiernego ułatwienia życia i urozmaicenia go, nie widać wzrostu fermentów niezadowolenia? Czy formy życia ułatwionego i uproszczonego nadmiernie istotnie odpowiadają naturze ludzkiej?

Tak czy inaczej, fakty omówione wskazują zdaniem Carrela na to, że cywilizacja współczesna niezupełnie odpowiada człowiekowi, stworzono ją bowiem bez znajomości natury ludzkiej. Trzeba więc dostosować rozwój cywilizacji do potrzeb człowieka; należy przede wszystkim zatroszczyć się o poznanie samego człowieka.³⁵

Każda z nauk [rozpoznaje jednostkę ludzką]³⁶ tylko z pewnego punktu widzenia; [bada się więc życie tkanek, organizmu, życie psychiczne itd. Ale chociaż człowiek jest przedmiotem zainteresowania wielu nauk, nie znamy go. Każda bowiem dziedzina wiedzy daje tylko własny schemat; każdy zaś wypadek życia przechodzi przez rejony wielu nauk, które wi-

³⁵ Następny akapit jest zmodyfikowaną wersją ustępu środkowego z tekstu zamieszczonego powyżej (który to ustęp został tu opuszczony) [przyp. III].

³⁶ W tekście powyżej – "patrzy na człowieka" [przyp. III].

dzą jedynie poszczególne jego fragmenty. "Żeby studiować, na przykład, wpływ czynnika psychologicznego na jednostkę wrażliwą, trzeba stosować metody medycyny, fizjologii, fizyki i chemii." Dlatego musi powstać nauka o człowieku jako całości; należy²⁷ dokonać syntezy [poszczególnych wiadomości, dostarczonych przez nauki. Takiej syntezy nie dokona zgromadzenie]²⁸ specjalistów. [Musí być ona dziełem poszczególnych ludzi, którzy będą mogli zjednoczyć w swoim umyśle wyniki wielu nauk. Zdaniem Carrela]²⁹ tacy [ludzie istnieją]³⁰.

Pozostawiając otwarte niezmiernie trudne pytanie, czy synteza, o której mówi Carrel, jest możliwa, warto się zastanowić nad zagadnieniem związanym z kwestią poruszoną. Jest to mianowicie zagadnienie stosunku poszczególnej jednostki do kultury, ponieważ pytanie o wartości cywilizacji ma swoją wartość również w odniesieniu do życia jednostki.

Człowiek w swojej postaci dojrzałej jest w dużej mierze wynikiem wpływu środowiska, wychowawców, nauczycieli, otoczenia itd. Jego formy codziennego życia, zarówno sposób reakcji na dzieło sztuki, jak i umiejętność aktywnego zachowania się w niebezpieczeństwie, powstawały pod wpływem sugestii z zewnątrz. Ale narzucone i wykształcone dyspozycje mogą nie odpowiadać istotnej naturze człowieka, który żyje w ciągłym uczuciowym konflikcie z samym sobą, własnymi formami bytowania. Dlatego konieczne jest uświadamianie sobie własnego stosunku do kultury, odnajdywanie właściwego miejsca w momencie historycznym, dokonywanie przeglądu własnych przekonań i nawyków. Tylko świadoma ingerencja może zmienić człowieka zgodnie z jego naturą; usunąć formy narzucone. Nie wiadomo, o ile możliwa jest zasadnicza reforma cywilizacji, o której mówi Carrel. W każdym jednak razie możliwa jest przynajmniej częściowa zmiana kultury w odniesieniu do człowieka. Musi to jednak znowu być oparte na rzeczywistej wiedzy o człowieku. Stąd doniosłość zagadnień poruszanych w książce Carrela.

²⁷W tekście powyżej – "tymczasem wypadki, które spotyka człowiek w życiu dotyczą różnych dziedzin badań. Aby je zrozumieć zupełnie, trzeba by stosować wyniki różnych nauk, pracować ich metodami. Trzeba zatem" [przyp. III].

²⁸W tekście powyżej – "nauk. Nie może tego zrobić grona" [przyp. III].

²⁹W tekście powyżej – "Potrzeba do tego ludzi, którzy mogliby zdobyć wiedzę olbrzymią i którzy umieliby ją stosować; potrzeba zatem ludzi wyjątkowych, ale" [przyp. III].

³⁰W tekście powyżej – "na pewno są. Wiele z nich nie znajdzie się nigdy na właściwym miejscu. "Ludzie oddali naukę są pogrążeni w tłumie, którego apetyty są czysto materialne i którego przyzwyczajenia są różne od ich przyzwyczajenia. Wyczerpują beznadziejnie swe siły i tracą wielką część swego czasu na poszukiwanie warunków, niezbędnych do pracy umysłowej." [przyp. III].

POZNAWANIE DZIEŁA LITERACKIEGO

[I]

"Roman Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*" [rec.]
Przegląd Filozoficzny r. 41/38 z. 3 s. 314-325

W stosunku do poprzedniego dzieła prof. [Romana] Ingardena – *Das literarische Kunstwerk* – praca *O poznawaniu dzieła literackiego*¹ stanowi rodzaj uzupełnienia. Główne zagadnienie swych nowych rozważań formułuje Autor następująco: "Jak poznajemy gotowe i utrwalone dzieło literackie?". Przy czym przez poznawanie rozumie ogólnie dowiadywanie się o pewnym dziele za pośrednictwem czytania; późniejsze rozważania wyłonią ściślejsze znaczenie terminu "poznawanie".

Terminu "dzieło literackie" będzie używał Autor w znaczeniu "dzieła literatury pięknej". Przeznaczeniem dzieła literatury pięknej jest umożliwienie czytelnikowi percepcji przedmiotu estetycznego.

Autor zwraca uwagę, że każde poznanie dostosowane jest do przedmiotu poznawanego; nie jest to jednak założenie dalszych rozważań epistemologicznych. Chodzi jedynie o zwrócenie uwagi czytelnikowi na budowę procesów poznawczych.

Dla dalszych wywodów potrzeba przypomnieć kilka twierdzeń z ontologii dzieła literackiego, które stanowiły treść *Das literarische Kunstwerk*.

W dziele literackim należy wyróżnić następujące warstwy (na ich budowie oparta jest jedność strukturalna dzieła): (1) warstwa brzmień słownych i tworów i charakterów językowo-brzmieniowych wyższego rzędu, (2) warstwa znaczeniowa, (3) warstwa uschematyzowanych wyglądków, (4) warstwa przedmiotów przedstawionych. Każda z warstw dzieła literackiego, będącego wartościowym dziełem sztuki, posiada własne jakości estetyczne, tworzące harmonię z jakościami innych warstw. W przeciwieństwie do zdań dzieła naukowego – zdania utworu literackiego są tylko na pozór twierdzące; nie odnoszą się one do świata realnego. Części dzieła literackiego (np. zdania) uporządkowane są w taki sposób, że dzieło posiada «rozpiętość» od początku do końca. Przy każdym odczytaniu dzieła powstaje jego konkretyzacja, którą należy od tego dzieła odróżnić. Utwór literacki jest tworem schematycznym; zawiera «miejsca niedokreślenia» (od "niedokreślenia"). Konkretyzacja «wypełnia» niektóre z tych miejsc (nie wszystkie). Dzieło literackie nie jest przeżyciem psychicznym; jest ono przedmiotem intencjonalnym, powstałym dzięki aktom twórczym autora.

Za przedmiot rozważań bierze Autor poznawanie gotowego dzieła literackiego; język dzieła musi być współczesny i znany czytelnikowi, przy czym poznawanie odbywa się w milczącym i samotnym czytaniu.

¹ Zob.: R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, Lwów 1934, Ossolineum.

Przy czytaniu mamy przed sobą egzemplarz jakiegoś dzieła. Za pośrednictwem spostrzegania wzrokowego pewnych «rysunków» chwytny jakości postaciowe napisów słownych i jakości postaciowo-brzmieniowe słów, przy czym ujmujemy typowe postaci napisów słownych jako «wyrazy». Jednocześnie następuje rozumienie znaczenia – czyli powstaje dla czytelnika pełne słowo, złożone z wyrazu (brzmienie i postać graficzna) i znaczenia. Po kolei percypuje czytelnik poszczególne słowa, chwytając przy tym pewne zjawiska brzmieniowe wyższych rzędów (melodia, rytm), nadbudowane na jakościach brzmieniowych poszczególnych słów.

Aby jednak dobrze pojąć owo rozumienie znaczenia słów, trzeba zatrzymać się nad sprawą znaczenia. Zdaniem Autora znaczenie nie jest ani czymś psychicznym, ani przedmiotem idealnym. Pewne akty psychiczne wytworzyły znaczenie słowa, nadały mu pewną intencję, ale nie intencję prywatną, ważną dla tego, który ją stworzył; znaczenie powstaje jako coś obiektywnego, ważnego dla wszystkich jako jedno i to samo, a więc transcendentne wobec poszczególnych przeżyć. Spotykając jakieś słowo, chwytny jego intencję.

Pod względem budowy znaczenia można wszystkie słowa podzielić na (1) nazwy, (2) słówka funkcyjne ("lub", "i", "każdy"), (3) czasowniki określone. Znaczenie [nazwy] wytwarza intencjonalnie przedmiot nazwy. Przedmiotu tego nie należy mieszać z przedmiotem (realnym lub idealnym), który dana nazwa może oznaczać. Znaczenia słówek funkcyjnych nie wytwarzają przedmiotów intencjonalnych. Spełniają one różne funkcje, wytwarzając związki zarówno między znaczeniami słów, jak i odpowiadającymi im przedmiotami intencjonalnymi. Czasowniki określone zaś umożliwiają określenie stanów rzeczy, jako czysto intencjonalnych odpowiedników zdań orzekających.

W czasie czytania następuje wykrycie znaczenia słów (albo jako tworów izolowanych, albo jako elementów całości sensownych rzędu wyższego); dzięki aktom myślowym o takiej samej intencji, jaką posiadają słowa czytane, następuje zaktualizowanie tej intencji znaczeniowej słowa. Za pośrednictwem aktualizowania znaczenia poszczególnych słów konkretyzujemy znaczenia całych zdań, przez co znowu dochodzimy do zaktualizowania całości sensownej utworu – jego warstwy znaczeniowej.

Aktualizując sensy słów i zdań, możemy albo równocześnie poznawać i niejako obcować z przedmiotami wyznaczonymi przez te znaczenia, albo też możemy tylko biernie doznawać znaczeń (nie «obecniając» sobie przedmiotów). Pierwszy rodzaj czytania jest czytaniem czynnym, drugi – biernym.

Odpowiednikami sensów zdań występujących w dziele literackim są czysto intencjonalne stany rzeczy. W zdaniu "Wieśniak kupuje konia" takim intencjonalnym stanem jest pewna sytuacja przedmiotowa, mianowicie – kupowanie konia przez wieśniaka. Gdybyśmy zdanie, wyżej przytoczone, spotkali w jakimś utworze literackim, mogłaby (i powinna) nastąpić obiektywizacja tego stanu rzeczy. Jedną z dopuszczalnych obiektywizacji (których może być wiele) wyglądałaby tak np.: do świata przedmiotów przedstawionych danego dzieła należy wieśniak, którego – po zapoznaniu się z tym zdaniem – konstytuujemy jako kupującego konia. Przez taką obiektywizację stanów rzeczy przechodzimy do poznawania następnej warstwy dzieła – przedmiotów przedstawionych.

Dzieło literackie jest tworem schematycznym; podczas czytania powinna następować, częściowa chociażby, konkretyzacja, czyli dookreślenie miejsc niedookreślenia. Doo-

kreślenie jest jednym z koniecznych warunków estetycznej percepcji utworu. Każda konkretyzacja miejsca niedookreślenia powinna być zgodna z tekstem; każde dookreślenie, jeżeli tylko zgadza się z tekstem, jest równie ważne, jak inne. Jeżeli tekst nie mówi wyraźnie (ani nie nasuwa żadnych przypuszczeń), jaka była twarz danej postaci, to czytelnik może skonkretyzować tę twarz zarówno jako pociągłą, jak i niekształną np.

W samym dziele literackim poszczególne wyglądy są przyporządkowane przedmiotom; są one jednak jedynie w stanie potencjalnej gotowości. Dopiero czytelnik aktualizuje je; w utworze wyznaczony był wygląd bohatera, dopiero jednak czytelnik zaktualizował ten wygląd, zobaczył bohatera (aktualizacja odnosi się oczywiście nie tylko do wyglądów «wzrokowych»).

Dzieło literackie jest tworem o budowie «organicznej» w tym sensie, że warstwy jego wzajemnie się współzależniają, przy czym w samym dziele spełniają one pewne «role» wobec samych siebie i wobec całego dzieła; w konkretyzacji zaś, można nawet powiedzieć, że spełniają pewne «funkcje». Nie ma zgody na to, jaką «funkcją» spełnia całe dzieło literackie. Autor polemizuje z tymi, którzy uważają, że naczelną funkcję dzieła literackiego jest wyrażenie myśli czy też struktury psychicznej autora; nie jest przeznaczeniem dzieła wyrażanie przeżyć kogokolwiek. Nie jest również słuszne stanowisko, według którego dzieła literackie «wyrażają» pewne twierdzenie (będące poglądem autora) o rzeczywistości – albo też nakaz, jaka ta rzeczywistość być powinna. Niektóre dzieła są tendencyjne; ale nie jest przeznaczeniem utworu literackiego przekonywanie czytelnika o słuszności jakiegos zdania (tzw. «idei utworu»).

Zasadnicza i właściwa funkcja dzieła literackiego jest inna; dzieło ma mianowicie umożliwić czytelnikowi ukonstytuowanie przedmiotu estetycznego, jednego z możliwych w stosunku do poznawanego utworu. Ideą zaś dzieła nie jest żadne zdanie; ogólnie mówiąc, ideę dzieła stanowi unoczniony (pokazany *in concreto*) istotny związek zestrojonych ze sobą jakości, tworzących jakościową całość jedyną w swoim rodzaju^{1,2}. W dziełach «dobrze» zbudowanych jedna jakość jest ośrodkiem krystalizacyjnym innych, podporządkowanych jej jakości.

Złożoność utworu literackiego utrudnia jego prawidłową konkretyzację. Następuje niekiedy zniekształcenie: wyolbrzymienie np. warstwy przedmiotowej kosztem innych warstw.

Poznanie dokonywa się w szeregu faz; poznajemy po kolei poszczególne części dzieła. Porządek tych części (np. zdań) nie może ulec zmianie; każda taka zmiana zmieniałaby obraz świata przedstawionego. Ze względu na rozpiętość dzieła poznawanie jego dokonuje się w pewnym – krótszym lub dłuższym – czasie; należy odróżnić różne fazy poznawania dzieła literackiego: (a) podczas czytania [1] (b) po odczytaniu dzieła.

Czytając utwór literacki, uobecniamy sobie coraz to inne sytuacje, a przez to i przedmioty przedstawione. Jesteśmy niejako świadkami pewnych zdarzeń, związanych z przedmiotami przedstawionymi; żywo obecne mamy również inne warstwy dzieła, np. warstwę sensów; części zaś już czytane zachowujemy w żywej pamięci. Warstwę znaczeniową zachowujemy w postaci ściśnionej, skrótowo. Jednym zdaniem np. ujmujemy całą część. Części dzieła jeszcze nie czytane zarysowują się niekiedy w czasie uobecniania sobie jakiejś fazy; dotyczy to przede wszystkim warstwy przedmiotów przedstawionych.

¹ Tamże, s. 58.

Żyjemy w czasie fenomenalnym. Poszczególne fazy tego czasu są jakościowo określone, dzięki temu mogą występować jako konkretne fenomeny; dotyczy to jednak tylko teraźniejszości i przeszłości. Przyszłość jest dla nas albo zupełnie nieokreślona, albo też spodziewamy się jedynie zajścia pewnych zdarzeń. W pierwszym wypadku fazy czasu przeszłego są tylko prostymi schematami, w drugim – jedynie zarysowują się mgliście jako jakościowo określone; "zarówno fazy minionego a przez nas przeżytego czasu, jak tym bardziej i fazy czasu przyszłego, występują i mogą występować w swym naocznie pojawiającym się określeniu jakościowym tylko w obrębie ograniczonego zasięgu w stosunku do danej teraźniejszości".³ Pojawiają się one prawie zawsze w związku z pewnymi zdarzeniami, które sobie przypominamy, albo które należą aktualnie do żywej pamięci; są to wszystko fakty naszego indywidualnego życia. O wypadkach poprzedzających nasze przeżycia dowiadujemy się za pośrednictwem innych ludzi; za ich jednak pomocą nie jesteśmy w stanie uobecnić sobie faz czasowych jakościowo określonych: "do wypadków, opowiadanych nam przez sprawozdawców, dobieramy jedynie formalny schemat czasowy, w którym umieszczamy myślowo owe minionie wypadki, ale schemat ten nie staje się nigdy naprawdę wypełniony przez nie".⁴

W związku zarówno z czasem fenomenalnym, jak i z formalnym schematem czasowym, występują zjawiska perspektywy czasowej. Najczęstszym zjawiskiem perspektywy czasowej jest skracanie się faz czasowych i zdarzeń związanych z nimi (w czasie fenomenalnym). Może wystąpić jednak zjawisko odwrotne; w przypomnieniu pewien odcinek czasowy wraz ze związanym wypadkiem uobecniamy sobie jako dłuższy niż był w pierwotnym doznaniu; chodzi tu o wypadki wielkiego napięcia. W przypominaniu sobie czasu minionego może wystąpić zjawisko zmiany dynamiki procesów w nim zachodzących; należy również zwrócić uwagę na zjawisko dystansu czasowego (zjawisko różne od «dawności» zdarzeń). Do pewnych zdarzeń, nawet bardzo dawnych, możemy zbliżyć się prawie zupełnie; znika wtedy dystans czasowy, jesteśmy świadkami pewnego zdarzenia. Wszystko to są zjawiska występujące w związku z perspektywą czasową.

Przedmioty przedstawione w dziele literackim mogą występować w różnych perspektywach czasowych; zależy to od warstwy znaczeniowej, która wyznacza te perspektywy. Przedmioty mogą ujawniać się czytelnikowi w teraźniejszości; następuje wtedy prawie zupełny zanik dystansu czasowego, czytelnik jest świadkiem zdarzeń. Mogą one występować również w wielkim dystansie czasowym. Czytając dzieło od początku do końca, ujmujemy je w coraz to innych wyglądach czasowych; jednym z najważniejszych takich wyglądów jest wygląd występujący po odczytaniu utworu.

Dalsze rozważania o poznawaniu dzieła literackiego poprzedza Autor zarysowaniem różnicy pomiędzy dziełem naukowym i literackim. Przeciwnie niż w utworze literackim zdania dzieła naukowego są sądami, albo prawdziwymi, albo fałszywymi, i odnoszą się nie do «przedmiotów przedstawionych» (choć takie przedmioty również występują w dziele naukowym), lecz wprost do pewnych niezależnych od dzieła przedmiotów (np. realnych). W dziele naukowym zbędne są jakości estetyczne – podstawowe i konieczne w dziele literackim. Wyglądy przedmiotów występują w dziele naukowym przypadkowo; ułatwiają one jedynie zrozumienie przedmiotu, o którym dzieło mówi (oczywiście nie «przedmiotu przedsta-

³ Tamże, s. 74.

⁴ Tamże, s. 75 (przyj. III).

wionego»); w dziele literackim zaś wygłądy unaoczniają cały świat przedmiotów przedstawionych. Jakości metafizyczne są zupełnie zbędne w dziele naukowym; konieczne – w dziele literackim. Konsekwencją wymienionych różnic są różnice w poznawaniu; w dziele naukowym chcemy poznać treść i odnieść ją do przedmiotów transcendentnych względem dzieła; przeciwnie niż w dziele literackim itd.

Głównym przedmiotem dalszych rozważań jest poznawanie dzieła w przeżyciu konsumenta i poznawanie dla celów badawczych (przedestetyczne i estetyczne poznawanie dla celów badawczych). Zagadnienia krytyczno-epistemologiczne zostaną jedynie sformułowane.

W celu właściwego przedstawienia poznawania utworu literackiego zatrzymuje się Autor nad opisem ogólnej struktury przeżycia estetycznego i przedmiotu estetycznego. Inny jest przedmiot przeżycia estetycznego, inny zaś czynności poznawczej czy nastawienia praktycznego. W przeżyciu estetycznym dochodzi do ukonstytuowania się właściwego przedmiotu estetycznego. Przedmiot ten nie jest identyczny z żadnym przedmiotem realnym.

Przeżycie estetyczne jest "procesem złożonym, mającym różne fazy i charakterystyczny przebieg".⁵ Zaczyna się ono od swoistej emocji wstępnej, wywołanej przez pewną jakość czy mnogość jakości. Emocja wstępna jest stanem pewnego podniecenia jakością; jeszcze nie percypując jej dokładnie, odbieramy jej wrażenie, jesteśmy przez nią pobudzeni. W dalszej fazie emocji wstępnej może powstać obcowanie bezpośrednie z daną jakością (emocjonalne); powstałe przy tym głód posiadania tej jakości, pragnienie nasycenia się nią. Emocja wstępna powoduje przerwanie strumienia przeżyć, dotyczących różnych przedmiotów otoczenia; sprawy aktualne usuwają się w cień, następuje przytłumienie pogłosu aktualnych przeżyć; przeżycie estetyczne jest pewną całością, wyodrębnioną z toku zwykłych doznań. Emocja wstępna powoduje zmianę nastawienia; przechodzimy do postawy estetycznej, w której jesteśmy nastawieni nie na fakt istnienia pewnych przedmiotów, lecz na obcowanie z jakościami; one zaś, będąc przedtem cechami przedmiotów, wyzwala się ze struktury formalnej. Jakość, która spowodowała wystąpienie emocji wstępnej, staje się ośrodkiem krystalizacyjnym przedmiotu estetycznego. W pierwszej fazie emocji wstępnej występowało pożądanie nasycenia się nią; w drugiej następuje naoczne uchwycenie tej jakości (wyodrębnionej już teraz z otoczenia). Występuje również podobanie, cieszenie się jakością. Po tej fazie najczęściej uzupełniamy jakość, która wywołała emocję wstępną, innymi jakościami, bliższymi dziełu sztuki, które właśnie percypujemy. Percypujemy nowe jakości, formując je w struktury kategoryjalne i w struktury zestroju jakościowego; jeżeli np. jakość dana jest kształtem ludzkiego ciała, więc figurujemy, tworzymy odpowiedni podmiot cech – ciało ludzkie (choć to, co spostrzegamy, jest tylko bryłą marmuru). Może nastąpić przy tym w tej fazie rodzaj «wczuwania»; «wczuwamy» bowiem w wytworzony podmiot cech odpowiednie stany psychiczne. Następuje przy tym obcowanie z osobą figurowaną. Obok «wytworzenia» podmiotu cech, będącego rezultatem formowania jakości w struktury kategoryjalne, następuje formowanie jakości w pewne struktury. Jakości oddziałują wzajemnie na siebie i to oddziaływanie może doprowadzić do powstania nowej jakości, nadbudowanej nad nimi. Ona to powoduje, że z jakości powstaje zestrój jakościowy. W ostatecznej fazie przeżycia estetycznego następuje «uznanie» przedmiotu estetycznego w swoim uczuciu.

⁵ Tamże, s. 128 [przyp. III].

Omówiwszy sprawę przeżycia i przedmiotu estetycznego, Autor polemizuje z poglądem prof. [Władysława] Tatarakiewicza, według którego należy wyróżnić trzy kategorie przeżyć estetycznych. Dla uwydatnienia głównych punktów polemiki należy streścić dokładniej, niż to zrobił prof. Ingarden, poglądy prof. Tatarakiewicza. Zawarte są one w dwóch pracach: "Postawa estetyczna, poetyczna i literacka" w *Sprawozdaniach z posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności*, [i] "Skupienie i marzenie" [w] *Marcholcie*, nr 3, Warszawa 1935; ostatnia praca estetyczna – "Sztuka i poezja: rozdział z dziejów starożytnej estetyki" [z *Przeгляdu Współczesnego*, t. 64-65], Warszawa 1938 – zawiera w ostatnim rozdziale skrótowo sformułowane zasadnicze tezy w sprawie przeżycia estetycznego.

Analizując różne przeżycia, zaliczane do estetycznych, dochodzi się do wyróżnienia trzech kategorii tych doznań w zależności od dwóch zasadniczych momentów; po pierwsze – jak i co jest nam dane, po drugie – jak do tego podchodzimy.

Można więc przede wszystkim stwierdzić, że to, co wywołuje w nas upodobanie (przedmiot estetyczny), dane nam jest często bezpośrednio. To właśnie, co spostrzegamy zmysłowo, jest źródłem doznania; [to, co] spostrzeżone jednak może być jedynie znakiem, za pośrednictwem którego obcujemy z przedmiotem estetycznym; to, co dane bezpośrednio, umożliwia jedynie poznanie właściwego przedmiotu estetycznego. Konsekwencje tego są bardzo ważne; bezpośrednio dany nam jest bowiem tylko wygląd przedmiotu. W tych więc wypadkach, gdy źródłem doznania jest to, co spostrzegamy, przedmiotem estetycznym jest sam wygląd, a więc forma przedmiotu. W drugim wypadku, to, co zmysłowo dane, coś znaczący, ma swoją treść i ta właśnie treść jest przedmiotem upodobania; jest więc ona dana pośrednio, musi być dopiero «wytworzona» za pośrednictwem znaku. Dlatego pomiędzy nią a doznającym jest mniejszy «dystans» [niż ten, który jest] charakterystyczny dla pierwszego rodzaju doznania.

Drugim momentem wyróżniającym kategorie doznań jest sposób podejścia do dzieła sztuki; albo źródłem doznania staje się tylko przedmiot estetyczny (dany pośrednio czy bezpośrednio), albo też upodobanie powstaje raczej na tle skojarzeń, związanych z przedmiotem. Jeżeli chcemy doznawać jedynie na tle przedmiotu, musimy zwrócić na niego naszą uwagę, skupić się na nim. Gdy upodobanie wywołane jest przez skojarzenia, dajemy swobodę wyobraźni; następuje wówczas marzenie. Traci na ważności sam przedmiot; nie jest ważne to, czy dany nam jest bezpośrednio (forma), czy pośrednio (treść); zarówno pierwszy, jak i drugi, jest tylko okazją skojarzeń, sam zaś nie jest centralnym punktem doznania; przeciwnie więc, jak w wypadku skupienia, gdzie sprawa tego, co kontemplujemy, jest decydująca. Można zatem, reasumując, skupić się na wyglądzie (przeżycie estetyczne w węższym znaczeniu), na treści (przeżycie «literackie»), albo też marzyć (przeżycie poetyczne). Pierwszy rodzaj występuje najczęściej w związku z plastyką, drugi z prozą, trzeci z poezją.

Autor polemizuje ze stanowiskiem prof. Tatarakiewicza. Zwraca mianowicie uwagę, że te momenty przeżycia estetycznego, które wyróżnił w poprzednim paragrafie, wspólne są zarówno przeżyciu wobec plastyki, jak i literatury czy muzyki. Przedmiot zaś estetyczny nie jest nigdy dany nam bezpośrednio; w przeżyciu estetycznym zawsze wychodzimy poza spostrzegane przedmioty realne. Rola czynnika spostrzeniowego jest oczywiście większa w przeżyciu wobec np. obrazu niż wobec wiersza, ale jest to różnica stopnia. Podkreślić jednak należy, że wobec dzieła literackiego mogą wystąpić pewne przeżycia poza-

estetyczne. Uwzględniając to, można przeciwstawić cztery różne typy przeżyć literackich.

"A.1. Nie-estetyczne (pozaestetyczne) przeżycia konsumenta literackiego. 2. Estetyczne przeżycia konsumenta literackiego. B.1. Przedestetyczne badawcze poznawanie dzieła literackiego. 2. Na podłożu przeżycia estetycznego dokonujące się badawcze poznawanie estetycznej konkretyzacji dzieła literackiego."⁶

Stanowisko prof. Ingardena nastrocza jednak szereg trudności. Sprawy te powrócą jeszcze w końcu omówienia dzieła.

W rozdziale następnym Autor charakteryzuje różne typy przeżyć literackich.

Przeżycie estetyczne wobec jakiegoś utworu może powstać albo przez to, że pewna jakość wywołała w nas wstępną emocję estetyczną, albo też, że czytelnik z góry nastawi się estetycznie. Przez przedmiot estetyczny w estetycznym przeżyciu literackim "należy rozumieć taką konkretyzację pewnego dzieła literackiego, jaka powstaje przy czytaniu go w postawie estetycznej".⁷ Estetyczne przeżycia literackie różnią się od innych przeżyć estetycznych, między innymi, tym, że większość jakości dana nam jest na podłożu nie spostrzeżenia zmysłowego, ale wyobrażenia.

W badawczym przedestetycznym poznawaniu dzieła literackiego badacz powinien nie dopuścić do rozwoju przeżycia estetycznego. Zwraca on jednak uwagę, w których momentach dzieła mogłyby powstać wstępne emocje estetyczne. W poznawaniu tym dokonuje się rozbięcie dzieła na poszczególne warstwy, które badacz poznaje oddzielnie. Starą się on doprowadzić wszystkie elementy do tego samego stopnia ważności, a przez to poznać dzieło wszechstronnie. Poznając warstwę znaczeniową, badacz myśli sens zdań poznawczych. W przedestetycznym badawczym poznawaniu utworu literackiego należy również zwracać uwagę na miejsca niedookreślone, starając się zbadać (w pewnej mierze), "w jaki sposób dane miejsca niedookreślenia mają być wypełnione".⁸

Badawcze poznawanie estetycznej konkretyzacji dzieła literackiego jest zadaniem bardzo trudnym. Chcąc poznać przedmiot estetyczny, trzeba go niejako zobiektywizować, a przez to znowu narzuca się samo przeżycie estetyczne, charakteryzujące się między innymi bezpośrednią bliskością tego przedmiotu i przeżywającego. Nie można również rozczłonkować tego przedmiotu, ale należy się starać ująć go jako całość. Pojęciowe ujęcie wyników procesu poznawczego jest również zadaniem bardzo trudnym, konieczne jest bowiem wprowadzenie szeregu nowych terminów.

Ostatnią fazą poznawania badawczo-estetycznego jest wydanie szeregu sądów o danym przedmiocie estetycznym. Będą to więc: (a) sądy sprawozdawcze, zawierające opis tego przedmiotu; (b) "sądy wartościujące (oceniające), a więc sądy dotyczące wartości danego przedmiotu estetycznego; ich zespół stanowi jego ocenę".⁹

Rozdział piąty poświęcony jest zagadnieniom krytyczno-epistemologicznym, związanym z dziełem literackim. Subtelność przedmiotu badań nie pozwala na skrótowe przedstawienie rozważań tego rozdziału. W dodatku do książki mówi Autor o przedmiocie i zadaniach wiedzy o literaturze.

⁶ Tamże, s. 160.

⁷ Tamże, s. 161.

⁸ Tamże, s. 177.

⁹ Tamże, s. 189 [grzyp. III].

Nie potrzeba, jak się zdaje, mówić o wielkiej wartości naukowej dzieła. Słuszniejsze jest wskazać na wątpliwości i uwagi powstałe przy czytaniu książki prof. Ingardena; i to te uwagi i wątpliwości, które powstały w związku z kwestiami zarysowanymi wyraźniej i dokładniej. Wiele jest bowiem zagadnień, których Autor nie omawia dokładnie.

(1)

Ujęcie zagadnienia typowych postaci napisów słownych sprawia wrażenie niekonsekwencji w stosunku do zasadniczego stanowiska Autora, dotyczącego budowy dzieła literackiego. Zdaniem Autora rozpoczynamy poznawanie dzieła literackiego w czasie czytania od zmysłowego spostrzeżenia pewnych napisów; następnie przechodzimy do uchwycenia postaci brzmieniowej i typowej postaci napisowej danego słowa (różnej od napisów percypowanych). Rozpatrując kwestię ontologicznych podstaw utworu literackiego, prof. Ingarden nie wyróżnia w budowie dzieła warstwy typowych napisów słownych. W konkretyzacji jednak następuje uchwycenie postaci napisów. Wydaje się słuszne, aby napisy te włączyć do schematu dzieła, ponieważ dzieło to, jako przedmiot intencjonalny powstały dzięki pewnym twórczym aktom autora, zawiera zawsze jako element organiczny warstwę napisów słownych. Napisy te wpływają przede wszystkim na budowę warstwy brzmieniowej, powodując powstanie w niej pewnych postaci brzmieniowych wyższego rzędu. Uwidacznia się to np. w wierszu współczesnym, w którym brzmieniowa warstwa związana jest z budową (układem) napisów. Napisy mogą uwidaczniać również pewne związki w warstwie znaczeniowej; np. w jednym wierszu jakiegoś utworu poetyckiego zawarte jest zdanie, którego ostatnie słowo przeniesiono do następnego wiersza; to przeniesienie ma wpłynąć na znaczenie całości sensowej zdania. Podczas samotnego czytania funkcja tych napisów zostaje przez czytelnika uchwyciona i zaktualizowana. Tam zaś, gdzie nie przechodzi się przez percepcję «rysunków» do uchwycenia postaci napisowych, a więc w recytacji np., recytator podaje konkretyzację różnych warstw, już zmodyfikowanych przez warstwę napisów, poprzednio przez niego zakutalizowaną (w czasie pierwotnego czytania).

(2)

Zgodnie z poglądem Autora zdania występujące w dziele literackim są sądami *quasi*-twierdzącymi; nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe; nie informują nas o jakichś przedmiotach transcendentnych w stosunku do dzieła. Czytelnik, poznając utwór literacki, powinien zatrzymać się na przedmiotach przedstawionych, wyznaczonych przez znaczenia zdań. Nawet wtedy, gdy w świecie przedstawionym występują przedmioty podobne do jakichś realnych, musimy zdać się na to, co mówi o nich tekst dzieła. Tym się, między innymi, różni utwór literacki od dzieła naukowego. W tym ostatnim bowiem można kontrolować prawdziwość twierdzeń tam występujących, przez odwołanie się do bezpośredniego kontaktu poznawczego z przedmiotami transcendentnymi dla dzieła, o których to dzieło mówi. "Natomiast w dziele literackim, gdy chcemy je wnieć spercypować, na nic lub nie na wiele przyda się pomoc, jaką dla zrozumienia sensu zdań danego dzieła, moglibyśmy mieć z poznania przedmiotów niezależnych od dzieła, a podobnych pod takim lub innym względem do przedmiotów w nim przedstawionych. I tak jest nawet w tzw. historycznych dzie-

łach literackich (np. w powieściach historycznych). Musimy tu zdać się wyłącznie na to, co da się wykręć w warstwie znaczeniowej dzieła literackiego. Zapewne, nasze uprzednie wiadomości o przedmiotach rzeczywistych, podobnych do tych, które w dziele są przedstawione, nie są całkiem bez znaczenia, gdy staramy się aktywnie zrekonstruować warstwę przedmiotów przedstawionych. Ale wiadomości te mogą być nieraz raczej źródłem sugestii fałszujących czytane dzieło literackie; a co gorsza sprawić, że czytając je zaczniemy mylnie nie jako dzieło literackie, lecz jako informację o pewnej rzeczywistości.¹⁰⁰

Takie ujęcie kwestii prawdziwości zdań utworu literackiego budzi pewne wątpliwości, których źródłem jest przede wszystkim analiza powieści historycznej.

(a) Nie bardzo konsekwentnie wydaje się przyznanie, że wiadomości o przedmiotach realnych podobnych do przedmiotów przedstawionych w dziele mogą być jednak pomocne przy rekonstrukcji warstwy przedmiotów przedstawionych. To, że dotychczas podane cechy przedmiotu czynią go podobnym do jakiegoś realnego, nie jest podstawą do przypuszczeń (stojąc na stanowisku Autora), że przedmiot dalej zarysuje się podobnie i będziemy mogli zużytkować nasze wiadomości. Nie pomogą nam one nawet przy rekonstrukcji miejsc niedookreślenia, ponieważ albo tekst daje sugestie co do dookreślenia i wtedy do nich musimy się stosować, a nie do wiedzy spoza dzieła, albo też autor pozostawia swobodę interpretacji, a wtedy wypełnienie owych miejsc zgodnie z naszymi pobocznymi wiadomościami nie będzie lepsze (wierniejsze) od rekonstrukcji zupełnie dowolnej.

(b) Przy przyjęciu poglądu prof. Ingardena powstaje trudność rozumienia tzw. imion własnych, a więc imion postaci historycznych, nazw miast, krajów itd. Czytelnik poznając treść *Quo vadis*, spotyka po raz pierwszy w tekście słowo "Rzym". Zgodnie z poglądem Autora czytelnik nie powinien odnieść tej nazwy do realnego przedmiotu, a mianowicie historycznego miasta Rzymu w pierwszym wieku po Chrystusie, ale zatrzymać się na przedmiocie przedstawionym. Powstaje pytanie, jak mamy przedmiot i jego wygląd zaktualizować, jaka jest treść znaczeniowa tej nazwy. Czy o znaczeniu tej nazwy wiemy tylko tyle, ile informuje nas kontekst, czy też mamy wziąć to słowo w przyjętym znaczeniu, zbudowanym przez wiadomości historyczne? Pierwsza ewentualność wydaje się niemożliwa do przyjęcia, sama bowiem konstrukcja powieści wskazuje na to, że autor [scil. Sienkiewicz] liczy na to, że czytelnik wie, kto to jest np. Neron. Przyjęcie drugiej ewentualności prowadzi do konsekwencji sprzecznych z poglądem Autora [scil. prof. Ingardena]. Jeżeli bowiem, spotkawszy nazwę, mamy ją przyjąć w powszechnie przyjętym znaczeniu, to w znaczeniu nazwy "Rzym" użytej w dziele, zawarte jest wszystko to, co zawarte jest w znaczeniu tej nazwy użytej w odniesieniu do realnego przedmiotu; czyli, że możemy zaktualizować przedmiot przedstawiony w dziele, a mianowicie miasto będące miejscem akcji, na podobieństwo historycznego miasta Rzymu, tak jak ono wyglądało w pierwszym wieku po Chr. Znaczenie tej nazwy zawierałoby wszystko to, co dotąd wiadomo o Rzymie za Nerona, i zdania *Quo vadis*, [...] mówiąc coś o Rzymie, musiałyby być zgodne z prawdziwymi zdaniami historycznymi. Gdyby np. Sienkiewicz podał liczbę mieszkańców Rzymu powieściowego, a liczba ta nie zgadzała się z wiedzą historyczną w tej sprawie, czytelnik mógłby uznać dane zdanie za fałszywe (albo też uznać, że Sienkiewicz mówi o innym mieście, o którym poza tekstem żadnych wiadomości mieć nie możemy).

¹⁰⁰ Tamże, s. 112.

Wszystkie więc zdania, mówiące o miejscu wypadków przedstawionych w dziele, powinny być prawdziwe w odniesieniu do przedmiotów transcendentnych w stosunku do dzieła, jeżeli imiona własne mają być użyte w znaczeniu powszechnie używanym.

(c) Podobna trudność powstaje w odniesieniu do nazw pospolitych, ale związanych z pewnym momentem historycznym. Jeżeli powieściopisarz historyczny określa czas swej akcji na koniec XIX w., to jednocześnie determinuje on tym w wielkim stopniu to wszystko, co powie o przedmiotach swej powieści: okres czasu nazwany "wiekiem XIX" scharakteryzowany jest dla nas przez nasze wiadomości historyczne o tej epoce. Powieściopisarz, określając czas akcji na koniec XIX w. scharakteryzował już przez to w pewnym stopniu osoby tam występujące, poziom kulturalny itd. (chyba, że użył wyrażenia "koniec XIX w." w znaczeniu nie znanym dotąd dla czytelnika). Nie może więc np. opisywać samolotowych podróży bohaterów.

W odniesieniu więc do powieści historycznych przede wszystkim można mówić o prawdziwości i fałszywości pewnych zdań tam występujących.

(d) Ze sprawą prawdziwości zdań w utworze literackim związana jest jeszcze jedna kwestia. Gdyby zgodzić się na ujęcie prof. Ingardena tego zagadnienia, trzeba by przyjąć, że czytelnik, które chce poznawać dzieło literackie w jego właściwej funkcji, nie powinien robić różnicy pomiędzy powieścią obyczajową a powieścią fantastyczną, jeżeli chodzi o prawdziwość zdań w odniesieniu do rzeczywistości. Tu i tam nie powinien on odnosić treści tych zdań do przedmiotów realnych, czy też zastanawiać się, czy podobne przedmioty realne mogą istnieć. Tymczasem nawet dla wystąpienia pewnych wartości estetycznych ważne jest, aby czytelnik robił różnicę w obu wymienionych wypadkach. Ta sama jakość metafizyczna występująca raz na tle sytuacji, w której realizację czytelnik nie wierzy, a drugi raz na tle sytuacji prawdopodobnej, inaczej zostanie w obu wypadkach zaktualizowana przez czytelnika.

(3)

Pewne uwagi i wątpliwości nasuwają rozważania Autora dotyczące przeżycia estetycznego i przedmiotu estetycznego, i zastosowanie tych rozważań do sprawy estetycznego przeżycia wobec utworu literackiego.

(a) Przede wszystkim kwestia metody. Zasadnicza analiza przeżycia została przeprowadzona metodą fenomenologiczną. Włączenie jednak do przeżycia owej emocji wstępnej nasuwa przypuszczenie, że korzysta się również z obserwacji i introspekcji, przy czym wyniki obserwacji wydają się niekonsekwentne w stosunku do zasadniczej analizy. Emocja ta bowiem nie jest istotną cechą doznania estetycznego. Występuje ona niekiedy, ale może również nie występować i przeżycie bez niej będzie również pełnym i bogatym doznaniem estetycznym. Jej włączenie wprowadza w doznanie estetyczne nieistotną cechę, a mianowicie moment pewnego zaskoczenia, niespodziewaności.

(b) Emocja estetyczna sprawia, że z postawy praktycznej przechodzimy do nastawienia estetycznego. Zastosowanie tego ujęcia do poszczególnych przypadków prowadzi do trudności. I tak mówi Autor o emocji estetycznej wobec dzieła literackiego: "Estetyczną postawę wobec dzieła literackiego możemy zająć na dwu różnych drogach; albo w sposób naturalny, przez to, że pewna jakość czytanego dzieła wywoła w nas wstępującą emocję estetyczną; albo też w sposób sztuczny, że mianowicie czytelnik sam z góry nastawi się este-

tycznie np. w ten sposób, że tytuł dzieła poucza go, iż to, co po tytule następuje, jest dziełem literackim w wąskim tego słowa znaczeniu i że przeto trzeba je czytać w postawie estetycznej.¹¹¹ Konsekwencją tego byłoby stwierdzenie, że wobec większości dzieł literackich zajmujemy postawę estetyczną w sposób sztuczny. Z drugiej strony powstaje pytanie, w jaki sposób, chcąc samemu poznać jakiś utwór literacki, nastawić się estetycznie w sposób naturalny. Aby powstała wstępna emocja estetyczna, trzeba to dzieło zacząć czytać. Nie można czytać tego utworu inaczej niż jako dzieło literackie (bo inaczej fałszowalibyśmy utwór), czyli od razu trzeba zająć wobec niego postawę estetyczną (choćby w pewnym stopniu).

(c) Zdaniem Autora dopiero w drugiej fazie przeżycia estetycznego następuje formowanie jakości w struktury kategoriałne. "Jeżeli np. jakość, która wywołała w nas emocję wstępną, jest smukłością linii kształtu takiego, jakie może posiadać ciało ludzkie, wówczas po sprecyzowaniu tego kształtu ujmujemy go właśnie jako kształt ludzkiego ciała, choć czysto wzrokowo biorąc, mamy kawał kamienia przed sobą. Do jakości danego kształtu figurujemy odpowiedni podmiot cechy: ciało ludzkie, a więc nie ten podmiot cechy, który ów kształt w rzeczywistości cechuje (tzn. kawał kamienia czy szmat płótna pokrytego farbami)."¹¹²

Powiedziane było wyżej, że emocja wstępna nie jest istotną cechą przeżycia estetycznego. Nastawienie estetyczne może być również wywołane albo przed początkiem spostrzeżenia, albo w chwili zaczęcia (ale bez emocji), i wówczas – również bez wstępnej emocji i przed właściwym doznaniem – następuje rozpoznanie semantyczne niejako. Barwne plamy pomalowanego płótna ujmujemy jako pewne przedmioty przedtem (lub jednocześnie) nim wywołają w nas przeżycie właściwe.

(d) Prof. Ingarden, podkreślając niezależność przeżycia od realności obiektu, pisze: "Realność obiektu nie jest przeto potrzebna do dokonania się przeżycia estetycznego. Nie ona też sprawia, że w przeżyciu estetycznym nam się coś podoba lub nie podoba. Występowanie jej bowiem jako szczególnego momentu przedmiotu spostrzeżonego w naszym nie wpływa na nasz zachwyt lub wstręt estetyczny. W przeciwnym razie «pięknymi», «zachwycającymi», «ładnymi» lub «brzydkimi» musiałyby być wszystkie przedmioty, które spostrzegamy jako realne, co nie jest zgodne z prawdą."¹¹³

Choć realność przedmiotu nie sprawia, że jest on piękny lub brzydki, to jednak modyfikuje ona niekiedy jego wartość estetyczną. Nie ma różnicy w wypadkach skupienia się na samym wyglądzie, ale w wypadkach skupienia na treści sprawa możliwej realności przedmiotu nie jest bez znaczenia, jak to było przedstawione w związku z kwestią prawdziwości zdań.

(e) "Zestrój jakościowy – mówi Autor – a w szczególności jakość jego jest – jeżeli tak wolno powiedzieć – ostateczną zasadą tworzenia i istnienia przedmiotu estetycznego."¹¹⁴

Przeciw temu głównemu twierdzeniu można wysunąć dwa zarzuty: (A) nie każde przeżycie estetyczne dokonuje się na tle zestroju jakościowego; (B) w tych wypadkach, w których następuje formowanie takiego zestroju, nie należy go nazywać "przedmiotem estetycznym".

(A) Każde przeżycie estetyczne dokonuje się albo na tle samych wyobrażeń, albo na tle nastrojów, uczuć, «jakości metafizycznych» (związanych z tymi wyobrażeniami).

¹¹¹ Tamże, s. 160 [przyp. III].

¹¹² Tamże, s. 143 [przyp. III].

¹¹³ Tamże, s. 123 [przyp. III].

¹¹⁴ Tamże, s. 147 [przyp. III].

W przeżyciu na tle wyobrażenia spostrzegawczego albo wytwórczego chodzi o sam wygląd przedmiotu. Przeżycia tego rodzaju charakteryzują się podobnym w każdym wypadku czynnikiem emocjonalnym, związanym z danym wyglądem (wyglądem danym spostrzegawczo albo też za pomocą znaku semantycznego). W drugim rodzaju doznań czynnik emocjonalny jest w każdym wypadku różny, w zależności od tego, jaki np. zestrój wywołał ten czynnik. W pierwszym wypadku emocja wywołana była podobna, bez względu na to, jaki charakter miał wygląd. W drugim zaś wypadku to, co wywołuje doznanie estetyczne, samo jest natury emocjonalnej; dlatego reakcja będzie miała coś z charakteru emocjonalnego tego, co to przeżycie wywołuje (obok czynników pokrewnych doznaniu pierwszego rodzaju). Przy czym nie chodzi w tych wypadkach np. o jakości danego nastroju – ale o sam nastrój; powoduje on doznanie, w którym – między innymi – znajdują się momenty pokrewne samemu nastrojowi. Nie ma dostatecznych powodów eliminowania takich doznań z zakresu przeżyć estetycznych. Nie wydaje się również słuszne twierdzenie, że napotykać w utworze literackim na przedstawienie jakiegoś uczucia, będziemy zachwycać się jakościami tego uczucia – jego siłą żywości itp., podobnie jak zachwycamy się smukłością linii. Przeważnie uczucie to działa bezpośrednio (jako całość) i nie wydaje się dostatecznie uzasadnione wyłączenie tych doznań z przeżyć estetycznych. Można konwencjonalnie zgodzić się, że tylko skupienie na wyglądach będziemy nazywać doznaniem estetycznym, ale faktem jest, że wspomnianego rodzaju przeżycia występują wobec dzieł sztuki i pięknych przedmiotów natury, i że zasadniczo tylko wobec nich występują.

(B) Niewątpliwie w pewnych przeżyciach estetycznych dokonujemy zestroju jakościowego, tak jak to opisał Autor. Pewne jest, że w niektórych przeżyciach, powstałych na tle wyobrażeń, wychwytywamy pewne cechy – jak kształtność, harmonijność itd.; pewnym jest jednak również, że w wielu wypadkach nie uświadamiamy sobie tego, nie wychwytywamy jakości, a jednak powstaje doznanie; i znów nie wydaje się słuszne nienazywanie tego przeżycia "doznaniem estetycznym". W wypadkach zaś, gdy dokonujemy zestroju jakościowego, nie wiadomo, czy tylko zestrój wywołuje w nas upodobanie. Zestrój ten występuje bowiem ciągle na tle pewnego wyobrażenia; widzimy ciągle cały obraz i nie wiadomo, czy nie wpłynęły na doznanie pewne cechy nie włączone jako jakości do zestroju. Po wtóre zaś, chociaż dokonujemy zestroju jakościowego, to jednak uczucie upodobania odnosimy do całości tła. W dość powszechnej intuicji "przedmiotem estetycznym" nazywa się to, do czego odnosimy uczucie upodobania. Mimo więc dokonania zestroju jakościowego, upodobanie odnosimy do całości wyglądu, na tle którego ów zestrój powstał.

ŚWIAT, TWÓRCZOŚĆ I NARÓD

Wizjoner i jutrzo, Cz. 1 i 2,

Warszawa 1938 *Przód z mostu*, s. 21-36, 52-61, 168-192

I. [ODWRÓT MATERIALIZMU]

Człowiek, który chciał w drugiej połowie XIX wieku bronić argumentami naukowymi podstawowych zasad wiary, mógł snadnie załamać ręce. Wszystkie dziedziny nauki zdawały się wielkim głosem dowodzić słuszności metod pozytywistycznych, prawdziwości poglądów materializmu, determinizmu, ewolucjonizmu, hedonizmu... Zdawało się rzeczą oczywistą, że nie istnieje nic poza materią, którą rządzą żelazne prawa przyrodnicze. Z tej martwej materii drogą różniczkowania się i wzbogacania powstać miało zjawisko życia, a życie owo przez ewolucję od ameby do ssaka – wytworzyć w końcu człowieka, który mimo całego skomplikowania jest też materią – niczym więcej. Stąd wniosek logiczny, że człowiek w postępowaniu swym kieruje się wyłącznie i w sposób konieczny względem na własną przyjemność, a komplikuje sobie jedynie życie wytworami swej wyobraźni, jak Bóg, dusza, wolność woli.

W naszych czasach jeden po drugim walą się filary tego poglądu. Już sama metoda badania okazała się błędna: wierzone w wieku XIX, że to tylko jest naukowe, co można objąć zmysłami: dojrzeć, zmierzyć lub zważyć. Dziś najbardziej twórcza gałąź nauk przyrodniczych, fizyka, przekroczyła granice poznania zmysłowego i odkrywa nowe światy w obrębie niepoznawalnych zmysłami atomów.

A te odkrycia wstrząsają podwalinami całej nauki europejskiej, takiej, jaką wytworzyli poprzednicy nasi. Jej kamieniem węgielnym była zasada: każda rzecz ma swoją przyczynę, a każda przyczyna wywołuje ściśle określony skutek. Laptace wierzył, że dokładne poznanie wszystkich sił natury pozwoli na ujęcie w jednolitą formułę całości praw świata i to tak ściśle, że wszystko stanie się całkowicie pewne, a przyszłość tak jasna, jak przeszłość. Ale w takim razie i postępowanie ludzkie jest ściśle określone przez prawo przyczynowości: każdy czyn nasz wyznaczony jest niejako z góry przez zespół przyczyn od stamum organizmu poczynając, a na działaniu środowiska społecznego kończąc. W praktyce pogląd taki przeczył wszelkiej odpowiedzialności człowieka i prowadził np. w dziedzinie obyczajowej do usprawiedliwiania zbrodni seksualnych, do traktowania wszelkich w ogóle przestępców jako ludzi chorych, do zamiłania kary śmierci na osadzenie w zakładach neuropatycznych. Oponenti, broniący tezy o wolności woli ludzkiej, mieli, naukowo biorąc, zadanie wprost beznadziejne, musieli bowiem przeczyć prawu, które – jak szeroka i długa dziedzina nauki – nigdzie nie dopuszczało wyjątków.

Cios, zadany determinizmowi, wyszedł z nauki, która przez kilka wieków stanowiła najmocniejsze jego oparcie: z fizyki. Przy analizie zjawisk wewnątrz atomu okazało się, że

zasada przyczynowości jest na tym terenie niesprawdzalną i to nie wskutek niedokładności naszych przyrządów badawczych, lecz niesprawdzalna zasadniczo – i wobec tego bez wartości naukowej. Jedyne, co można ściśle określić w dziedzinie tzw. fizyki kwantowej, to prawdopodobieństwo ujęte statystycznie; być może, iż wszystkie w ogóle prawa fizyki mają ten statystyczny charakter. A prawdopodobieństwo jest przeciwieństwem konieczności.

W obliczu takich wyników wiedzy przyrodniczej, determiniści psychologiczni przestali być stroną atakującą; przeciwnie, ciąży na nich obowiązek dowodzenia – zaiste bardzo trudnego – że, wbrew prawom świata fizycznego, jedna jedyna dziedzina czynów ludzkich ulega prawu przyczynowości.

Gdziekolwiek zwrócimy wzrok na obszarze wiedzy, wszędzie widzimy cofanie się poglądów materialistycznych. Przestrzeń trójwymiarowa, odczuwana przez zmysły nasze, okazała się w świetle badań Einsteina i Minkowskiego – zwykłym złudzeniem. Świat, który w wyobraźni człowieka XIX wieku przedstawiał się jako skomplikowany mechanizm, w pojęciu dzisiejszych uczonych przejawia się raczej w postaci myśli wyrażonej matematycznie. "Umysł – pisze Jeans – nie wydaje się już przypadkowym intruzem w dziedzinie materii; przeciwnie, zaczynamy podejrzewać, iż należałoby go przywitać jako stwórcę i kierownika jej królestwa; oczywiście nie nasz indywidualny umysł, lecz ten, w którym atomy, będące składnikami naszych umysłów, tkwią jako jego myśli." A Eddington dodaje: "Idea powszechnego ducha czy Logosu byłaby, jak sędzę, zupełnie rozsądnym wnioskiem z obecnego stanu teorii naukowych; a w każdym razie znajduje się z nią w harmonii". Fizycy, którzy w wieku XIX podtrzymywali na swych barkach gmach materializmu, dzisiaj gotowi są – właśnie oni – zapędzić się aż przesadnie w przeciwnym kierunku i głosić teorie, przy których poglądy neoplatoników, Giordana Bruna, Leibniza czy Berkeleyya tracą swój paradoksalny charakter.

Nie miejsce tu na zapuszczenie się w szczegóły, rozdziałanie aprobat i zastrzeżeń; chodzi o wskazanie drogi, po której kroczy myśl współczesna. Rozwój nauk fizycznych nie ograniczył się na tych przewrotach; doprowadził do sensacyjnych wniosków i w innych jeszcze dziedzinach.

Zasadniczym kanonem materializmu XIX wieku było odwieczne istnienie materii i jej nieustanny rozwój, polegający na różniczkowaniu się składników i ich związywaniu w coraz bogatszą całość; tak drogą ewolucyjną od przypadkowego, chaotycznego zbiorowiska luźnych atomów świat przeszedł do form coraz pełniejszych i bogatszych, aż wreszcie wydal z siebie życie. Dziś okazuje się, że wyrażające ten pogląd teorie ewolucyjne były od chwili swego powstania w konflikcie ze stanem wiedzy przyrodniczej, ale ani ich autorzy, ani zafascynowany ich teoriami ogół, nie zdawał sobie z tego sprawy. A przecież już w pierwszej połowie ubiegłego stulecia wykryto w tak ważnym dziale fizyki, jak termodynamika, proces wręcz odwrotny, inwolucyjny, polegający na upodobnianiu się i wyrównywaniu stanów fizykalnych. Możemy za pomocą pozornie tylko prostych, a w istocie nader kunsztownych, zabiegów przenieść energię zawartą w kawałku węgla w energię ciepłą gotowanej wody, ale skoro woda ostygnie, czyli odda swą energię otaczającemu powietrzu, żadna siła nie skupi tej energii z powrotem; woda nie zacznie wrzeć na nowo; aby to osiągnąć, trzeba na nowo dostarczyć z zewnątrz energię. Również węgiel nie odrodzi się z popiołu. Energia ciepła słońca powoduje parowanie wód ziemskich – czyli wykonywa pewną pracę; para, ozębiona w górnych warstwach atmosfery, skrapla się i pod postacią deszczu zasila energię rzek, porusza koła młyńskie i turbiny – ale olbrzymia większość energii cieplnej roz-

prasa się po drodze i ginie w przestrzeniach międzyplanetarnych. Również poruszone przez różnice temperatur masy powietrza wytwarzają energię poruszającą wiatraki, ale zjawisko to możliwe jest tylko za cenę wciąż nowych zapasów energii cieplnej, dostarczanej przez słońce; w ich braku ruch powietrza ustalby raz na zawsze.

Zjawiska te pozwoliły na sformułowanie drugiego prawa termodynamiki, które, popularnie wyłożone brzmi:

1. Istnieje pewien kierunek naturalny, w którym podążają samorzutnie zjawiska fizyczne.

2. Kierunkiem naturalnym jest ten, który zmniejsza różnice, w szczególności nierówności, istniejące w rozmieszczeniu energii w stosunku do mas.

Prawo to, które odkryć można również w spadku rzek, w kruszeniu się skał i we wszelkich zjawiskach, odkrył jeszcze w 1825 roku Carnot, zaś w 1857 Clausius ujął je w ścisłą formułę matematyczną, określając je stałym dziś terminem: "entropia". W naszym zaś studium ustalono drugie prawo, które podkreśliło wagę pierwszego. Brzmi ono:

Wszelkie zjawiska są wynikiem różnic w stanach energii. Bez różnic energii nic dzieć się nie może. Jeśli więc nastąpi całkowite wyrównanie tych różnic, znikną wszelkie w ogóle procesy i zjawiska fizyczne.

Twierdzenia te mogły przejść niezauważone w umysłach materialistów, przywykłych do ścisłego rozróżniania materii i energii. Ale z chwilą, gdy fizyka atomowa zburzyła to rozróżnienie – wystąpiła w całej nagości prawda: wszechświat rozpada się i dąży do zagłady.

Obserwacja zjawisk potwierdza te teoretyczne wywody. Źródłem wszelkich zjawisk na ziemi jest energia słoneczna. Ale zaledwie znikomy ułamek tej energii udziela się ziemi i innym ciałom niebieskim; reszta rozprasza się w przestrzeniach międzyplanetarnych. A gdyby energię ciepłą wszystkich w ogóle ciał niebieskich rozłożyć równomiernie w przestrzeni (jak nas uczy prawo entropii, jest to konieczny i nieuchronny skutek promieniowania) – temperatura wszechświata niewiele różnił się będzie od zera absolutnego.

Ale skąd słońce i inne ciała niebieskie biorą swą energię? Astrofizyka współczesna tłumaczy to w sposób następujący. Każdy atom składa się z jądra protonowego i pewnej liczby elektronów. W pewnych warunkach proton i elektrony zlewają się razem i wówczas atom materii przemienia się w promień energii. Im więcej promieni, tym mniej materii; im dłużej promieniuje gwiazda, tym mniejsza jest jej masa. Słońca starzeją się, czyli zanikają. Jeans obrazowo mówi, że słońce topnieje niby bryła lodu w dzień upalny. Tak więc we wszechświecie odbywa się nieustanny rozpad materii, a produktem tego rozpadu, dodajmy, mają być pono owe badane przez Piccarda tajemnicze promienie kosmiczne. Najbardziej prawdopodobną hipotezą końca wszechświata jest więc zupełne unicestwienie materii, owej materii, która – według Spencera i innych ewolucjonistów – miała bez ustanku rozwijać się, różnicować i bogacić.

"Wszystko w przyrodzie – pisze prof. Białobrzeski – ostatecznie rozplywa się w nicłość: materia unicestwia się, przeobrażając w energię promienistą, ... tej zaś losom jest coraz większe rozproszenie i towarzyszące mu ciągle ubywanie jej ilości. Pozostanie w końcu przestrzeń niezmiernie rozległa i w niej ślady promieniowania niknące z niedostępną wyobraźnią powolnością."

Ale jeżeli wszechświat rozpada się bez ustanku, jeżeli, jak mówi Eddington, jest czymś w rodzaju nieustannie rozkręcającego się zegara, to narzuca się nieodparcie wniosek, że

ktos musiał ten zegar nakręcić. Upada w ten sposób teza o praścisnieniu materii, która od pierwotnego chaosu przechodzi samorzutnie do coraz wyższych stanów organizacji; stworzenie świata przez Boga, stworzenie go z niczego i w określonej chwili, przestaje być "śmiesznym przesądem, sprzecznym z poglądami nauki".¹

Nie dość jednak na tym. Nowe, olśniewające prawdy odsłaniają się, gdy od świata przyrody martwej przejść do świata przyrody żywej. Jest rzeczą jasną i oczywistą, że skoro ciało istot żyjących (od prymitywnych ameb i drożdży – aż do najwyższych okazów flory i fauny) złożone jest z pierwiastków chemicznych: węgla, wodoru, żelaza itd., a więc z tych samych protonów i elektronów, które spotykamy w świecie fizyki – musi ono podlegać tym samym procesom, tej samej fatalnej konieczności ustawicznego rozpadu, rozpraszania się energii. Jakże więc wytłumaczyć rozwój, który jest istotą życia? Jak zrozumieć, czemu małe, zagrożone w ziemi nasiono nie rozkłada się w myśl praw, którym podlega, na prostsze, chemiczne składniki, lecz wydaje z siebie skomplikowany organizm wielkiego drzewa z jego pniem, konarami, liśćmi, asymilującymi energię słoneczną, korzeniami, absorbującymi niezbędne składniki chemiczne z gleby, kwiatami, wydającymi w końcu lata tysiące nasion, gotowych do nowej reprodukcji? Życie jest cudem, przeciwnym prawom natury, jeśli przez naturę rozumiemy przyrodę martwą², a jako rzecz nienaturalna nie mogło powstać drogą naturalną. Jakimże naturalnym sposobem rozpadające się bezustannie składniki przyrody martwej mogły bez zewnętrznego impulsu ułożyć się nagle we wprost przeciwną drogę odbywające organizmy żywe? Teoria samoródtwa jest równie niemożliwa, jak teoria *perpetuum mobile*. Życie musiało zjawić się na ziemi drogą nadnaturalną; osobnym aktem stworzenia. Bez Boga nie byłoby życia.

Istota żywa opiera się ogólnemu prawu entropii; prawu, któremu skądinąd, jak i cała reszta natury, podlega; prawu, które określić można jako ustawiczne zdążanie ku niespójnej, bezładnej jednostronności. Wbrew niemu życie dąży do możliwie spójnej różnorodności, do rozwijania się w pełne bogactwo składników przy zachowaniu swojej jedności. Przez zasadniczą swą czynność życie dokonywa pracy nie lada: zwalnia nieuchronne tempo roz-

¹ Pragnę pokazać nacisk na to ostatnie zdanie. Zbyt pochopny byłby bowiem wniosek, iż przytoczone fakty są prawidłowym filozoficznie dowodem istnienia Boga. "Rzeczy ziemskie – mówi Max Scheler – są okazją, a nie źródłem poznania Boga." Jest kwestią, czy możemy pojęcie przyczyny utworzone na zasadzie danych empirycznych (i tylko ze zjawisk makrokosmosu) stosować przy przejściu ze świata empirii do całkiem innej kategorii bytu. Poza tym niektórzy przyrodnicy, nie kwestionując prawa entropii, tworzą spekulacje umysłową, wedle której wszechświat kolejno sam nakręca się i rozkręca, rozszerza i kurczy – w nieskończoność. W obecnej więc fazie istota zjawisk byłby ustawił zny rozpad, lecz okres ten poprzedzony byłby przez fazę zespolenia się, bogacenia, komplikowania. Jest to czysta spekulacja myślowa, która stwierdza, że materializm nigdy broni nie złączy. Radykalną postacią tego twierdzenia jest pogląd tych, którzy "zakładając nieskończoną ilość czasu, a skończoną ilość elektronów i protonów, tudzież skończoną liczbę możliwych odległości pomiędzy cząsteczkami materii, twierdzą, że wszystkie możliwe układy cząsteczek materii i energii we wszechświecie muszą się powtarzać nieskończoną ilość razy", oczywiście w ogromnych odstępach czasu. Z obliczeń jednego z przedstawicieli tego poglądu, J. Haldane'a, wynika, że np. za 10.000.000.000⁰⁰ Jan Mosdorf napisze książkę pt. *Wczajny i jetro* i wyda ją w bibliotece *Profo z mosu*. Można, oczywiście bronić i takiego poglądu, ale jedno jest oczywiste: że dziś jest rzeczą dość bezładną przeciwstawianie materializmu jako nauki "trzebwej i opartej na niewzruszonych podstawach" – "przesądem teologicznym", opierającym się na "niesamkowej" postawie dogmatycznej. Sufurmaterializmu na sprzytułnim, do niedawna zwycięski, zdmuchnął się; obecnie materializm, oszczony przez argumenty fizyki, zmieszony został do postawy obronnej.

² Mamy prawo tak ją narwać wobec niesłychanej dysproporcji ilościowej między ogromem martwego wszechświata a nikłym planetyzmem życia, które (i się od stosunkowo niedawnego czasu na naszej planecie i nie wiadomo, czy powtarza się gdziekolwiek indziej).

praszania energii we wszechświecie. Czymże jest kawał węgla, którym palę w piecu, jak nie ocaloną od rozproszenia w przestrzeniach międzyplanetarnych energią słoneczną, energią schwytaną i uwięzioną przez cudowny organizm olbrzymiego skrzyżpu czy widłaka epoki węglowej? A owa wyzwolona energia węglowa rozgrzeje nasze ziębnięte członki i w ten sposób życie sprzed setek tysięcy lat umożliwi życie po tysiącach stuleci.

Francuski myśliciel André Lalande poświęcił tym objawom wnikliwą książkę *Les illusions évolutionnistes*, która dostarczyła mi wielu argumentów. "Istota żywa – pisze w niej – przez swą ewolucję, czyli przez ciągle różnicowanie i scalanie, opóźnia w bardziej lub mniej widoczny sposób marsz natury ku jednostajności. Robi to jednak drugorzędnie w tym sensie, że pożyczka od istniejących przed nią różnorodności wszechświata to, z czego tworzy swą istotę i swą indywidualność. Podczas gdy np. kawał metalu, wchłonawszy ciepło słoneczne, oddaje je samorzutnie ciałom mniej ciepłym, z którymi się styka, zwicrzę – przeciwnie – zatrzymuje uzyskaną w ten sposób energię i robi z niej użytek przez rzucenie się na swą zdobycz i wzmoczenie tą drogą swej materii organicznej ... Ta właśnie tendencja do tworzenia, obrony, utrzymania i reprodukcji swej indywidualności ujawnia w widoczny sposób dualizm natury w istotach żywych." Sens życia oddałaby fantastyczna maszyna, która, ustawiona w korycie rzeki, zużywałaby część nurtu wodnego na zawrócenie biegu drugiej jego części, lub rozpędzona lokomotywa, przetwarzająca część oporu powietrza na własną siłę napędową. Z mechaniki wiemy, że podobne maszyny nie istnieją i w myśl praw fizyki istnieć nie mogą, a jednak życie istnieje; co więcej, przejawia rozpęd, rozmach, to – jednym słowem – co nazywamy ekspansją.

Ale ta ekspansja życiowa, wzrost, wzbogacanie swych składników i jednoczenie ich w spójną całość, jest niejako gwałceniem natury i bezkarnie się nie odbywa. Ceną, którą życie płaci prawu entropii, jest śmierć indywidualna. Mniej rzucająca się w oczy przy pierwotniakach, prawda ta staje się wyraźna przy wszystkich ustrojach wyższych. Chlorofil w liściach roślin przerabia energię słoneczną na siłę życiową drzewa, ale bez ustawicznego odnawiania swych zdolności przez czerpanie z ziemi soków, zamarłyby i nie spełnił swych funkcji. Komórki ciała ludzkiego bezustannie zamierają, wyczerpane pracą; bezustannie luzować je muszą nowe, niezmeżone; w ten sposób organizm kilka razy w ciągu życia całkowicie się odnawia. Ani jedna cząsteczka nie zostaje ta sama; ciało zmienia się na inne, a jednak takie same; oczywiście potwierdzenie prawdy, że nie materia jest istotą życia.

Rozwój i wzrost, przeciwne ze swej istoty prawu entropii, nie mogą trwać wiecznie. Dziecko w ciągu pierwszego miesiąca życia powiększa swą wagę o 1/3, w ciągu drugiego – o 1/4, w ciągu trzeciego – o 1/6 i tak wciąż mniej, aż do chwili, gdy staje się człowiekiem dojrzałym. Wówczas organizm przestaje rosnąć i ogranicza się do naprawy strat. Potem przychodzą chwile, kiedy i naprawa ta nie jest wystarczająca, człowiek starzeje się, niezliczone komórki zamierają, nie znajdują już następców swej pracy; zamiast żywych komórek w ścianach naczyń krwionośnych osadza się martwe wapno, mięśnie wiotczeją, wzrok i słuch się przytępia, włosy martwieją, tworząc zławisko siwizny, i wreszcie po najbardziej higienicznym, wolnym od infekcji życiu, umiera się na uwiad starczy.

A wówczas prawa natury rozpoczynają swój marsz. Następuje rozkład ciała: ginie jedność, zespalająca bogactwo tkanek i komórek w celową całość; po niedługim czasie poczyna się również zatracać ich różnorodność; wspaniały zespół precyzyjnych narządów zmienia się powoli w jednostajną i jednolitą masę, aby wreszcie obrócić się w proch, nie

różniący się niczym od otaczającej gleby: prostą kompozycją atomów. Następuje p o w r ó t do n a t u r y, której naczelnym prawem jest ustawiczny rozpad. Dlatego śmierć jest naturalna, życie – nienaturalne. Dlatego śmierć jest nieuchronną konsekwencją życia, ono zaś nie tylko cudem, ale i sztuką nie łąda. Życie – to ekwilibrystyka na linii grożącej bezustannie pęknięciem. Rzadko który organizm umiera ze starości; przeważnie pada ofiarą gwałtu, przemocy, zabójstwa: bądź z zewnątrz – jak przy chorobach infekcyjnych, nieszczęśliwych wypadkach, morderstwach; bądź z wewnątrz – jak przy chorobach organicznych. Wystarczy nieznaczne podwyższenie lub obniżenie ciepłoty środowiska, aby zniszczyć zjawisko życia. Wystarczy niewielkie, niezbadane dotąd, bo niedostrzegalne zmiany warunków życiowych, aby spowodować straszliwe wyrodnienie tkanki, zwane rakiem, które w niedługim czasie zabija żywy organizm. Albowiem stan chorobowy bardziej jest naturalny od tego szczęśliwego zbiegu okoliczności, który nazywamy zdrowiem.

Gdybyż przynajmniej nierozzerwalny związek życia ze śmiercią wyczerpywał się w tych nieublaganych konsekwencjach. Ale życie osobiste związane jest nie tylko ze swoją śmiercią; jest ono splecione w przerażający swym fatalizmem sposób ze śmiercią innych. Rośliny zabijają przynajmniej mimowolnie: przez zagłuszanie; ale zwierzęta, a i człowiek wraz z nimi, żyją tylko z a c e n ę niszczenia życia. Żyjemy śmiercią; nie tylko jadło mięsne, ale nasz chleb powszedni jest produktem śmierci, brutalnego rozbicia żywych, zdolnych do reprodukcji ziaren na martwą mąkę. Nasze odzienie, nasze meble, czasem i ściany nasze, dają świadectwo znanemu, bujncmu ogni życia. Wewnątrz organizmu naszego toczy się ta sama walka: żywe bakterie atakują, żywe leukocyty odpierają napad niby czujni żołnierze zbiegający się zewsząd na sygnał alarmu; zadaniem ich jest niszczenie; zwycięstwo daje im siłę i zdrowie, jak tego dowodzą szczepienie ochronne. Gdziekolwiek rzucimy okiem, widzimy ślepa, konieczną, nieubłaganą walkę o byt.

Walka toczy się nie tylko między osobnikami. Toczą ją również zespoły: od leukocytów poprzez trawiska i tute – aż do biologicznie pojmowanych zespołów ludzkich. Bo społeczeństwa mają swą cechę biologiczną, a błąd pozytywistów XIX stulecia polegał jedynie na tym, że nie widzieli w nich nic poza zjawiskiem biologicznym. Tę samą ekspansję co u pożerających się nawzajem bakterii, co u doszłego swe ofiary tygrysa i u pana Kowalskiego czy Kozłowskiego, zjadającego ze smakiem rybę w majonezie – widzimy w walce dwóch szczepów o dobre pastwiska, w wędrówce ludów, lub w rywalizacji mocarstw o naftę. Człowiek musi zabijać, aby jeść, a dopóki nie wymyśli innych zabezpieczeń, musi również zabijać, aby nie zostać zabity.

Jest to stwierdzenie biologicznej konieczności, które bynajmniej nie jest równoznaczne z jej apologią. Przeciwnie. To, że organizm żywy skazany jest nieubłaganie na śmierć, i to, że jedynym sposobem jej odrzucania na czas jakiś jest przyspieszenie śmierci innych organizmów – jest dowodem niedokonałości świata biologii. Przyroda martwa i jej procesy zwyciężają w ten sposób przyrodę żywą i jej beznadziejne usiłowania. I dlatego gdyby – wzorem materialistów – przyjąć za dogmat, że człowiek nie jest niczym więcej, niż organizmem żywym, musielibyśmy wpaść w rozpacz podobną do tej, jaką chrześcijaństwo przypisuje szatanowi.

Jeżeli to nie następuje, jeżeli materialści grzeszą raczej płytkim optymizmem niż beznadziejnym pesymizmem, przyczyna tego leży zarówno w dogmatycznej wierze w ewolucję, jak w nieprzemysłeniu materializmu do końca. Jeżeli Haeckel głosił jako »religię mo-

nistyczną» kult ideałów prawdy, dobra i piękna, to wtłaczał w swój system materialistyczny obce mu pierwiastki idealistyczne. Jest to błąd niezwykle rozpowszechniony wśród myślicieli XIX wieku. Już Mill popełnił tego rodzaju myślowe harakiri: uzasadniając subtelnie, że jedynym dobrem dla każdego jest jego własne szczęście, dodał swe sławne zastrzeżenie, że jednak "lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowoloną świnią", gdyż nawet niepełne szczęście Sokratesa jest wyższe od pełnego szczęścia świni. Ale wprowadzenie podziału według kryterium wyższości i niższości jest już zerwaniem z naturalizmem i materializmem; jest przyznaniem, że człowiek jest nie tylko organizmem żywym, ale również – i przede wszystkim – istotą duchową; że czynniki: duchowy i cielesny – są w nim zespolone w sposób konieczny i nieprzypadkowy, ale daleki od utożsamienia; że wreszcie – w przeciwieństwie do biologicznej strony człowieka, skazanej na beznadziejną i ograniczoną ramami czasu walkę ze śmiercią – jego strona duchowa nie ulega ani śmierci, ani rozkładowi.

Przyjęcie tych twierdzeń za pewnik jest dziś bardziej niezbędne niż kiedykolwiek. Jedynie bowiem wiara w nieprzemijalność wartości idealnych, w realizowanie przez nas w życiu naszym wartości, które trwać będą i wówczas, gdy nasz organizm cielesny rozpadne się na zespoły atomów – ratuje nas przed beznadziejnością. Jeżeli świat, życie i nasze istnienie ma jakkolwiek sens – a wiara w sens życia jest podstawą myślenia i działania ludzkiego – to musimy przyjąć za prawdę tezę o nieśmiertelności duszy.

II. [MATERIA I DUCH]

Celem ludzi, istot niedoskonałych, jest dążenie do Boga. Bóg jest pełnią doskonałości. Dążenie do Boga, to dążenie do doskonałości. [...]

Człowiek rodzi się w świecie materii, a i sam jest częściowo materią. Materia i duch są w nim zespolone w sposób konieczny i celowy; razem dopiero tworzą one żywego człowieka. Materia nie jest z istoty swej złą, jak głosili gnostycy; jej niedoskonałość ma swoje zadanie: jest ona jakby areną, na której duch ludzki stacza swą walkę.

Doskonalenie się nie polega na wyzwaniu się z materii, ucieczce ze świata materialnego, lecz na opanowywaniu materii. Materię, a szerzej biorąc – naturę, o tyle tylko można nazwać złą, o ile nie jest ona doskonała. Zło bowiem jest jedynie brakiem dobra – niczym więcej. Dlatego nie można osiągnąć dobra przez ucieczkę od zła; brak dobra pokonać można jedynie tworzeniem dobra. Nic nie jest moralnie warta asceza jogów hinduskich, którzy ochrony przed złem szukają w bezczynności i apatii; złem jest właśnie bezczynność i apatia. Doskonalic się można tylko przez pracę i walkę; działanie posiada samo przez się większą wartość moralną – niż zaniechanie. Lepiej błędzić nawet – niż pozostawać biernym.

Dlatego tak absurdalną i szkodliwą jest nauka Tolstoja o niesprzeciwianiu się złu. Sprzeciwiać się trzeba, choćby jedyną skuteczną formą był czyn, oderwanie biorąc, zły, pod warunkiem, rzecz prosta, że zło dokonane nie przewyższy zła, któremu się sprzeciwiamy. Cel nie uświęca bynajmniej środków: za zło popełnione trzeba zdać sprawę przed Bogiem; ale odpowiedzialność nasza będzie cięższa, jeśli, nie chcąc popełnić zła mniejszego, biernością naszą umożliwimy zło większe.³

³ Oczywiście, decydowanie o tym, co jest złem mniejszym, nie może być oddane swobodnej ocenie każdego

Jedyną formą doskonalenia się jest działanie, rozumiane jako przeciwieństwo zaniechania. W tym znaczeniu wysiłek myślowy jest również postacią działania. Akt twórczości jest sam przez się zasługą moralną, aczkolwiek owoce twórczości mogą być zarówno złe – jak dobre. Podobnie np. mówienie prawdy jest samo przez się dobre, choć powiedzenie jej może nieraz spowodować złe skutki. Zasługa jest tym większa, im większe opory pokonał tworzący, bądź w sobie samym, bądź na zewnątrz. Twórczość polega bowiem na pokonywaniu oporu materii, okleptywaniu jej, kształtowaniu, wyciskaniu piętna duchowego. Wewnątrz nas walka ta polega na opanowaniu natury naszej i zaprzęgnięciu jej do służby celom wyższym; na zewnątrz – na urabianiu świata materialnego i oddziaływaniu na innych ludzi. Oba te rodzaje walki są ze sobą ściśle związane: doskonaląc siebie, doskonalimy świat, którego częścią jesteśmy; doskonaląc zaś świat – doskonalimy siebie. Ale pierwsza z tych dróg zastrzeżona jest drobnej tylko części ludzi, powołanych przez Boga do ascezy i kontemplacji, do zbawiania swych bliźnich przez akty pokory i modlitwy. Ogromna większość ludzi powołana jest do życia w świecie i do przetwarzania świata.⁴

Twórczość – to żłobienie śladu w tworzywie materii; podobnie jak gasienica kornika żłobi korytarze w masie drzewnej. Życie ludzkie przemija szybko, po czym dusze ludzkie uskrzydłają się jak korniki i znikają ze świata materii. Ale ślad wyżłobiony zostaje i służy następnym pokoleniom. Żaden człowiek nie zaczyna zupełnie od nowa, nawet najbardziej samodzielny geniusz, nawet najbardziej skrajny rewolucjonista. Od pierwszych lat życia ludzie wchłaniają wraz z mową zasób pojęć, wytworzony przez dawne pokolenia, a przez wychowanie wdrażają się do ustalonego obyczaju. Gdy rozpoczynają własną twórczość duchową, myślą i czynią w znacznej mierze na sposób i modłę swych poprzedników – choćby się im ostro przeciwstawiali. Nie bez racji mówi August Comte, że ludzkość jest coraz bardziej rządzona przez zmarłych.

W zmaganiu twórczości ludzkiej przez współdziałanie zmarłych z żywymi i żywych między sobą jest zasadniczą funkcją społeczeństwa. Istnieje ono po to, aby ludzie zrzeszeni w nim tworzyli w skali maksymalnej, i aby synteza indywidualnych twórczości była jak najwyższa. Poza dziedziczną czystą myślą i sztuką, wszystko, co wielkie, powstaje – mniej lub więcej – zbiorowo. Przeciętny człowiek, pozostawiony sam sobie, tworzy zawsze przeciętnie. W zespole, przenikniętym wspólną myślą, w narodzie, opanowanym dążeniem do wielkości – potrafi współtworzyć rzecz wielką.

W czym tkwi tajemnica? Czy przez działanie zbiorowe człowiek odmienia swą naturę, zwiększa swe przyrodzone możliwości? Nie. Nikt nie da z siebie więcej niż może. Ale pozostawiony sam sobie, człowiek przeciętny z reguły daje z siebie dużo mniej niż może. Natura, skłonności hedonistyczne, ściągają w dół jego ducha. Społeczeństwo, naród – dopomaga człowiekowi do opanowania własnej natury. Żołnierz na froncie potrafi pod wpływem zapachu i poświęcenia wydobyć z siebie trud fizyczny, do którego w normal-

człowieka; prowadziłoby to bowiem do autonomizmu i subiektywizmu etycznego. Tym większa i niezbędniejsza staje się rola kaznodziejów i spowiedników – jako przedstawicieli i tłumaczy obiektywnych norm moralnych.

⁴ Przy przetwarzaniu tym zachodzą kolizje i walki; indywidualności ludzkie ścierają się, wola ustępuje złamanej przeciwnej woli. Zjawisko to dowodzi niedoskonałości świata, ale nie uprawnia do wyciągania wniosku, że zaniechanie jest lepsze od działania. Wola obowiązana jest albo łamać wole przeciwną, albo się jej pod nakazem rozumu – poddać. Zła moralnie jest natomiast postawa obronna, rezygnująca leniwie z narzucenia własnej woli i ograniczająca swą dynamikę do zazdrośnego strażenia swej niezależności od woli cudzej. Postawa taka grozi zarazem niedołatwem i psychicznym.

nych warunkach nie jest zdolny: człowiek, opętany nakazem moralnym służenia wyznawanej idei, wprzęgnięty w rytm życia narodowego, przesycony ambicją wielkości narodu – potrafi wykrzesać z siebie pełnię swych możliwości twórczych. Nigdy by Chopin nie osiągnął tych wyzyn artysty, gdyby tworzył wyłącznie dla rozwiązania założeń estetycznych lub dla zysku; gdyby nie płonął ogniem służby dla Polski.

III. [WARTOŚĆ TRADYCJI]

Każde pokolenie musi własnym wysiłkiem z materiałów pozostawionych przez przodków i tych, które zmieniona rzeczywistość jemu dopiero udostępniła, budować na nowo swą własną syntezę, tak jak poszczególny człowiek ustawicznym trudem musi co dzień budować na nowo swą harmonię wewnętrzną. Nawet gdyby wyjątkowe jakieś pokolenie zbudowało syntezę niezmiernie bliską harmonii społecznej, praca jego, choć płodna w skutkach, nie uchroniłaby następców od trudów i niebezpieczeństw. Pozwoliłaby może na długoletnie korzystanie z jej owoców, ale w końcu doskonale wzory skrzepłyby w duszach epigonów w świetne lecz martwe schematy, niezdatne do opsnowania wciąż falującej rzeczywistości.

Dlatego nie należy przeceniać tradycji. Dążność do oparcia się na niej jest niejednokrotnie przejawem kwietyzmu myślowego, pragnącego wyręczać się wysiłkiem dawnych pokoleń. Oczywiście, skoro kogoś nie stać na twórczość własną, to już lepiej żeby naśladował rodzime wzory, niż bezmyślnie małpował prądy modne za granicą, co tak raz w wszelkich ruchach „faszystowskich”, organizacjach ze swastyką w herbie i tak dalej. Ale nie wszystko, co rodzime, jest cenne; i nie wszystko, co dawne, lepsze jest od współczesnego. Tradycja jest rzeczą cenną, zwłaszcza o ile jest żywa, i o ile wypływa z trwałych i zdrowych cech narodu czy środowiska cywilizacyjnego, a nie jest powierzchownym nalotem lub manierą. W przeszłości znaleźć można dużo doświadczeń; z przeszłością łączą nas więzy duchowe, ślady, których wyprać doszczętnie niepodobna i nie należy; ale pamiętać trzeba zawsze, że twórczość historyczna nie skończyła się na naszych przodkach, że my również jesteśmy nie tylko potomkami, lecz i przodkami. Epigonizm jest zaprzeczeniem twórczości. Zupełnie zaś chybione byłoby sztuczne odgrzewanie tradycji. Bal kostiumowy może być miłą rozrywką w karnawale, ale do pracy nie chodzi się w zbroi przodka z czasu wojen krzyżowych.

Możemy uznać wielkie korzyści duchowe, jakie odniosło w X wieku ówczesne państwo polskie przez wejście w krąg cywilizacji porzymskiej, ale nie jest to powód do jakiegś szczególnej dumy. Jeżeli słusznie buntuje się nasza dumą przeciw nazywaniu nas Francuzami północy, to nie należy również stawiać się w postawie klienta cywilizacji rzymskiej. Mamy powód szczyć się Kochanowskim, Skargą, Mickiewiczem, ale nie Ciceronem, Horacym czy Wergiluszem, bo nie nasz naród ich wydał. Jesteśmy narodem na dorobku, nasza wielkość leży raczej przed nami – niż za nami, nie dziwota więc, że wiele rzeczy nam imponuje, ale czemuż z tego tworzyć ideologię? Oczywiście, bardziej czujemy się związani z Cezarem niż z Dżengis-Chanem, i z Ulpianem niż Konfucjuszem, ale nie rywalizujemy ze świętym Pawłem w dumie z obywatelstwa rzymskiego.

Dzisiaj zresztą tradycje starożytnej Romy nie cieszą się już taką popularnością, jak pół wieku temu. Z wielu natomiast ust słyszymy o powrocie do średniowiecza. Czy jest to stanowisko słuszne?

Oczywiście, był objawem zwyczajnej głupoty frazes o «ciemnym średniowieczu». Sama nazwa, którą określono tę epokę, dowodzi, że nie rozumieliśmy historii. Wieki «średnie» znaczą bowiem tyle, co p r z e j ś c i o w e między dwiema twórczymi epokami. Wiemy dzisiaj, że tak nie było. Że wiek XIII wydał syntezę cywilizacyjną wyższą i od rzymskiej, i od tych mizernych pod względem duchowym ustawań, których pragnął dokonać okres kapitalistyczny, owe prawdziwe «średnie» wieki między XIII a XX wiekiem.

Ale nie znaczy to, aby zwracać wstecz. Powrotu do średniowiecza nie trzeba brać dosłownie. Jest to hasło negatywne raczej – niż pozytywne. Czujemy potrzebę zrzucenia balastów, którymi nas obarczyła era kapitalistyczna; przy tej czynności okazuje się słuszne niejedno, co ta era uważała za przesadę, głupstwo lub hańbę. Powracamy do sprawiedliwej o c e n y średniowiecza, ale nie do niego samego. Możemy i powinniśmy czerpać z tej epoki wiele cennych rad, ale tworzyć należy z ich pomocą nowe rzeczy, nie – kopie.

"Jeżeli ktoś chce szukać wzorów w przeszłości – mówi słusznie Leon Chwistek – to nie znaczy, żeby miał zrobić to samo, co robiono w przeszłości, ale żeby robił co innego na równie wielkim poziomie. Jeżeli generał bierze sobie za wzór Cezara, to nie znaczy wcale, że ma używać drewnianych wież oblężniczych i kusz mechanicznych do wyrzucania kamieni – chodzi o to, żeby działać z równie jasnym planem, żeby mieć równie błyskawiczną zdolność decyzji i równie wielką odwagę."

Ważny przykład z innego zakresu: sztuki. Przypomnijmy sobie czasy pełnego romantyzmu, kiedy istniał kult średniowiecza, najfalszywiej często pojętego. Był to okres, w którym rzucano się do budowy pseudogotyckich gmachów, co, przeciągnawszy się niemal na pół wieku, zasypało wieś polską setkami spiczastych, bezdusznych kościołów z czerwonej cegły w stylu św. Floriana na Pradze lub św. Elżbiety we Lwowie. Czy okres ten dowodził swego pokrewieństwa duchowego z czasami św. Franciszka z Asyżu? Bynajmniej, dowiódł tylko swej jałowości twórczej. Nawet tak wysoce szlachetny ruch plastyczny, jak prerafaelski, pragnący zerwać z naturalizmem XVI wieku w malarstwie, nie stworzył nowej epoki, gdyż w braku siły wewnętrznej i odwagi rewolucyjnej począł n a ś l a d o w a ć. I choć prerafaelsci naśladowali istotnie najszlachetniejsze wzory Fra Angelico i Botticellego, pozostali bezplodnym epizodem. Dużo większe zasługi położył tak skądinąd płytki ruch, jak futuryzm włoski. A dopiero kubizm i ekspresjonizm, brnąc przez dziwactwa i padając często ich ofiarą – rzuciły podwaliny pod rozwój nowej sztuki; nie wytworzyły, co prawda, same przez się dzieł wielkich, ale umożliwiły ich tworzenie w przyszłości. Otóż kubizm i ekspresjonizm nawiązały, nieświadomie zresztą i przypadkowo, do sztuki średniowiecznej: do zagadnień kompozycyjnych, do ornamentu, do fantazji nie skłębowanej naturalizmem i anatomizmem, do deformacji.

Naśladownictwo – to rzecz powierzchowna. Kto widział sławną ohydę berlińską, owych w stal zakutych rycerzy w Siegesallee, typowy produkt tandety naturalistycznej XIX wieku, niech ich porówna z twórczością Skoczylasa, która tematów średniowiecza nie dotyka, ale duchowo jest do niego bliższa niż wspomniane potwory berlińskie. Dlaczego? Bo Skoczylas czerpał swe natchnienie w wielkiej mierze z kultury góralskiej, którą nałot epoki kapitalistycznej musnął tylko powierzchownie, która w duchowej swej istocie pozostała niemal średniowieczną.

Ale łatwiej nawiązać kontakt ze średniowieczem artysty na terenie sztuki, niż politykom na terenie życia. Możemy surowo oceniać epokę «nowożytną», dzielącą nas od średniowiecza, ale jesteśmy mimo wszystko jej spadkobiercami. Trzeba ten spadek brać z dobrodziejstwem inwentarza, ale zrzeczenie się go całkowicie nie byłoby ani słuszne, ani nawet możliwe. "Nie zechcemy chyba – pyta ironicznie Chwistek – zamieniać naszych lamp elektrycznych na lucywo, naszych stacji telegrafu bez drutu na sygnały świetlne, naszych aeroplanów na łopatę czarownic, a naszej neurastenii i depresji na histerię i obłęd panów feudalnych." Oczywiście. Ze średniowieczem różni nas przede wszystkim dynamika życia. Dynamika średniowiecza polegała na wielkich ruchach mas ludzkich, na zmianach terytorialnych, w których ginęły całe narody; na wielkiej płodności i niemal równie wielkiej śmiertelności. Dynamika współczesna polega na ciągłych zmianach w sposobie życia, na nowych wynalazkach technicznych, a przede wszystkim na wzmożonym tempie. Jesteśmy zaprzeczeniem średniowiecznej cierpliwości. Nawet wieś nasza powoli przestaje być średniowieczna, a najbardziej duchowo tkwiący w średniowieczu Polesszok z jego tempem życia i pracy objawia się nam wraz z bobrem i łosiem jako nęcący egzotyzm, lecz nie jako wzór do naśladowania. Dziś szerzy się wprawdzie moda na potępienie w czambuł zdobyczy technicznych, ale przecież nasza psychika kształtuje się pod ich wpływem. Można ją pchnąć w innym kierunku niż dotychczas, ale nie ma racji od nich się odcinać.

Czemuż nie latać samolotem? Wystarczy zdawać sobie sprawę, że samolot jest tylko narzędziem, nie wpadać na jego widok w zachwyt typu B. Winawera, nie uważać postępu technicznego za postęp duchowy, nie sądzić naiwnie, że usprawnienia techniczne sprowadzą erę szczęśliwości powszechnej.

Nie można dowolnie wracać do przeszłości, nie wrócimy więc do średniowiecza. Jeżeli sięgamy do niego myślą, to dlatego, że wiemy – i to jest naszą wielką zdobyczą – że są wartości stałe, niezależne od epok, nie ulegające zmianom, ponadczasowe i ponadludzkie; że znajomość tych wartości tak powszechna w wiekach średnich, została zagubiona przez ducha ery kapitalistycznej.

Materializm cywilizacji współczesnej, jej niwelujące i standaryzujące działanie, narzucające lub przynajmniej grożące narzuceniem wszystkim jednakowego stylu życia, moda, nakazująca wzorowanie się na współczesnym, ale dalekim geograficznie obyczaju, [...] drogą reakcji skłania wielu ludzi do tęsknoty za przeszłymi latami i przeciwstawiania modzie, czyli naśladownictwu w przestrzeni – tradycji, czyli naśladownictwa w czasie, podtrzymywania dawnych obyczajów, dawnego sposobu życia, dawnych form i dawnych wierzeń. ("I to, w co twc pobożnie wierzyły pradziady ... Ach, najpiękniejsze święto, bo święto pamiętek czemu zniósłeś odwiecznie obchodzone Dziady?" – mówi Gustaw-tradycjonalista, na co ksiądz, patrzący z ponadczasowego, metafizycznego stanowiska, odpowiada surowo: "Ta uroczystość bierze z pogaństwa początek".)

Tradycje, zależnie od swego zakresu podzielić można na rodzinne, regionalne, klasowe (ściślej: stanowe) i narodowe. Przy budowaniu nowego życia społecznego największą wartość mają te ostatnie. Ale jakie są nasze tradycje narodowe?

W każdym Polaku żyją jego przeszłe pokolenia i żyje cała przeszłość narodowa. "Naród – mówi Zygmunt Wasilewski – jest istotnością duchową ponad jednostką i pokoleniami. Żyją w nim duchy ludzi, którzy już zeszedli ze świata; tych, którzy teraz są na ziemi; i tych, którzy jeszcze się nie narodzili. Przejmujemy robotę dziejową od poprze-

dników i dajemy ją następcom." Ale z tego słusznego ujęcia nie wynika jednak konieczność tradycjonalizmu, lecz tylko łączności duchowej z narodem, nieodrzućcia pozytywnej jego zdobyczy historycznych. Doskonale precyzuje to Dmowski w *Myślach nowoczesnego Polaka*: "Jestem Polakiem – to znaczy, że należę do narodu polskiego na całym jego obszarze i przez cały czas jego istnienia, zarówno dziś, jak w wiekach obiegłych i w przyszłości; to znaczy, że czuję swą ścisłą łączność z całą Polską; z dzisiejszą ... i z tą, która przed tysiącleciem dźwigała się dopiero, skupiając koło siebie pierwotne, pozbawione indywidualności szczepy; i z tą, która w połowie przebytej drogi rozpościerała się szeroko, groziła sąsiadom swą potęgą i kroczyła szybko po drodze cywilizacyjnego postępu; i z tą, która później staczała się ku upadkowi, grzęzła w cywilizacyjnym zastoju, gotując sobie rozkład sił narodowych i upadek państwa; i z tą, która później walczyła bezskutecznie o wolność i niezawisły byt państwowy; z przyszłą wreszcie – bez względu na to, czy zmarzną jej własne państwo, czy zdobędzie stanowisko w pierwszym szeregu narodów. Wszystko, co polskie jest moje; niczego się wyrzec nie mogę. Wolno mi być dumnym z tego, co w Polsce jest wielkie, ale muszę przyjąć i upokorzenie, które spada na naród za to, co jest w nim marne."

Z wielkich, budzących dumę tradycji, jakaż żyje aż po dzień dzisiejszy? Jedna tylko tradycja polskiej kawalerii. Od Płowic i Grunwaldu poprzez Obertyn, Kałuszyn, Kircholm, Wiedeń, Samosierrę – snuje się barwna nić aż po Rokitnę, Krechowce i rok 1920. Inne tradycje są albo zmarłe, albo blade, albo sięgają wstecz niewiele dalej, niż na jedno stulecie. Tak jest przede wszystkim z naszymi powstaniem, 1863 rok żyje jeszcze wśród nas przez swych ostatnich reprezentantów, ale tradycja powstańcza, tak żywa jeszcze dla ludzi wychowanych w niewoli, młodym, narastającym pokoleniom mówi dużo mniej. Toż dzisiaj studiuje na wyższych uczelniach generacja, która z własnych przeżyć nie pamięta nawet 1920 roku, a już rok 1920 nie był walką powstańczą, lecz wojną niepodległego państwa. Jeszcze lat kilkadziesiąt, a rok 1863 będzie znaczył mało co więcej niż Konfederacja Dzikowska, a z pewnością mniej niż Żbaraż i Częstochowa, chyba że znajdzie swego Sienkiewicza, co jest więcej niż wątpliwe.

Publicystyka współczesna, zwłaszcza narodowo-demokratyczna, podkreślała często konieczność oderwania się duchowego od czasów niewoli; przypomnienia sobie, że Polska rozpoczyna się nie od Nocy Listopadowej, lecz blisko dziewięćset lat wcześniej. Hasło to słuszne, bo niepodległe państwo, żyjące wspomnieniami okresu, kiedy go nie było, byłoby czymś paradoksalnym. Ale w hasło tym dźwięczy nieco nuta walk orientacyjnych; dźwięczy ona i w stanowisku przeciwnego obozu, które święci wciąż w kółko obchody: listopadowy i styczniowy. Spór to przemijający. Niewątpliwie poczucie związania z całością historii narodowej zwycięży nad wspomnieniami niewoli. Ale co robić, jeśli z prawdziwych tradycji «przedrozbiorowych» poza kawalerią nic prawie nie przetrwało? Czy sztucznie hodować tradycjonalizm?

Usiłowania takie istnieją. A ponieważ trudno nawiązać tradycję do całości osmiuset lat życia państwowego, ponieważ dotąd nie umieliśmy wyciągać syntezy z dziejów Polski, a tym bardziej uchwycić cech charakterystycznych narodu w jego wszechstanowej i wielowiekowej całości, ludzie, których kwitetyzm myślowy skłania do pójsćcia linią najmniejszego oporu, poddają się urokowi Rzeczypospolitej szlacheckiej XVI i XVII stulecia. Zapewne dużo jest istotnego bohaterstwa w walkach Rzeczypospolitej, każdy pochylił z czcią głowę

przed wielkimi duchami Żółkiewskich i Czarnieckich, a krytyka szkoły krakowskiej, mogąca nas zatruć zwątpieniem, musiała obudzić reakcję. Sienkiewicz pisał *Trylogię* dla pokrzepienia serc i spełnił przez to – cokolwiek by o nim pisano – wielkie zadanie w czasach niewoli, a i dziś nie przestaje być pożytecznym źródłem wzruszeń patriotycznych jako *swi generis* psychiczne przysposobienie wojskowe. Ale nie wynika stąd, aby na dzieje Polski patrzeć przez pryzmat Sienkiewicza.

O LOGICE I FILOZOFII

LISTY DO JÓZEFA M. BOCHEŃSKIEGO

Warszawa, Krakowskie Przedmieście 52/54; 28 września 1934 roku.

Kochany Ojcie,

Rozpoczynam tak kordialnie, bo nie mogę inaczej; gdyby Ojciec nie był ojcem, to z miejsca zaproponowałbym *Bruderschaft*; widzę, że nas stanowczo dużo rzeczy łączy. Jestem teraz strasznie stetryczały, ale – da Bóg – jakoś się wykaraskam i cieszę się, że zapal Ojca i mnie rozgrzewa.

W liście dużo różnych kwestii Ojciec porusza; nie na wszystkie teraz odpowiem, bo jestem «wolnomyślny»; postaram się tylko kolejno omówić uwagi Ojca, dotyczące mojej pracy.¹ Przypuszczam, że Ojciec ma kopię listu do mnie; dlatego wyjaśnienia będę dawał w formie odpowiedzi na poszczególne punkty.

Ad 1.

Uwaga słuszna; myślałem o tym przy pisaniu swojej pracy, a wybrałem, pomimo to, *C[ontra] Gent[iles]* z następujących względów:

- (a) Myśl, wyrażona w końcowej uwadze w *Résumé (L'ouvrage démontre incidemment)* i podkreślona we *Wstępie*, była dla mnie główną pobudką do napisania tej pracy, a *C[ontra] Gent[iles]*, jako bardziej skomplikowana, daje więcej pola do wykazania słuszności tego przekonania.
- (b) Pracę swą, ze względów taktycznych, traktowałem więcej historycznie co aktualnie o tyle, o ile historyczny system św. Tomasza ma znaczenie aktualne. Zdawało mi się, ze względu na paleoscholastyków, że – zanim się przystąpi do używania logistyki do systematycznej budowy systemu – warto wykazać, że logistyka jest potrzebna do dokładnego zrozumienia historycznej myśli św. Tomasza. Z tych względów np. nie przeprowadziłem uproszczeń logicznych w założeniach św. Tomasza (por. s. 40).
- (c) Dowód w *Sumie teol[ogicznej]* jest dokładnie częścią właściwą dowodu w *C[ontra] Gent[iles]* (s. 5).
- (d) Pozwolę sobie zwrócić uwagę na to, że założenia fizykalne są [bardzo ogólne; są one co najmniej na pograniczu metafizyki, zwłaszcza jeżeli z zespołów, alternatywnie przyjmowanych, uwzględni się zespoły B i C (s. 38).

Przy rekonstrukcji dowodu dla celów systematycznych trzeba by, oczywiście, głównie oprzeć się na *Sumie teol[ogicznej]*; *C[ontra] Gent[iles]* odgrywałaby tylko rolę pomocniczą; trzeba by przedstawić dowód w formie ściśle dedukcyjnej, rozpoczynając od

¹ Chodzi o recenzję J.M. Bocheńskiego z pracy J. Salamuchy *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-logiczne*, Warszawa 1930 Polskie Towarzystwo Teologiczne [przyp. JBB].

założeń; trzeba by wreszcie te założenia odpowiednio sprowadzić do najprostszej formy logicznej.

Ad 2.

(a) W założeniu 2.1 (s. 28) nie ujmuję znaczkowo samego pojęcia "esse in actu (in potentia)", a tylko zapisuję pewną zależność formalną dla zasady tomistycznej: *Quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens in actu*; to tylko było mi potrzebne i dosyć wyraźnie jest wprowadzone do argumentacji przez św. Tomasza.

(b) Jeśli Ojciec ściślej podał interpretację swego sposobu znakowania, to wyrażenie:

$$[x]: \varphi(x) \supset [\exists y, z]. M(x, y, z)$$

rozumiem tak:

Dla każdego x , jeżeli x się porusza, to znajdzie się takie y i z , że x zostaje wprowadzone w akt pod względem z przez y .

Założenie to jest analogiczne do mojego założenia 1 (s. 37), tylko jest od niego ogólniejsze; moje założenie 1 jest dokładnie specjalnym wypadkiem tego założenia ogólniejszego. Że założenie 1 jest wystarczające, wykazują to dowody przeprowadzone w pracy. Oczywiście, różne względy pozalogiczne mogą przemawiać za tym, że założenie ogólniejsze byłoby bardziej właściwe, ale to trzeba by gruntownie przedyskutować.

(c) Zupełnie podobne uwagi nasuwają mi się względem proponowanego założenia:

$$[x]: M(x, y) \supset x \neq y$$

(o ile znowu je dobrze rozumiem) w związku z dowodzoną przeze mnie tezą o niezwrotności relacji R (s. 23-29).

Ad 3.

Rzeczywiście, św. Tomasz wyraźnie nie formułuje następnika ani w sensie kwantyfikatora dużego ani małego; słowa św. Tomasza można tak i tak rozumieć. Ale, ponieważ mój element u , jak widać z treści tezy T , jest elementem pierwszym w uporządkowanym polu relacji R , a relacja R jest relacją przechodnią, więc u w następniku można postawić pod dużym kwantyfikatorem (oczywiście nie przesądza się przez to kwestii, czy dane u jest poruszane przez v bezpośrednio, czy tylko pośrednio). Ze względu na ekonomię dowodu myślę, że należy w tych okolicznościach postawić u w następniku pod dużym kwantyfikatorem. Konsekwencją na temat premocji fizycznej jest, rzeczywiście, ciekawa, ale muszę się nad tym dłużej zastanowić. Może Ojciec będzie łaskaw poruszyć to w swej recenzji dokładniej.

Ad 4.

Rozumiem i dzielim intuicje Ojca; dlatego formułuję bardzo ostrożnie konkluzję swej dyskusji: "W dzisiejszym stadium nauki nie mogę ..." (s. 20). Pozwolę sobie tylko zwrócić uwagę na to, że nieprzyjemny wygląd czynnika trzeciego poprzednika tezy T jest co najmniej łagodzony przez to, że pośród ostatecznych założeń czynnik ten nie figuruje; jest on tylko tezą dowiedzioną w dowodzie przy pomocy założeń C lub D lub E (s. 38, 29-35).

Ad 5 i 6.

Znowu dosyć się wczuwam w postawę Ojca, w tych punktach wyrażoną. Ja też w pierwotnym sformułowaniu tezy T (na brudno) wprowadziłem czynnik

$$[\exists z]. \varphi(z).$$

Jest on jednak logicznie zbędny, jak wykazuje dowód wystarczalności wprowadzonych przez mnie czynników (s. 17-18). Ja rozumiem sytuację w ten sposób:

(1) ten prowizorycznie sugestywny czynnik zastąpiony jest przez mały kwantyfikator w trzecim czynniku poprzednika tezy *T*, który łącznie z założeniem 1.4 da nam w rezultacie, przy pomocy małych powiązań logicznych, prowizoryczny czynnik;

(2) ontologizmu unika się przez postulat rzeczywistości pola relacji *R*, który nadaje odpowiednie znaczenie wszystkim małym kwantyfikatorom tezy *T* (por. s. 21, 35 (*Analiza konkluzji*); por. też w tym samym celu wprowadzoną dyskusję na temat egzystencjalnego znaczenia małego kwantyfikatora na s. 8-9).

Postulat rzeczywistości jest – w ogóle – postulatem *pozalogicznym*; dokładnie w ten sam sposób mogę budować logiczną teorię o przedmiotach rzeczywistych i nierzeczywistych; o tym, czy przedmioty mojej teorii są rzeczywiste czy nierzeczywiste, rozstrzyga *doświadczenie*. Przy uwzględnieniu postulatu rzeczywistości pola relacji *R*, to samo znaczenie przysługuje małemu kwantyfikatorowi w następniku, co małym kwantyfikatorom w poprzedniku tezy *T*. Wnawiasowo zaznaczam, że intuicje Ojca na temat *orzecznikowego* traktowania istnienia są dosyć powszechne; np. prof. [Stanisław] Leśniewski wprowadza w swej *ontologii* istnienie jako funktor przy jednym argumencie nazwowym:

$ex(A)$

(jest to zwykła w logice matematycznej forma zapisywania orzeczników), ale wiąże to w definicji z małym kwantyfikatorem:

$ex(A) = \{ \exists B \} B \in A$;

i znowu ta sama wieloznaczność znaku *ex*, co i przy małym kwantyfikatorze, chociaż – trochę inne znaczenie. O rzeczywistości danego przedmiotu decyduje czynnik *pozalogiczny* – doświadczenie; czynnik ten tylko w formie postulatu może być do argumentacji, logicznie sformalizowanej, wprowadzony; tak mi się wydaje. Myślę, że w tym, co napisałem, jest zarazem odpowiedź na trudność ogólniejszą, formalnie przez Ojca przedstawioną. Doświadczenie ma decydować, wraz z dodatkowymi wyjaśnieniami terminologicznymi na temat «rzeczywistości», czy mały kwantyfikator w następniku tezy Ojca ma znaczenie egzystencjalne w sensie istnienia rzeczywistego; to znaczenie jest w tym wypadku, oczywiście, niezwiązane z poprzednim, bo w poprzedniku małego kwantyfikatora nie ma.

Tyle na temat wyjaśnień na uwagi Ojca. Cieszę się, że w ten sposób będziemy mogli się porozumiewać. Ja teraz siedzę nad Arystotelesowską teorią definicji; jeszcze jestem, zresztą, u progu dopięto.

Serdeczne pozdrowienia łączę
Ks. Jan Salamucha.

Warszawa, Krakowskie Przedmieście 52/54; 21 października 1934 roku.

Drogi Ojciec,

Nie pisałem bardzo długo, choć Ojciec podał mi moc materiału do korespondencji. Proszę to złożyć na rachunek moich nerwów, z którymi ciągle jeszcze jest niedobrze. W zeszłym roku miałem ostrą psychoneurastenię; teraz – dzięki znośniejszym warunkom – trochę to przechodzi, ale ciągle są jeszcze ostre oscylacje nastrojowe; to mi mocno utrudnia pracę i kontakt z ludźmi.

Recenzję nadesłaną² przeczytałem; bardzo za nią dziękuję. Dużo tam komplementów, ale myślę, że to nie moja rzecz sądzić o ich słuszności. Całkowicie solidaryzuję się z Ojcem, że logistyka aktualna nie jest jeszcze instrumentem idealnym. Tylko – ja jestem nastawiony na naukę nie statycznie, a dynamicznie; więc jakoś mnie to nie martwi. Cieszę się, jak widzę gdzieś dziury, bo jest coś do roboty; trudno być rurą, przelewającą tylko z jednego w drugie.

Siedzę ciągle nad definicjami; rozpocząłem od [Waltera] Dubislava (*Die Definition*) i [Rudolfa] Carnapa ("Der Logische Aufbau der Welt"). Potem się wezmę do Arystotelesa. Za przysłanie mi zebranej bibliografii byłbym bardzo wdzięczny. Na marginesie moich głównych zajęć przyszła mi do głowy koncepcja o opracowaniu stosunku scholastyki do Szkoły Wiedeńskiej, jako dosyć reprezentatywnej dla filozofii logistycznej. Układa mi się to jakoś w kategoriach maksymalizmu i minimalizmu intelektualnego. Scholastyka jest, przede wszystkim, maksymalną pod względem zasięgu; poza tym, historycznie wyszła od maksymalnych postulatów metodycznych; tylko to, co było maksymalną ścisłością w XIII w., przestaje nią być w XX w.; weźmy choćby za przykład tak ważną teorię analogii; św. Tomasz [chciał] opracować ją przy pomocy matematycznej teorii proporcji (była to bardzo wysoka teoria w owych czasach); teraz znalazłoby się, prawdopodobnie, daleko subtelniejsze narzędzia matematyczne do tych zagadnień, choćby w teorii granic. *Wiener Kreis* natomiast, to, przede wszystkim, maksymalizm metody; a łączą z tym jako konsekwencję, zbyt pochopnie, minimalizm zasięgu. Chciałbym to wszystko zilustrować na dwóch przykładach: koncepcji prawdy i koncepcji nauki w obydwu systemach. Nieprzyjemny jest u naszych paleo... (świeży termin) przesadny konserwatyzm, ale wstrętna jest u tych logików ta zarozumiałość i pycha; można by im dać trochę po łapkach, wskazując braki u podstaw; technika pierwszorzędna, ale przecież z podstawami daleko do końca.

Plany Ojca na temat akcji propagandowej na ogół mi się podobają; do Maritaina, Poincarégo i Meyersona może się wezmę; tylko żebym znalazł wreszcie stan równowagi stałej, bo ciągle jeszcze jest chwiejna, a to utrudnia pracę.

Teraz na temat wykładów logiki ... Ja też ją tutaj wykładam; tylko jeszcze w węższym zakresie. Biorę, po prostu, za podstawę [Sebastiana] Reinstadlera (taka tu tradycja), ale trzymam się raczej rozkładu materiału tylko, a wykładam po swojemu. Pewne rzeczy wyrzucam, inne rozszerzam. W szczególności: rozszerzam semantykę – cała kwestia analogii terminów jest tylko jednym z rozdziałów semantyki; rozszerzam naukę o definicjach i całą logikę formalną (wykładam elementy teorii zdań; syllogistyka jest ilustracją teorii zmiennych nazwowych); przy tym wszystkim chronię się od nominalizmu w ten sposób, że zwracam ciągle uwagę, że operowanie znakami ułatwia i uściśla wywody, ale wszystkie te operacje mają o tyle sens, o ile znaki wiąże się z pojęciami. Wzięcie za podstawę Arystotelesa jest, przy wykładzie obszerniejszym, świetną myślą; zawsze to będzie pożyteczne, a w obszernych komentarzach można nawiązywać i do nowych rzeczy.

Łączę serdeczne pozdrowienia i modlitwom się polecam
Ks. Jan Salamucha.

² Zob.: J.M. Bocheński, "J. Salamucha, *Próba dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*" [rec.], *Bulletyn Thomiste* t. 8/1932 t. 3 nr 4 s. 401-405; "J. Salamucha, *"Dowód ex motu na istnienie Boga"*" [rec.], *Bulletyn Thomiste* t. 12/1935 t. 4 nr 6 s. 601-603 [zesp. JJJ].

Warszawa, Krakowskie Przedmieście 52/54; 20 listopada 1934 roku.

Kochany Ojczy,

Melduję, że się nareszcie przeprowadzam do Krakowa; wyjeżdżam w niedzielę lub w poniedziałek; proszę adresować: Kraków, Bernardyńska 3. Zatwierdził mi agendy drugiej katedry filozofii w formie 7 godzin wykładów zleconych; biorę, bo to lepsze niż to, co mam.

Teraz sprawy rzeczowe.

Załączony list francuski czytałem z lupą; okropnie niewyraźnie pisany. O ile mogłem się zorientować, zawiera on dwie główne myśli:

(1) *la logistique n'est qu'une nouvelle traduction, notation (?)*;

(2) do metafizyki żadne najsztudniejsze narzędzia nie mogą być stosowane, ze względu na jej specyficzność i subtelność.

Ad 1.

Stuprocentowa prawda, ale o tyle, o ile np. teologiczne spekulacje na temat doskonałości Boga są tylko też pewnym tłumaczeniem popularnych, chrześcijańskich przekonań o Bogu. Nowe tłumaczenie, nowy język wydobywa wyraźnie na wierzch pewne pojęcia, które niewyraźnie, często mętnie, były związane ze starym, mniej subtelnym językiem.

W związku z tym nasuwa się odpowiedź na pytanie, czy logistyka jest czymś twórczym. Twórczość naukową widzę w dwóch kierunkach:

(1) stawianie nowych hipotez, które – czasami – dzięki sprzyjającym warunkom mogą być stwierdzone potem jako tezy naukowe;

(2) odkrywanie nowych dziedzin rzeczywistości.

Pod jednym i pod drugim względem logistyka ma znaczenie twórcze, ale nie w tym sensie, żeby mogła mechanicznie zastąpić inteligencję odkrywczą czy twórczą człowieka; spełnia ona tę rolę tak, jak każde subtelne narzędzie badań, np. mikroskop; mikroskop oka nie zastąpi, ale przy pomocy mikroskopu więcej się widzi.

Ad 2.

Odpowiem: o czym się jasno myśli, [to] można ściśle wypowiedzieć. Stanowisko francuskiego interlokutora względem metafizyki przypomina mi mocno stanowisko Szkoły Wiedeńskiej; inna jest tylko tutaj postawa uczuciowa. Zdaję sobie sprawę, że metafizyka operuje przeważnie, a może wyłącznie, pojęciami *analogicznymi*, a więc – powiedziałbym – pojęciami *programowo* nieściślymi; ale jeśli pojęcie jest programowo, nie mimo woli, nie ściśle, to można o nim ściśle mówić; za takie programowo nieściśle pojęcie uważam np. matematyczne pojęcie granicy, a jednak w matematyce ściśle się o nim mówi. I o tyle metafizyka będzie nauką, o ile będziemy jej tematy ściśle omawiać. Oponuję stanowczo przeciwko programowej nieściśłości metod, chociaż zgadzam się całkowicie na programową nieściśłość pojęć.

Propozycję interlokutora francuskiego przeprowadzania przy pomocy sylogizmów tradycyjnych wszelkich rozumowań, których ja przy pomocy sylogizmów tradycyjnych przeprowadzić nie umiem, i to równie dobrze – podejmuję chętnie. Tylko pracę budowania łańcuchów sylogistycznych oddaję jemu, bo ja tego zrobić nie umiem. Niech tematem choćby będzie dowód *ex motu*. Wiedzy podyskutujemy. Chciałbym tylko, żeby na początku dyskusji interlokutor wyraźnie się wypowiedział, co nazywa sylogizmem (por. moją pracę "Pojęcie dedukcji etc.", s. 17-18).

A teraz odpowiem Ojcu w związku z proponowaną definicją potocznej "jeżeli-to". Tabela Ojca jest nie do przyjęcia ze względu na to, że jest strukturalnie niekompletna; trzeba by wprowadzić ' i [?] i do możliwych podstawień za p i q , a wtedy jesteśmy na *śliskiej* powierzchni logiki trójwartościowej. Implikację potoczną można omówić w ramach implikacji logistycznej w następujący sposób. Z wyjątkiem specjalnych wypadków w stylu takich, jak: "Jeżeli on spłaci dług, to mi tu włosy wyrosną na dłoni", język potoczny używa tylko implikacji formalnych (w sensie logistycznym) i takich tylko implikacji materialnych, które są pewnymi podstawieniami pewnych implikacji formalnych dla każdej implikacji materialnej (z wyjątkiem tych specjalnych, o których wyżej) języka potocznej można zbudować poprawną implikację formalną, z której ta implikacja materialna powstaje na drodze podstawienia. Logika, w tych swoich partiach, gdzie programowo nie uzględnia treści zdań (teoria dedukcji = teoria zdań) nie może uzględniać [tj. uzależniać] związków logicznych od treści zdań, a implikacja potoczna od treści zdań jest zależna. (Proszę przeczytać przy sposobności na ten temat [William Ernesta] Johnsona *Logic*, I, Cambridge 1921, s. 394 nn.).

Na tym kończę swoje wywody. Proszę nie brać źle ich suchości; włożyłbym wiele szacunku i serdeczności, jakie naprawdę dla kochanego Ojca mam, gdyby miejsca nie było mało. Jeżeli coś nie dosyć jasne, proszę mnie przyplerać, tylko już w Krakowie.

Z serdecznymi pozdrowieniami, łącząc się w Bogu
Ks. Jan Salamucha.

Kraków, Bernardyńska 3; 4 stycznia 1935 roku.

Kochany Ojciec,

Dziękuję bardzo za życzenia i ze swej strony też serdeczności wiele ślę, żeby Bóg w pracy pomagał. Zawstydzony jestem tylko, że moje życzenia są jeszcze bardziej spóźnione. Ale wyrwałem się po prostu siłą z kołowrotka myślowego i wyjechałem na dziewięć dni do Warszawy. Wróciłem przedwczoraj w nocy. Już się wziąłem do roboty, ale jestem jeszcze minorowo nastrojony. Książki, zamówione przed świętami, jeszcze nie nadeszły... Dzisiaj, w związku ze swymi wykładami kosmologii (wykładam logikę, kryteriologię i kosmologię), zacząłem przerzucać [Bertranda] Russella *Analysis of matter* i oganowała mnie depresja. Opracowane to przy pomocy tak subtelnych narzędzi matematycznych, że trzeba by brnąć przez to z wielkim wysiłkiem, a poza tym trzeba by się pewnych rzeczy w ogóle nauczyć (rachunku tensorów nie znam wcale) ... Ale czy warto? Tak nie widać, żeby się odczuwało u nas potrzebę ścisłych metod. Chyba jednak, mimo wszystko, warto ...

Mam zamiar przypuścić teraz generalny atak na logikę XIV w.; taki tu już nastrój historyczny panuje w Krakowie. Zresztą nie rezygnuję z aktualności; historię traktuję tylko przejściowo – jako odskocznię. Zresztą to bardzo zdrowo i bezpiecznie. Jednocześnie powołał mi rośnie mój "Minimalizm i maksymalizm" w związku ze Szkołą Wiedeńską. Poza tym, najprędzej pewnie ujrzy światło dzienne mała rozprawka na temat stosunku treści i zakresu pojęć (*inversa ratio*).

Za pracę [Jana E.] Dręwnowskiego może i częściowo biorę odpowiedzialność, ale chyba tylko w małym stopniu. Jest to mój przyjaciel, widywaliśmy się w Warszawie regularnie, dyskutowaliśmy różne tematy, różne części pracy czytaliśmy razem, potem całą pracę czytałem w rękopisie. W każdym razie ja bym jej nie napisał. Zresztą są tam tezy

dosyć ryzykowne, dużo jest jeszcze niejasności (program dopiero), dosyć mętna jeszcze sama funkcja podstawowa. Ale cieszę się, że to wydał świecki człowiek. Ateusze warszawscy drwią sobie z tego głośno, ale po cichu się pewnie zżymają, bo autora szanować muszą, a robi się z niego «teolog». A może się zdarzy, że podrażni to intelektualnie jakiegoś przedstawiciela naszego obozu. W każdym razie niech świeccy szarżują; my, podobno, ze względów taktycznych powinniśmy być na tyłach.

Na tym dzisiaj kończę, łącząc wyrazy głębokiego szacunku i serdeczności wiele

Ks. Jan Salamucha.

Kraków, Bernardyńska 3; 18 marca 1935 roku.

Kochany Ojciec,

Otrzymałem lakoniczną kartkę; dziękuję za nią. W niedzielę zaraz odprawiłem w intencji Kochanego Ojca Mszę św.; niech Bóg sił dodaje. Ładnie Ojciec wiąże z Bogiem te swoje przykrości; ja się bardzo wstydzę swego zeszłego roku; nie umiałem tego znieść po chrześcijańsku ...

O. [Pierre'a] Hoenena znam; wykładał mi przez rok wybrane zagadnienia z kosmologii, kiedy byłem w Rzymie. Bardzo go wszyscy ceniliśmy. Przy sposobności proszę mu zakomunikować moje głębokie uszanowanie; może mnie sobie przypomina.

Z Janem od św. Tomasza obcować – to może być bardzo pożyteczne. Ja mam ochotę włączyć go, możliwie prędko, na ćwiczenia seminaryjne. Znam go mało, ale mam dla niego wielki respekt. Kiedyś go przerzucałem i uderzyła mnie u niego wyraźna dążność do rozszerzenia pojęć poza pojęcia nazwowe; to się aż prosi w logice tradycyjnej i prędkiej czy późniejszej to musi być zrobione.

Pyta mnie Ojciec, jak ja wykładam logikę ... Podstawy tradycyjne – tzn. ogólna teoria sądów i pojęć w ramach tradycyjnych; wyjaśnienia swoje rozwijam tylko więcej w kierunku znaczeń odpowiednich tworów językowych – niż ontologicznie; oparcie dosyć mocne na to znajduję u św. Tomasza. A w partiach formalnych idę na pewien kompromis; myślę jednak, i nawet stwierdzam doświadczalnie, że to kompromis pożyteczny. Najprzód wykładam ogólnie teorię dedukcji; daję kilkanaście ważniejszych tez z tej teorii dla ilustracji, potem wyjaśniam metodę zero-jedynkową sprawdzania poprawności tez z tego zakresu; w związku z tym prowadzę ćwiczenia praktyczne – analiza rozumowań różnych przy pomocy teorii dedukcji; muszą mi uczniowie wybierać schematy logiczne poszczególnych rozumowań (dobieram także przykłady, w których schematami logicznymi są tezy teorii dedukcji) i sprawdzają poprawność tych tez. Z teorii pojęć podaję tylko rzeczy tradycyjne (konwersja, kwadrat logiczny, sylgistyka – wszystko to tylko implikacyjnie formułowane, ale tak już jest u Arystotelesa). Na przyszły rok myślę uwzględnić i trzecią część współczesnej logiki formalnej, podając elementy teorii relacji. Indukcję traktuję prawie wyłącznie historycznie, bo coraz więcej utwierdzam się w przekonaniu, że metodą badań przyrodniczych jest weryfikacja, a ta w częściach racjonalnych pod względem formalnym jest rozumowaniem dedukcyjnym. Zapomniałem jeszcze wspomnieć, że rozpoczynam logikę od semantyki, włączając do semantyki zagadnienie terminów analogicznych.

Dużo myślałem i myślę nad taktyką, potrzebną w robocie ściśle naukowej. Sytuacja jest naprawdę trudna. Trochę podobni jesteśmy do błędnego rycerza, który wpada między dwa walczące oddziały i – w imię wymarzonej sprawiedliwości – raz uderza kogoś na

prawo, to znów na lewo ... Cóż dziwnego, że w rezultacie obydwie oddziały uderzą na niego i sprzątną intruza z pola? ... Trzeba postępować ostrożnie.

W myśl tej taktyki prowadzę teraz robotę moją indywidualną. Ciągłe się uczę, bo to najważniejsze. A na eksport szykuję teraz pracę o antynomiach logicznych w Średniowieczu.³ Temat obojętny, a że nie da się ująć bez narzędzi logicznych, więc je tam wsadzę. Na dalszym planie jest zagadnienie pojęć, ale to już – później.

Teraz już kończę, życząc z całego serca: niech Bóg sił dodaje.

Serdeczne pozdrowienia
Ks. Jan Salamucha.

Kraków, Bernardyńska 3; 11 czerwca 1935 roku.

Kochany Ojciec,

Długo nie pisałem i teraz, ze wstydem muszę się przyznać, przynaglił mnie do napisania interes. Ks. [Konstanty] Michalski pytał mnie wczoraj, czy się ukazała w *Revue Thomiste* ta recenzja mojej pracy, którą Ojciec przygotował. Oczywiście – nie pewnego nie mogłem powiedzieć. Czyby Ojciec nie był łaskaw o tym mi napisać, i to możliwie prędko, ewentualnie – z podaniem numeru i wypisaniem jakichś bardziej charakterystycznych ustępów? Tu, w Krakowie, mamy *Revue Thomiste* tylko w Instytucie Katolickim], prowadzonym przez Ks. Michalskiego, ale ostatnich numerów też tam nie ma. Za informację będę bardzo wdzięczny. Sam się o to dotychczas nie dowiadywałem, bo jakoś zapominam o tych różnych rzeczach formalnych i zewnętrznych; najważniejsze dla mnie jest to, co Ojciec o pracy mej myśli, a to już wiem dzięki [Ojca] uprzejmości.

Czy Ojciec przyjeżdża do Polski na wakacje? Jeżeli tak, to musimy się jakoś zobaczyć. Ja do połowy lipca siedzę w Krakowie, a potem będę zdobywał szczyty tatrzańskie z *pied à terre* w Księżówce zakopiańskiej.

Myśl porządnego wydawania części *Sumy teologicznej* bardzo mi się podoba i chętnie dam z siebie to, co będę mógł. Na pewno można wciągnąć do pracy p. Drewnowskiego; to może być dobry filtr przy takiej robocie, bo my sami przecież zawsze [jesteśmy] trochę klerykałni.

Jeżeli Ojcu uda się zebrać wszystkie znane w średniowieczu tezy teorii zdań, to gratuluje; ale to robota kolosalna i [prof. Jan] Łukasiewicz zbyt optymistycznie na to patrzy. Ja mam dosyć dobrze opracowanego [Wilhelma] Ockhama i, w związku z pracą Łukasiewicza, myślę to ogłosić drukiem.⁴ Ockham ma zupełnie dokładne pojęcie o implikacji materialnej i odróżnia ją dokładnie od implikacji formalnej, ale odpowiedni tekst musiałbym rekonstruować na podstawie jednego tekstu drukowanego i ośmiu rękopisów; z tych dziewięciu znanych mi tekstów – sześć jest tak zniekształconych (w tym i tekst drukowany), że zupełnie sens jest zgubiony; widocznie kopiści przy tych subtelnościach zupełnie tracili głowę. Przed ogólnymi opracowaniami trzeba się zabrać do wydań krytycznych, żeby je zrobić. Inaczej praca jest zawsze niepewna. Ja, gdybym studiował Ockhama tylko z tekstu drukowanego, na pewno przeoczyłbym rzecz najważniejszą; na szczęście mam tutaj rękopis z 1351 r.; to mnie uratowało.

³ Zob.: "Pojawienie się zagadnień antynomialnych na gruncie logiki średniowiecznej", *Przegląd Filozoficzny* t. 40/1937 z. 1 s. 68-89; z. 3 s. 320-343 [przyp. III].

⁴ Zob.: "Logika zdań u Wilhelma Ockhama", *Przegląd Filozoficzny* t. 38/1935 z. 3 s. 208-239 [przyp. III].

Kończę, polecając łaskawie prośbę na początku sformułowaną ("łaskawie" to do Ojca oczywiście się odnosi; jakoś to niezręcznie wyszło). Mam nadzieję, że się niedługo zobaczymy.

Łączę serdeczne pozdrowienia
Ks. Jan Salamucha.

Kraków, Bernardyńska 3; 19 grudnia 1936 roku.

Kochany Ojciec,

Zaczynam się niepokoić, że albo mój ostatni list [do] Ojca nie doszedł, albo z Ojcem coś złego się dzieje. Na wszelki wypadek przypominam treść główną mego ostatniego listu. Przeglądając głosy dyskusyjne (z naszego wydawnictwa¹), zauważyłem, że przewijają się w nich trzy zasadnicze zarzuty:

(1) logistyka wprowadza relatywizm do nauki;

(2) [logistyka] nie nadaje się do zastosowania w teoriach opierających się na pojęciach analogicznymi;

(3) [logistyka] mechanizuje myślenie.

W związku z tym postanowiłem prosić referentów o opracowanie jednego z tych tematów, bo myślałem, że w ten sposób uniknie się tonu polemicznego, a obrona wyjdzie mocno. Ojca prosiłem o opracowanie zagadnienia relatywizmu (główny oponent – [Józef] Chechelski; względność aksjomatyki w teoriach logistycznych, a więc w ogóle względność). W razie niemożności opracowania tego tematu, prosiłem o natychmiastową odpowiedź. Prośbę tę jeszcze raz ponawiam. Tylko że za dwa lub trzy dni wyjeżdżam na święta do Warszawy i pozostanę tam do 4 (czwartego) stycznia włącznie; adres: Warszawa, Dziekanія 4 m. 5.

Wydawnictwo się odwleka tylko ze względu na nasze firmy, scil. Michalski[ego] i Łukasiewicz[a]. Ale do Mich[alskiego] idę jutro z papierami i będę gwałtem służył za skryptora, a Łuk[asiewicz] uroczyście obiecał, że podczas świąt będę już mógł jego referat zabrać.

Z głosów dyskusyjnych brak tylko ciągle jeszcze [Piotra] Chojnackiego. Pisałem do niego już dwa urgency; oblecuje, a nie przysyła. Ale jak nie przysyła, to trudno – puszczę i bez niego.

Ale Ojca bardzo proszę o odpowiedź; ja i tak mam sporo roboty redakcyjnej; zresztą sam też biorę mechanizację myślenia; poza tym muszę obrobić jeszcze trochę analogię, bo dałem Drewnowskiemu i otrzymałem co prawda odpowiedź, ale trzeba to będzie rozszerzyć.

Z plotek donoszę, że na Nowy Rok ma się sypnąć blisko kopa nominacji uniwersyteckich; między innymi Chojnacki zostaje nadzwyczajnym, a [Antoni] Pawłowski idzie na nadzwyczajnego do Wilna.

Łączę serdeczne życzenia świąteczne i czekam *nacierpliwie* na odpowiedź.

Serdeczności wiele
Ks. Jan Salamucha.

PS. W razie potrzeby mogę przesłać jeszcze dokładniejsze informacje dyskusyjne na temat relatywizmu.

¹ Chodzi o tom: *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej* (Studia Gnesnensia. XV), Poznań 1937 Księgarnia św. Wojciecha [wzyp. III].

Kraków, Bernardyńska 3; 11 marca 1937 roku.

Kochany Ojcie,

Nie wiedziałem co prawda, że relacja «obarczenia» kogoś wyciągami fotograficznymi może być czasami przechodnia, ale że w tym wypadku jest, więc pozostaje mi tylko bardzo serdecznie podziękować i przeprosić za wyrwanych w ten sposób dla siebie parę godzin. Z łaskawego sprawozdania widzę, że trudno było lepiej sprawy załatwić. Tylko jak my to teraz finansowo załatwimy – ze względu na ograniczenia dewizowe? Proszę mi w tej sprawie napisać, a odpowiednio postąpię; jestem od razu wypłacalny. Przypominam, że jestem już Ojcu winien za jeden zeszyt *Bulletin Thomiste*, tylko też nie wiem, ile; można to będzie razem zliczyć.

Książka nasza zbiorowa już się drukuje; wstępy i referaty przesłałem do drukarni w pierwszych dniach lutego; dyskusję i odpowiedzi – przed dziesięć dniami. Teksty francuskie jeszcze mam u siebie, ale już są na ukończeniu. Sprawa tak się opóźniła, bo Łukasiewicz przysłał mi swój referat (10 ówiatek maszynopisu) dopiero w pierwszych dniach lutego; Chojnacki przysłał swój głos dyskusyjny jeszcze później. Na Łukasiewicza! musiałem czekać, bo go umieściłem na pierwszym miejscu; wstęp dał Michalski, a przedmowę protokołarno-informacyjną napisał ja, skrywając się za anonimową Redakcję. Roboty z tą księgą miałem strasznie dużo. Sam musiałem napisać dwa artykuły «odpowiedziowe» (pięćdziesiąt parę stron arkuszowych) i sam robię streszczenia francuskie; poza Ojcem tylko Chojnacki zrobił mi streszczenie swego artykułu, ale musiałem to skrócić, bo streszczenie wynosiło s. 12, a sam artykuł s. 17; w dodatku tak było ręcznie nabazgrane, że musiałem to przepisać na maszynie (kupiłem sobie maszynę *Remington 5*). Wszystkie streszczenia francuskie przegląda tutaj Francuz na Uniwersytecie, Ks. [Pierre] David.

Moje antynomie przez tę księgę zatrzymały się. Sama geneza antynomii już jest złożona; dziś odesłałem pierwszą korektę.

Dziękuję bardzo za antologię grecką; nie mogłem jej jeszcze przejrzeć, bo teraz prawie nie mogłem czytać z braku czasu.

A cóż z tym sercem u Ojca? Czy to coś poważnego? W każdym razie jakoś w pracy widocznie to nie przeszkadza, jeżeli Ojciec gotów z pracą habilitacyjną. Tu pójść na pewno dobrze; Ks. Michalski zawsze bardzo życzliwy, a teraz i w lepszym humorze po załatwieniu szczęśliwym spraw moich.

Dziękuję za informacje o dodatkowych rękopisach Ockhama; teraz jeszcze z nich nie skorzystam. Chociaż gdyby przy jakiejś sposobności można było sprawdzić, czy są tam *insolubilia* i ewentualnie zdobyć ich fotografie, to bym się cieszył. O [Karlu von] Prantlu oczywiście wiedziałem, ale właśnie próbuję jego tezę wywrócić.

Z plotek ważne chyba to, że Drewnowski się żeni; daję mu ślub w Krakowie 9 kwietnia; przyszła jego żona to moja dobra znajoma; bardzo się tym faktem cieszę.

Czy Ojciec chce mieć koniecznie korektę swych prac z księgi zbiorowej?

Łączę serdeczności wiele

Ks. Jan Salamucha,

PS. Błagam na wszystko – niech Ojciec wyrzuci tego oficjalnego «Profesora» ze swoich listów do mnie; niech to będzie przynajmniej trochę prośbiej.

Kraków, Bernardyńska 3; 17 kwietnia 1937 roku.

Z chęcią przyjmuję *Bruderschaft*, tak będzie prościej; tylko nie umiejąc we właściwy sposób odmieniać Twojego imienia, w ogóle wstęp zwykły musiałem opuścić – Ty z moim imieniem tych trudności mieć nie będziesz chyba. Jeżeli gdzieś w liście przez omyłkę wróć do dawnego "Ojca", to proszę tego nie brać za wycofywanie się z *Bruderschaftu*, a po prostu za *lapsus* z przyzwyczajenia.

Teraz sprawy rzeczowe. W sprawie Twojej repliki wysłałem już list do o. [Bernarda] Czyrka i jedną korektę będziesz miał – nawet obydwu artykułów. Tylko Ty tę korektę wyślij do mnie, bo wszystkie korekty muszą przechodzić przez moje ręce. O. Czyrnek ma już wszystkie rękopisy, łącznie z francuskimi *résumés*. Tylko skład jakoś idzie powoli. Wczoraj wysłałem *urgens*. Jeżeli Ty masz na niego jakiś wpływ, to napisz i od siebie.

Teraz sprawa habilitacji. Niestety przysłałeś swój rękopis w okresie świątecznym i stąd sprawa idzie wolniej. O ile Cię rozumiem, chodzi Ci o opinię Michalskiego na temat rękopisu jeszcze przed jego wydrukowaniem. Mich[alski] obiecał mi to dać, i chociaż dotąd nie daje, sam to wyciągnę. Dalsza procedura jest taka. Przede wszystkim musisz uregulować należności za nostryfikację dyplomu; to bardzo ważne – bez tego w ogóle nie można rozpoczynać kroków oficjalnych. Mich[alski] dobrze nie wie, ile to dokładnie kosztuje – *minimum* 150 zł; ja mogę te sprawy w kwesturze załatwić, tylko wskaż mi, kto tutaj dostarczy mi pieniądze. Potem, kiedy praca będzie już *wydrukowana*, musisz złożyć oficjalną prośbę do Wydziału o *veniam legendi*, załączając 3 egzemplarze pracy habilitacyjnej i spis wszystkich swoich prac drukowanych, oraz krótkie oświadczenie, że jesteś narodowości polskiej; poza tym dyplom doktorski. Wtedy Rada Wydziału na specjalnym posiedzeniu wyłania komisję habilitacyjną i wyznacza dwóch referentów. W tym wypadku jednym referentem będzie Mich[alski], a drugim prawdopodobnie Łukasiewicz. Potem są jeszcze 2 posiedzenia, poświęcone petentowi; na jednym dyskutuje się jego kwalifikacje moralne, na drugim – kwalifikacje naukowe ze specjalnym uwzględnieniem opinii recenzentów. Potem następuje dwugodzinne kolokwium habilitacyjne i wykład na wyznaczony temat. Kolokwium odbywa się przed całą Radą Wydziału; wszyscy mają prawo pytać, chociaż głównie dyskutują zwykle [nad] pracą. Procedura jest dość długa. Myślę, że zrobimy to w ten sposób. Ja wydam Twój rękopis od Mich[alskiego], przeczytam go i omówię z Mich[alskim]; wyniki Ci podam listownie. Te wyniki *nie będą wiążące*, ale wtedy oddasz pracę do druku i rozpocznieš kroki oficjalne. Najgorzej, że i Łukasiewicz zwykle marudzi; no ale zobaczymy; może w tym roku jeszcze pójdzie. Tyle w sprawach ważnych; teraz przechodzę do pogawędki.

Za fotografie dziękuję serdecznie; jeszcze ich nie rozpakowałem, bo nie miałem czasu. Rozpakować to prawda łatwo, ale trzeba się będzie zabrać do ich studiowania, więc niech trochę poleżą. Rachunki wyrównam z [Tadeuszem] Gienią w Krakowie.

Drewnowskiego już ożeniłem, z p. Zofią Zdanowską; ceremonia ta odbyła się 9 bm. tu, w Krakowie, u Karmelitów na Rakowieckiej. Wyjechali potem do Zakopanego; wracać mają jutro do Warszawy.

Z tą pracą teologiczną – nieprzyjemna sprawa; ja co prawda nawet jej tytułu nie rozumiem, ale może źle go odczytałem. Niestety nowości trzeba bardzo ostrożnie i powoli wprowadzać, choćby były najoczywistsze i najuczciwsze. I myślę, że tej atmosfery ostroż-

ności, czasami przesadnej, nigdy nie zmienimy – a może nawet szkoda by było ją zmieniać? – co najwyżej mimo tej ostrożności rzeczy trzeba pechać naprzód.

Kończąc już, bo jakiś jestem zmęczony i otepiały; może od rzeczy gadam? ...

Serdeczności wiele łączę
Janek.

PS. A proszę się spieszyć z korektą, gdy ją otrzymasz.

Kraków, Bernardyńska 3; 3 maja 1937 roku.

Carissime,

Przeczytałem raz jeden Twoją pracę o modalnościach.¹ Szło powoli, bo akurat w tym czasie trochę musiałem pomagać Ks. Michałskiemu w odczytywaniu starych różnych rzeczy, więc wolne tempo w stosunku do Ciebie nie jest zawinione. Praca jest ciekawa i dobrze przedstawia pewien odcinek z historii logiki. Ale zdaje mi się, że straciwszy wiele czasu na zbieranie obfitego materiału, zbyt pośpiesznie go potem zestawiles i dlatego warto by to trochę przerobić. Nasunęły mi się następujące uwagi ogólne:

(1) Odpowiedniejszy byłby tytuł: "Z historii logiki zdań modalnych" – bo mimo Twoich wyjaśnień we wstępie, termin "logika tradycyjna" ma już utarte znaczenie i odnosi się zwykle do całej logiki aż do czasów logistycznych; jeżeli pominięty przez Ciebie okres nie ma w stosunku do omawianych zagadnień nic ciekawego, to trzeba by to wykazać, jeżeli tytuł się chce zatrzymać.

(2) Rozdział o Arystotelesie trzeba by mocno skrócić. Zdaje mi się, że metodycznie byłoby poprawniej, gdybyśmy suponowali u czytelnika i znajomość logiki asertorycznej, i wyniki pracy [Albrechta] Beckera² – wyniki Beckera należałoby krótko streścić, podkreślając to, co uważasz za niesłuszne.

(3) Przy różnych okazjach wydajesz o różnych tezach modalnych oceny, że jest sprawa lub nie; przy tym na ogół nie przeprowadzasz dowodu. I biedny czytelnik, zwłaszcza taki, który nie bardzo ufá swoim w tych sprawach intuicjom, właściwie nie wie, o co chodzi. Dopiero na końcu (rozdział ostatni) domyśliłem się, że Ty te oceny wydajesz, opierając się na współczesnej logice trójwartościowej. Bo rzeczywiście te oceny można robić *chociaż* na gruncie jakichś intuicji (wtedy trzeba by sens intuicyjny tych zdań gdzieś na początku omówić), albo można je oceniać *ściśle* na gruncie aksjomatyzowanego systemu logiki trójwartościowej, wprowadzając odpowiednie interpretacje. Ty wybrales słusznie tę drugą drogę – ale w tym wypadku widzę dwie poprawne możliwości:

(a) zostawić logikę trójwartościową na końcu, ale w takim razie powstrzymać się w toku pracy od wszelkich ocen (to mniej przyjemne);

(b) omówić logikę trójwartościową na początku, wprowadzić odpowiednie interpretacje i wtedy w toku pracy przy pomocy tych narzędzi sprawdzać już dokładnie historycznie przedstawiane tezy (to byłoby przyjemniejsze).

(4) W związku z Duns[em] Szkotem [radzę] porównać przedstawiane w pracy konsekwencje z podawanymi przez Łukasiewicza (*Z historii logiki zdań*)³ i przy tych, które on podaje, jego zacytować. Porównując koncepcję Dunsza Szkota o implikacji formalnej i ma-

¹ Chodzi o pracę J.M. Bocheńskiego "Z historii zdań modalnych" [przyp. III].

² Zob.: A. Becker, *Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitslehre*, Berlin 1903 Junker

³ Zob.: J. Łukasiewicz, "Z historii logiki zdań", *Przegląd Filozoficzny* 37/1934 z. 4 s. 417-437 [przyp. III].

terialnej z odpowiednimi koncepcjami Ockhama (moja praca o Ockhamie) – widzę, że te koncepcje *Pseudo-Szkota* zupełnie są takie same, jak zniekształcone u następców Ockhama. Czy to nie nasuwa prawdopodobieństwa, że traktat *Pseudo-Szkota* jest późniejszy od Ockhama? W każdym razie warto by tę sprawę w pracy poruszyć.

(5) W związku ze s. 87 (funktory *scitum etc.*) trzeba by poruszyć zagadnienie funkcji intensjonalnych, bo to są funkcje typowe tego rodzaju. W związku z tym oceny w tej dziedzinie powinny być *podjęte ostrożnie*.

To są uwagi ogólne, które mi się nasunęły.

Poza tym mam sporo zastrzeżeń stylistycznych i znalazłem małe usterki formalne lub interpretacyjne; np. na s. 79 (przy końcu) rozumiesz w ten sposób, jak gdyby słuszna była teza

$ENCpqCpNq$;

tymczasem to jest teza fałszywa, a prawdziwe są następujące:

$CNCpqCpNq$,

$ENCpqKpNq$.

Komunikuję Ci to wszystko po prostu, szczerze i po przyjacielsku, tym bardziej, że ja tu nie jestem żadną osobą urzędową; rozmawiałem z Ks. Michalskim w sprawie urzędowych referatów – referentem będzie on i Łukasiewicz.

Nasuują mi się teraz trzy możliwości dalszego postępowania:

(1) mimo zastrzeżeń moich będziesz chciał pracę bez żadnych zmian drukować i do habilitacji ją zgłosić;

(2) zasadniczej konstrukcji nie zmienisz, ale będziesz chciał, żebym porobił te różne szczegółowe uwagi w tekście (w tym wypadku «mazałbym» po prostu w Twoim maszynopiśmie);

(3) zmienisz konstrukcję, zgadzając się na moje uwagi, a poza tym będziesz chciał, żebym porobił te szczegółowe uwagi w tekście (w tym wypadku praca nasza szłaby równolegle; Ty byś wziął się od razu do zmiany konstrukcji, a ja bym się wziął do uwag szczegółowych, rozpoczynając od Teofrasta – w związku z zasadniczą uwagą nr 2.

Oczywiście, którąkolwiek z tych ewentualności wybierzesz, ja jestem gotów do wszelkich przyjacielskich usług i będę sprawę popierał w ramach swoich możliwości całą duszą. Więc czekam na instrukcje – im prędzej, tym lepiej. A prawda; jeszcze tylko mały drobiazg, jeśli chodzi o *Arystotelesa*. Czy nie lepiej byłoby:

(a) wprowadzić *H* jako functor nadrzędny dla *M* i *P*, a nie trochę tak, jak gdyby to był functor równorzędny, kiedy się mówi o *trzech znaczeniach*;

(b) traktować *Lp* jako równoznaczne (nie tylko równoważne) z *SNp*, bo bodaj i *Arystoteles* używa tych wyrażen zamiennie;

(c) zamiast *Ar* [?] 4 (s. 16) wprowadzić:

$EMpKNSpSNp$?

Na tym kończę te uwagi o pracy. Tylko podkreślam jeszcze raz, proszę przyjąć te uwagi jako prosto i szczerze wyrażone refleksje przyjacielskie. Nie lubię mówić o uczuciach, ale naprawdę bardzo mi byłoby przykro, gdyby ta sprawa miała osłabić nasze stosunki. Kiedy to piszę, czuję, że sama ta uwaga jakoś głupio wygląda, ale mimo to ją wypowiedziałem, bo chodzi mi bardzo o dobre stosunki – nie tylko ze względów osobistych (choć i te wchodzą tutaj w grę; można o sercu nie lubić mówić, ale to nie znaczy, że się go nie ma), ale przede wszystkim ze względu na sprawę, której służymy.

A teraz trochę z innych beczek. Drukarnia lwowska jakoś zwleka z wydaniem naszej książki; przed tygodniem wysłałem nowy urgens i jakoś cisza. A materiały mają już dokładnie wszystkie; przy tym pierwszą część otrzymali przed trzema miesiącami.

W *Przeł(gdzie) Filozoficznym* wysła już pierwszą część artykułu o pojawieniu się zagadnień antynominalnych w logice średniowiecznej.² Za nadesłane fotografie bardzo dziękuję jeszcze raz; już je sprawdziłem i w tych pięciu, gdzie antynomie są, tekst jest zupełnie zgodny z tekstem przeze mnie uprzednio postadzanym (rękopis jagielloński i druk).

Ks. Michalski czuje się niezłe i cała para przygotowuje do *Studia Philosophica* artykuł o różnych prądach woluntarystycznych w w. XIV.

Na tym kończę tę długą epistolę. Czekam na instrukcje. Oczywiście wystarczy krótka kartka, gdybyś nie miał czasu.

Łączę serdeczne pozdrowienia
Janek.

Kraków, Bernardyńska 3; 18 maja 1937 roku.

Mój Drogi,

Mam tyle różnych spraw korespondencyjnych, że od razu przystępuję *in medias res*.

Pisząc, że funktor H wydaje mi się nadrzędny względem M i P , rozumiem przez to tyle, co: albo funktor H jest jakimś mętnym funktorem przyzadaniowym, którego dwiema różnymi precyzacjami są P i M , albo funktor H znaczy to samo, co P , a M jest funktorem różnym; pierwsza ewentualność wydaje mi się prawdopodobniejsza; przy tym zdaje mi się, że sam Arystoteles nie zdawał sobie wyraźnie sprawy z tych dwóch możliwych precyzacji; brzdądziła mu tu chwilejność języka potocznego; używał [jednak] raczej owego mętnego, niezdecydowanego H i stąd pewnie u niego «ślizganie». Proszę zwrócić uwagę, że w języku polskim ludzie bez skrupułów uznają następujące tezy:

(1) "Jeżeli coś jest konieczne, to jest też możliwe,"

(2) "Jeżeli coś może być, to może i nie być."

Dołączam na oddzielnym świstku małą notatkę, którą przypadkowo znalazłem, a która może Ci się przydać.

Druga sprawa. W zeszyły wtorek otrzymałem nareszcie pełny skład naszej zbiorowej pracy – wyszło 60 kolumn. Przedtem prosiłem drukarnię, żeby wysłała właściwy egzemplarz korektorski Drewnowskiemu, bo on się ofiarował łaskawie zrobić pierwszą korektę (mieli dołączyć specjalną korektorską odbitkę dla Łukasiewicza); drugi pełny egzemplarz korektorski mieli przysłać do mnie, żebym mógł równoległe załatwiać sprawę cenzury kościelnej; wreszcie specjalną odbitkę korektorską Twego artykułu mieli wysłać Tobie. Tymczasem razem z moją «cenzurową» odbitką przysłali mi list (podpisany "o. [Bernard] Przybylski" – nie "o. Czyrnek"), gdzie mi piszą, że zagubili adres Drewnowskiego, a o odbitkach dla Łukasiewicza i dla Ciebie nawet nie wspominają. Natychmiast napisałem im list, przypominając im wszystkie poprzednie moje prośby i załączając adresy. Więc mam nadzieję, że już wszystko należyście rozesłali, a więc i ty chyba już masz swój egzemplarz korektorski. Wobec tego bądź łaskaw korektę szybko i oględnie (żeby im druku niepotrzebnie nie komplikować) zrobić i przysłać ją do mnie, żebym mógł ją wciągnąć do głównego egzemplarza korekty. Chodzi o pośpiech, bo już wielki

² Zob.: przyp. 3 i przyp. IIII.

czas, żeby to wyszło i w czerwcu wyjść musi. Cenzurę kościelną bez żadnych zastrzeżeń już uzyskałem – tu, w Krakowie.

Oficjalne sprawy na tym kończę. Tylko jeszcze jedna rzecz: gdyby mimo mojej prośby jeszcze Ci korekty Twojej nie przysłali, to napisz mi natychmiast, a ja Ci wyślę ze swego egzemplarza cenzuralnego, bo już mi jest niepotrzebny.

[Heinrich] Scholz mi swoją recenzję¹² łaskawie przysłał: co do [Ernsta A.] Moody'ego miał zupełną rację, a co do mnie – oczywiście nie do mnie należy to sądzić wobec przychylniej jego oceny. Do *Soc[iety] for Symbolic Logic* nie należę i nie wiem ani co to jest, ani tej bibliografii nie widziałem. Przy sposobności napisz mi o tym coś dokładniejszego.

Mnie jakoś bardzo wolno praca idzie. W tym trymestrze postanowiłem głównie meblować własną głowę, ale i w tym ciągle [są] najgroźniejsze przeszkody. Teraz gryzę [Karla] Peppera *Die Logik der Forschung* i postanowiłem to gruntownie przegryźć, bo widzę, że warto. A pozostaje jeszcze [David] Hilbert i Carnap.

Za wszystkie uprzejmości i serdeczności i ja serdecznie dziękuję. A może Bóg da, że sobie choć trochę wzajemnie pomożemy, żeby i życia nie zmarnować (strasznie się tego boję) i dla sprawy, której się poświęciliśmy, coś użytecznego zrobić.

Łączę serdeczne pozdrowienia

Janek.

Kraków, Bernardyńska 3; 11 czerwca 1937 roku.

Carissime,

Razem z tym listem wysyłam Ci wreszcie maszynopis Twojej pracy. Pokreśliłem go dosyć rzetelnie, raczej ostro niż uprzejmie – ale w rękopisie, który ma być poddany jakiejś tam przeróbce, tak chyba właśnie należy. Dopiero teraz, kiedy dokładniej tekst i odnośniki czytałem, widzę, że musiałeś się nad tym napracować co niemiara. Trochę długo z tym zmarudziłem – przepraszam, ale ciągle coś przeszkadzało.

Jeśli chodzi o naszą pracę zbiorową, to pierwsza korekta już przed 10 dniami odesłana do drukarni; drugiej jeszcze nie ma. Błędów wypadło sporo, bo robił tę pierwszą korektę zawodowy korektor z Warszawy, który – zdaniem Drewnowskiego – jest jedynym człowiekiem w Polsce znającym nową pisownię, więc wynalazł kupę błędów ortograficznych i stylistycznych. Korekta Twoja i Łukasiewiczza wyglądały rzeczywiście niewinnie, ale łącznie z poprawkami korektora – to się zrobiło czarno na marginesach. Skomunikowałem się z [ks. Kazimierzem] Kowalskim w sprawie ostatecznych warunków wydawnictwa. Pozwolił odbić od 1000 do 2000 egzemplarzy, pozostawiając mojej decyzji ostateczną ilość. Myślę bić poza egzemplarzami autorskimi 1000 – co Ty na to? Autorzy otrzymają egzemplarze w dowolnej ilości lub dowolną ilość swoich odbitek z warunkiem, że zapłacą za papier i dodatkową robociznę. Czy w tych warunkach bierzesz coś dla siebie i ile? Przyszło mi do głowy, żeby odbić pewną ilość samych streszczeń francuskich dla zagranicy. Może jakieś pokrycie by się znalazło. Co Ty o tym myślisz i ile by warto? (NB. Łukasiewiczowi) damy 100 odbitek jego artykułu zrobionych na koszt Wydawnictwa.)

Od *Soc[iety] for Symbolic Logic* otrzymałem wreszcie przed paru dniami zaproszenie. Jeszcze tego nie załatwiłem, bo wysyłanie pieniędzy jest teraz, wiadomo, skomplikowane, ale to się jakoś zrobi. Tobie bardzo dziękuję i za informacje, i za rekomendacje.

¹²Zob.: H. Scholz, "X. Jan Salamucha, 'Pojawienie się zagadnień antynomialnych na gruncie logiki średniowiecznej'" [rec. L. Deutsche Literaturzeitung J. 58/1938 H. 21 s. 763-765 [grzyp. JJJ].

Czy i kiedy przyjedziesz do Polski? Czy jedziesz do Paryża? Ja się jeszcze waham, ale chyba raczej pojadę; zresztą trafia mi się pewna, dosyć pożądana okazja.

Ale w tym sprawozdaniu z Kongresu Tomistycznego w Rzymie zerżnąłeś ten biedny polski tomizm – chyba zresztą raczej słusznie. Jednakże podkreślając, że Kowalski z honorem reprezentował Polskę, innym reprezentantom produkującym się publicznie trochę dokuczyleś. Wypowiadałem tylko swoje osobiste refleksje, bo z nikim na ten temat nie rozmawiałem.

U nas też wyjątkowo gorąco – i leniwie się pracuje. Zresztą tym rozleniwieniem bardzo się nie przejmuję; trzeba trochę wytchnąć. Ciągniemy już egzaminy. Do końca roku mam ochotę napisać jeszcze dwie recenzje i trochę się przygotować do dwóch referatów, które mam mieć na Kursie Katechetycznym w Krakowie w końcu sierpnia.

Przeczytałem Poppera i jestem nim zachwycony; muszę to porządnie przegryźć.

Łączę serdeczności wiele
Janek.

Zakopane, Książówka; 7 sierpnia 1937 roku.

Carissime,

Trochę mnie przygnębił Twój list, bo w naszą pracę zbiorową naprawdę dużo serca włożyłem. Chociaż po namyśle trochę się pocieszam, że trochę przesadzasz, mówiąc o tym powtarzaniu w kółko tego samego przez wszystkich. Co najwyżej trochę pokrewne są ze sobą trzy referaty: Michalski[ego], Łukasiewicz[a] i Twoja odpowiedź. Ale i one się różnią. Michalski daje tylko wstęp, Ty poruszasz obszernie jeden temat, który jest jednym z wielu poruszanych przez Łuk[asiewicz]a i jest tylko raczej dotknięty; nie wolno nam było na takim dotknięciu poprzestać, bo został on zbyt mocno wysunięty w dyskusji. Zresztą pewna koncentracja może się nawet okazać pożyteczna. Zmartwiony jestem Twoją oceną francuskiego *résumé*. Odpowiedzialność niestety głównie ja tu ponoszę, bo oprócz Twoich streszczeń i Chojnackiego – sam pozostałe robiłem. Robiłem – jak umiałem; nie ufając swojej francuszczyźnie, wszystkie streszczenia, nie wyłączając Twoich i Chojnackiego, dałem do poprawienia ks. Davidowi, Francuzowi; żeby go moralnie zmusić do solidnego poprawienia językowego, zamieściłem to publiczne podziękowanie na początku, które on widział. Ale cóż robić; widać i takie zabiegi nie wystarczają. Zdziwiony tylko jestem, że najlepiej wypadło jeszcze streszczenie Łukasiewicza, bo też je sam robiłem i do tego w gorączce, podczas grypy – trzeba się było spieszyć; robiłem wszystko, żeby sprawy wydania nie odwlekać. W związku z Twoją oceną razem z tym listem wysyłam kartkę do o. [Ludwika] Palucha, cofając instrukcję zrobienia 200 odbitek *résumé* francuskiego. Jeżelibyś uważał, że mimo wszystko warto zrobić tych 200 odbitek (tylko bez firmy UJ), to zakomunikuj to sam o. Paluchowi – pieniądze na to jakoś się znajdują. Oczywiście, że pod tytułem tej odbitki byłoby wtedy "Résumé", a "Extrait etc." byłoby tylko dalszą informacją, że to jest odbitka czegoś, co stanowi fragment pewnej całości.

O tej jakiejś sprawie Szkoły War[szawskiej] nic nie słyszałem i też jestem mocno zaintrygowany, co to takiego.

Cieszę się, że [Antoni] Korcik zrobił na Tobie dobre wrażenie. Ja jestem gotów sądzić swój o nim zawiesić i już go zawieszam. Na więcej zdobyć się nie mogę, bo go zam zbyt dawno. Zawsze był dhubaczem i znawcą bibliograficznym, ale nie więcej – merytorycznie zawsze był zaledwie na trójkę; ale ostatecznie ludzie powoli różnych rzeczy się uczą, tylko czasami bardzo powoli. Ciekawy jestem, skąd słyszałeś, że Łuk[asiewicz] tak go bardzo

ceń. Chojnacki, chcąc mi kiedyś dokuczyć, powiedział, że stawia Łukasiewicz Korcika na równi ze mną. Czy Twoje źródło nie jest przypadkiem to samo? Gdyby tak, nasuwałyby się pewne smutne refleksje, których lepiej nie wypowiadać. Tak by się chciało, żeby była solidarność w tej tak odpowiedzialnej pracy naukowej ...

Oczywiście, że *Wstęp do światopoglądu katolickiego* chętnie w rękopisie przeczytam, i jeżeli będziesz chciał słuchać, to powiem, co będę myślał. Sam pomysł uważam za bardzo pożyteczny.

Niestety żadnych tekstów klasycznych nie umiem Ci w tej chwili dla Twego wydawnictwa podsunąć. Mam tutaj tak niewiele książek. A siedzę teraz nad *Psychologią akta wiary* do referatu na Kurs Katechetyczny w Krakowie; gryzę głównie [Johna] Newmana *Grammar of Assent*. Ciężko idzie. Trochę biegam też po górach. Ja też się trochę boję przepaści, chociaż nie tak panicznie jak Ty – i nawet jeszcze po klamrach chodzę sobie z niedbałym uśmiechem. Strach się rozpoczyna – że tak powiem – dużo dalej. Ale to przewycięzanie tego strachu dziwnie człowieka odświeża i wzmacnia nerwowo. Nie raz kiedy jestem na jakimś trudnym szczycie, zastanawiam się, po co tam wszedłem; ale po zejściu czuję się wzmocniony, a po pewnym odpoczynku znowu coś tam człowieka ciągnie. Mimo wszystko nie jestem jeszcze pewny, czy będę na Zjeździe Szkotystycznym. Będzie to zależało od tego, jak będę stał z przygotowaniem się do swoich referatów. W każdym razie będę w Krakowie najpóźniej 29 bm. *Oremus pro incicem*, żeby i intencje były dobre, i robota dobrze szła.

Serdeczności wiele łączę
Janek.

Zakopane, Książówka; 21 sierpnia 1937 roku.

Carissime,

Otrzymałem Twój list i zaraz odpisuję. W sprawie tekstu francuskiego daję Ci – że tak powiem – pełne pełnomocnictwa, bo: 1° mam bez porównania większe zaufanie do Twojej francuszczyzny niż do mojej; 2° uważam tę książeczkę za nasze wspólne przedsięwzięcie. Więc omów to z drukarnią i co się da, to zmień. Oczywiście, jeżeli uważasz to za możliwe, to każ odbić te 200 egzemplarzy tekstu francuskiego z firmą Wydziału Teologicznego UJ, bo mam na to od Wydziału upoważnienie i cofnąłem druk tych odbitek tylko ze względu na Twoje uwagi – oczywiście odpowiednio musisz ułożyć kartę tytułową dla tych odbitek.

Bądź łaskaw sprawdzić w korekcie:

(1) czy jest na końcowej stronie u dołu drobnym drukiem: *Cum permissu quorum interest;*

(2) czy jest na początku spis rzeczy i na końcu literatura orientacyjna, bo mi coś Drewnowski pisał niewyraźnie, że tego brakowało;

(3) [czy] w moim pierwszym artykule w tekście znaczkowym opuszczono kwantyfikatory w jednym miejscu – w korekcie jest to zaznaczone; bądź łaskaw przypilnować, żeby dobrze wstawili.

Do Krakowa przyjadę najpóźniej 26 bm.

Chcę zaraz ten list wysłać, więc już kończę.

Łączę wiele serdeczności
Janek.

PS. Przypominam, że sgrawę karty tytułowej dla odbitki francuskiej już żeśmy w Krakowie umawiali i nawet zaabrałeś ze sobą jakiś projekt; więc się mniej więcej tego trzymaj.

Kraków, Bernardyńska 3; 19 listopada 1937 roku.

Carissime,

Wysyłam Ci razem z tym listem 10 egzemplarzy naszej francuskiej odbitki, żebyś to rozrzucił po Rzymie. Myślę, że warto dać egzemplarz do Biblioteki Watykańskiej, po jednym egzemplarzu do różnych bibliotek uniwersyteckich – ewentualnie tym i owym ludziom, no i jeden egzemplarz dla Ciebie. Jeżeli Ci będzie potrzeba więcej, to napisz; mam tego 150 sztuk u siebie, a jeszcze 100 sztuk leży w drukarni na składzie. Nawet w tej chwili zmieniam zamiar i wysyłam Ci 15 sztuk. Nie dziw się, że okładka nie wygląda tak, jakcśmy razem ułożyli, ale Ks. Michalski tamtej nie chciał aprobować.

Obiecałeś mi przysłać listę czasopism zagranicznych, do których warto ten nasz produkt wysłać; bądź łaskaw to zrobić; ułatwi mi to robotę, a i tak jest jej sporo – była redakcja, teraz kolportaż.

Dziękuję za *Osservatore Romano*; gadam o tym na prawo i lewo, jak umiem. U nas dotychczas ukazała się – o ile wiem – krótka wzmianka o naszej książce tylko w *Czasie* (z 28 października).¹¹ Roboty jak zawsze jest dużo; piszę jakieś semantyczne paskudztwo do *Księgi pamiątkowej ku czci Tatarkiewicza*,¹² a jest to bardzo pilne.

Dlatego też już kończę, łącząc serdeczności wiele

Janek.

PS. Może i czasopismom rzymskim sam tę pracę rozesłaj; jeżeli nie zrobisz tego, to napisz.

Kraków, Bernardyńska 3; 19 grudnia 1937 roku.

Carissime,

Bardzo dziękuję za listę czasopism; odpisuję dopiero dzisiaj, ale i ja ledwie dyszę. Stanowczo, przy dzisiejszym kursie katolickim powinni by nasi szefowie zorganizować robotę bardziej sztabowo. W obecnych warunkach często trzeba różne propozycje odrzucać – a zdawałoby się, że powinniśmy ludzi szukać, a w dodatku sił nie staje. Teraz, mimo rozpoczętych walcacji, siedzę i piszę rozprawkę o Piotrze d'Ailly do *Księgi pamiątkowej ku czci Tatarkiewicza*; tytuł będzie: "Z dziejów nominalizmu średniowiecznego". Wypada dosyć ciekawie; można w purpuracie rzymskim dopatrzeć się prekursora – dzisiejszego reizmu.

Reklamę «naszej książki», jak umiem, tak robię; tylko że ja nie potrafię tego dobrze robić. Rozesłałem za granicę około 100 egzemplarzy, ale tylko [Evert W.] Beth z Holandii obiecał mi coś o tym napisać.¹³ Artykuł w *Prosto z mostu* był napisany przez [Stanisława] Piaseckiego¹⁴ – dobry. Ale prawda – muszę oświadczyć, że 50 zł na Twój rachunek wpłaciłem i to już dawno; właściwie powinienem był przesłać Ci kwit, ale o tej elegancji zapomniałem i kwit zniszczyłem.

¹¹ Zob.: *Czas* r. 89/1937 nr 296 s. 6.

¹² Ostatecznie *Księga* ukazała się po wojnie jako tom: T. Czerebowski (red.), *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi*, Warszawa 1960, PWN [przyp. III].

¹³ Nie udało się zlokalizować tej recenzji [przyp. III].

¹⁴ Zob.: S. Piasecki, "Dysputa o logotypie", *Prosto z mostu* r. 3/1937 nr 56 (164) s. 6 [przyp. III].

Pomysł wydania tomu antypozytywistycznego jest dobry, tylko ja nie ręczę, czy w tym roku ze swoją pracą będę gotów. Muszę swoje antynomie kończyć, a trudno mi wziąć jeszcze szybsze tempo niż dotychczas. Ty potrafiśz pełniejszą parą jechać – dzisiaj przeczytałem w *Prosto z mostu* anonis, że mają drukować Twój artykuł o totalizmie; ciekawy jestem, coś napisał, bo to sprawa dziś bardzo aktualna – i tu, w Polsce, istnieje na ten temat mały zamętek. Zresztą cały ten «totalizm» to termin bardzo mętny, ale zdaje mi się, że terminy, które życie samo wylania, muszą powoli dojrzeć i narzucona uściślająca definicja niewiele tu pomoże.

Stawiasz w liście pewne pytania fachowe. Zdaje mi się, że znaki równokształne mogą występować w tym samym języku i jako argumenty, i jako funktory; tylko jeżeli występują jako argumenty, to (1) przy funktorach wyższego rzędu, (2) w supozycji zwykłej (supozycja materialna pociąga za sobą trudności, względnie potrzebę metajęzyka). O supozycji formalnej nie piszę, bo to sprawa zagmatwana i albo jej trzeba unikać, albo przedtem trzeba ją opracować. Używam terminologii [prof. Tadeusza] Kotarbińskiego, która tak się tłumaczy na język tradycyjny: supozycja zwykła = *suppositione personalis*; supozycja formalna = *suppositione simplex*; materialna pozostaje bez zmiany.

Ze spraw osobistych mogę donieść, że już rozpisano ankietę na moją katedrę, czyli wszczęto kroki do «unadzwyczajnienia» mnie. To wywołuje wzmożony szal u Krzeslicy.¹⁵ Przed dwoma tygodniami zgłosił na tutejsze Towarzystwo Filozoficzne referat i ostro mnie atakował, choć oczywiście głupio. Nie poszedłem, bo nie chcę z wariatem kłócić się publicznie; i tak dostał dobrą odprawę od [Tadeusza] Garbowskiego i [Zygmunta] Zawirskiego. Ta cała procedura stałego obsadzenia katedry to procedura długa: teraz rozpisano ankietę, potem będzie wybrana komisja «instalacyjna», potem sprawa idzie do Rzymu, potem dopiero na Senat Akad[emicki], z kolei do Ministerstwa, stamtąd do Prezydenta. Trzeba długo czekać i wyniku nie można przesądzać.

Mam nadzieję, że Cię powódź nie zalala, więc list [do] Twoich rąk dojdzie.

Wobec tego składam tradycyjne życzenia świąteczne i łączę wiele serdeczności

Jarek.

PS. Listę czasopism z podziękowaniem załączam.

Kraków, Bernardyńska 3; 31 stycznia 1938 roku.

Carissime,

Bardzo mi się głupio zrobiło, gdy dzisiaj otrzymałem Twój duży list z załącznikami. Z innych, wskazanych w liście źródeł jeszcze nic do mnie nie doszło. Oczywiście, że w miarę swych możliwości będę tu pilnował sprawy i możesz mną rozporządzać jak sobą. Jak tylko otrzymasz zapowiedziane książki i dokumenty, natychmiast złożę to wszystko w dziekanacie. Ty ze swej strony przyślij mi jeszcze *curriculum vitae* (choć i bez tego podanie złożę, ale i to potrzebne); te recenzyjne elogia też mi się przydadzą odpowiednio a dyskretnie je wykorzystam. Obawy Twoje co do Mich[alskiego] (oczywiście o nich mu nie wspomnę) są raczej płonne; uważam, że jest w bardzo dobrej formie, ale im prędzej – tym lepiej. Więc będę tu rzeczy doglądał i o przebiegu Ciebie zawiadamiał.

¹⁵ Chodzi o ks. Andrzeja Krzesińskiego (przyp. JJJ).

A przyczyna mojego «nieprzyzwoitego» milczenia leży w tym, że rzeczywiście ledwie dyszałem. Na rzeczy konieczne zawsze się musi czas znaleźć; ale sądziłem, że i tak zdajesz sobie sprawę z tego, że możesz mną rozporządzać; dlatego nie odpowiadałem zaraz. Od samych świąt forsownie przepisywałem na maszynie mój artykuł "Z dziejów nominalizmu średniowiecznego". Wyszło 44 strony arkuszkowe maszynowego pisma. A ponieważ w środku tej pracy trzeba było jechać z referatem do Katowic, poza tym pracę samą stylowo wygładzać i sprawdzać odnośniki, więc udało mi się ją odesłać do drukarni dopiero w piątek wieczorem; drugiego egzemplarza do cenzury jeszcze nie wysłałem. A od soboty bardzo potliwie czuję i dlatego robota zaległa bardzo niesporo teraz idzie – ot, jakies przeziębienie i lekka angina. Do Ciebie i tak bym wreszcie napisał dziś lub jutro.

Moje sprawy nominacyjne powoli idą. Ankieta już załatwiona – podobno na 14 odpowiedzi 10 wysuwa mnie na pierwszym miejscu. Wybrano też już komisję: Michalski, Łukasiewicz, Chojnacki. Trzeciego sędziego wybrano z tego względu, żeby odebrać «jedynę antypańską filozoficzną» na Wydziale (domyślasz się o kogo chodzi) wszędzie podstawy do wtrącania się w te rzeczy; Łuk[asiewicz] mógłby być kwestionowany jako niedostatecznie fachowy w filozofii chrześcijańskiej. Zresztą sprawy te zasadniczo załatwił Mich[alski]; ja się dyskretnie trzymam na uboczu. Krzesica miał w ankiecie jeden głos – [Tadeusza] Czeżowskiego, który wymienił wszystkich docentów filozofii chrześcijańskiej.

Pisał do mnie Scholz. Ma zamieścić w *Deutsche Literaturzeitung* wspólną recenzję [Martina] Grabmanna o Hiszpanie, Michalskiego "*Le problème de la volonté au XIV siècle*" (*Studia Philosophica* II) i moich antynomii.¹⁶ Dla *Philosophisches Jahrbuch* pisze artykuł o metafizyce i logice;¹⁷ ma tam uwzględnić naszą *Mysł katolicką* – prosił, żeby mu przysłać nawet odbitkę z *Verbum*. Otrzymałem też dzisiaj z *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* list, żeby im przysłać do recenzji moje antynomie.

Tyle mam plotek. A na gruncie intelektualnym osobistym raczej wyjaśnienie tymczasem, spowodowane i ostatnim wysiłkiem historycznym, i tą anginą, która mnie męczy.
Łączę serdeczności wiele
Janek.

Kraków, Bernardyńska 3; 30 marca 1938 roku.

Carissime,

Chociaż przypuszczam, że się trochę denerwujesz, nie pisałem, bo naprzód nie było nic ciekawego, a po drugie, byłem bardzo zajęty. Dziś są nowiny, więc piszę. Dziś na Radzie Wydziałowej, która się zebrała o godz. 17.15, były omówione Twoje personalia i wyznaczono komisję habilitacyjną w osobach: Ks. Michalski, Zawirski. Jeżeli mam się bawić w niedyskretnie obmowy, a wobec Ciebie pozwolę sobie na to, to powiem, że Ks. Michalski wygłosił na Twoją cześć wspaniałe *éloge* (aż mnie z lekka zazdrość brała); w rezultacie personalia przeszły bardzo gładko, a nawet słyszano się nieformalne głosy, że to zaszczyt dla Wydziału, że prosisz o habilitację – tylko niech Ci to w głowie nie przewróci. Z kolei była sprawa komisji habilitacyjnej. Łukasiewicz choruje na grype; przez to moje «unadzwyczajenie» się odwleka; trudno go było wybierać, bo to groziło zwłoką. Ktoś wysunął

¹⁶ Zob.: przyp. 3 [przyp. III].

¹⁷ Zob.: H. Scholz, "Die mathematische Logik und die Metaphysik", *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* B. 51/1938 H. 3 s. 257-291 [przyp. III].

mnie i zaczęto badać już ustawy, czy mogą tę funkcję spełnić. Wtedy prywatnie zwróciłem uwagę Michalskiemu, że przecież ja i tak będę *prywatnie* brał udział w sprawie, pomagając Michalskiemu pisać referat, i podsunąłem Zawirskiego. Wiem, że nie masz dla niego specjalnego respektu, ale w tej konstelacji to było najlepsze; wiem, że jest dla Ciebie bardzo życzliwy. Nawiasem mówiąc, w ogóle nasze stosunki tu z Zawirskim są doskonałe. Sam się usunąłem w ciebie prywatny z dwóch względów:

(1) nie chciałem stwarzać jakiegokolwiek podstawy do zwłoki w razie, gdyby Ministerstwo zakwestionowało moją ekspertyzę;

(2) trudno by było pisać dwa *różne* referaty, jeden dla Mich[alskiego], drugi od siebie.

Zresztą myślałem, że tak będzie może i dla Ciebie przyjemniej. O. Paluch przysłał mi poprawione egzemplarze i wymieniałem je na poprzednie. Dalejszy ciąg sprawy pójść chyba zaraz po Wielkanocy, na początku maja. Z dotychczasowego przebiegu myślę, że Cię zwolnią z kolokwium habilitacyjnego i z próbnego wykładu. Gdybyś wołał z jakichkolwiek względów nie korzystać z tego zwolnienia, to mi napisz. W ogóle bądź spokojny; będę pilnował sprawy uczciwie i serdecznie – zresztą nie potrzebuje ona, jak widzę, wielkiego pilnowania. Przyspieszyć się jej bardziej nie dało. List Schołza na wszelki wypadek jeszcze trochę zatrzymam.

Roboty huk – i to jakiejś takiej paskudnej. Teraz od kilku dni egzaminuję. Dzisiaj egzaminowałem godzin 4, miałem dwa wykłady i dwugodzinną Radę Wydziałową. Muszę jeszcze przepisać na maszynie protokół posiedzenia, ale już chyba dzisiaj nie dam rady. W przyszłym tygodniu jeszcze do Ciebie napiszę; żeby się wygadać trochę, kiedy już będę swobodniejszy.

Łączę serdeczności wiele
Janek.

Kraków, Bernardyńska 3; 12 maja 1938 roku.

Carissime,

Zawstydziliś mnie swym listem, więc zaraz po przeczytaniu go odpisuję – zresztą i tak w planie był dzisiaj list do Ciebie. «Ponure» moje milczenie było tylko pod względem korespondencyjnym, bo poza tym sprawy Twojej pilnuję i wszystko jest na doskonałej drodze.

Michalskiego referat jest już gotowy – ostateczna redakcja była wspólna – bardzo pochlebny. Z Zawirskim rozmawiałem; ma być w ciągu maja gotów; jest usposobiony bardzo przychylnie; na ankietę z Warszawy na pewno da głos za Tobą. Ponieważ przeoczyłeś parę rzeczy w Twej rozprawie (trochę to i moja wina, że ich nie dojrzałem przy czytaniu rękopisu), a bałem się, że je Zawirski w referacie może rozdmuchać, więc sam mu te przeoczenia pokazałem, odpowiednio je zbagatelizowawszy – zgodził się, że to głupstwa bez znaczenia. Jeżeli uważasz, że zrobiłem niedyplomatycznie, to nie miej jednak do mnie pretensji, bo tak mi się wydawało i dalej wydaje, że należało tak zrobić.

Dla zaspokojenia Twojej ciekawości wymienię Ci te przeoczenia; w referacie Ks. Michalskiego też są one zbagatelizowane i potraktowane jako proste przeoczenia.

S. 54 i równoległe zdanie na s. 39 – ze względu na dowód apagogiczny zamiast *MZP* powinno być *PZP*.

S. 92 ods. 34 – zdanie: "*contrarium antecedentis nullo modo potest stare cum consequente*" – zdanie fałszywe i – jak widać z kontekstu – jest to błędna lekcja.

S. 117 – wymieniona tam teza z teorii zdań jest fałszywa ($p/1, q/1, r/0, s/0, t/1$); powinna być teza:

$CCKpqrCCNqsCENrtCKpts$;

tekst odsyłacza 87 na taką interpretację pozwala.

S. 140 – teza:

$CKCqSrCpqqCpSr$

na gruncie logiki trójwartościowej Łuk[asiewicza] jest fałszywa ($p/1, Sr/0$ ($r/0$ lub $r/1$), $q/1/0$). Prawdziwa jest odpowiednia teza, gdy iloczyn zamieni się na implikację. Poza tym niepoprawnie operujesz kwantyfikatorami w wywodzie na tej fałszywej tezie opartym – kwantyfikator *duży* przed całym okresem warunkowym wnosi się jako *mały* do poprzednika i odwrotnie; przy wnoszeniu do następnika pozostaje bez zmiany! Tę sprawę z kwantyfikatorami możesz łatwo sprawdzić przy pomocy definicji:

$EC\Sigma\varphi(x)\psi(a)AN\Sigma\varphi(x)\psi(a)$,

przy założeniu, że przy sumie logicznej znoszenie i wynoszenie kwantyfikatorowe nie wpływa na jego zmianę.

Poza tym trudno mi się zgodzić na Twoją interpretację tekstu Alberta W[ielkiego] w kierunku dziwacznej koncepcji *contingens necessarium* (s. 65-69); zdaniem moim (sprawdziłem źródło) tu się mówi, zresztą dosyć zawile, o *contingens quod requiritur ad necessarium*.

Na s. 122 nie rozumiem schematu.

Ani Ty, ani Becker, nie zauważyliście – na to mi zwrócił uwagę Łuk[asiewicz], że cała sylogistyka modalna w *An[alytica] Pr[iora]* jest *mechanicznie* w tekst wprowadzona (por. r. 7 i początek r. 23).

Ale to wszystko sam traktuję jako drobne przeoczenia i tak je przedstawiłem i Michalskiemu (tego wymagała uczciwość, bo on się opiera wyłącznie na moich informacjach), i Zawirskiemu (temu ze wspomnianych wyżej względów dyplomatycznych). Więc nie ma się co przejmować, a praca jest dobra – jak pisze Michalski w referacie: "...razem z pracą Beckera należy do nowego rozdziału w traktowaniu historii logiki". Myślę, że w końcu mają będzie to można wziąć na Radę Wydz[iału] (czekaamy tylko na Zawirskiego), a z kolekwium będziesz najprawdopodobniej zwolniony – Michalski jest całym sercem za tym.

Sprawa z naszym posiedzeniem wakacyjnym o tyle się komplikuje, że ja będę prawdopodobnie przez dwa miesiące wakacyjne siedział w Paryżu, szperając w rękopisach – wyznaczam na to lipiec i sierpień. Więc to jeszcze z mojej strony wisi trochę w powietrzu.

Moje sprawy na nadzwyczajnego już załatwione na Radzie Wydz[iału] i w Senacie; teraz tylko pozostaje Ministerstwo i Rzym.

Czytam teraz *Sityreswooda*'s Grabmanna – bardzo porządnie, jak przez nie-logika, wydane.

Bardzo serdeczne pozdrowienia łączę

Janek,

PS. Twoje ewentualne pójście do Warszawy bardzo mnie cieszy – mimo wszystko jestem uczuciowo z tamtejszym terenem związany; nieraz mnie ludzie tamtejsi o różne rzeczy proszą i nie mam do kogo ich odsyłać. [...]

Carissime,

No, już po wszystkim. Poszło – mówiąc trochę Twoim stylem – nader gładko. Sprawa załatwiona była w piątek na zwyczajnym posiedzeniu Rady Wydziałowej. Naprzód odczytał swój referat Zawirski – referat był ogólnikowy, ale «nader» pochlebny. Potem na zaproszenie Michalskiego ja odczytałem jego referat – referat był bardzo szczegółowy i też pochlebny; pod koniec referatu był sfornłowany i uzasadniony wniosek, żeby Cię zwolnić od dalszych stadiów przewodu habilitacyjnego. Obydwie sprawy, przyjęcie pracy i zwolnienie z kolokwium, jednomyślnie załatwiono. Teraz sprawa pójdzie na najbliższe posiedzenie Senatu UJ, a potem zaraz do Ministerstwa. Wiem, że ankietę już Warszawa rozpisła. Michalski dał głos na Ciebie, a Zawirski – jak przypuszczam – tak samo. Sprawa cała rozwija się doskonale.

Wobec tego odsyłam Ci już list Scholza. Dołączam też program Cambridge. Wątpię, czy tam pojadę; nie przedstawia to się zbyt interesująco, a po drodze nie jest.

Siedzę teraz w rękopisach wskazanych przez Grabmanna w dwóch jego ostatnich pracach. To, co on pisze, trochę podrywa moją hipotezę o pojawieniu się antynomii logicznych w wiekach średnich. Ale mam już uzasadnione podejrzenia, że Grabmann trochę przeholował, przypisując traktat o nierozwiązalnicach już [Wilhelmowi von] Shyreswoodowi. Sprawdzę różne rzeczy i zobaczymy. Jeżeli się Grabmann pomylił, to niechający się mi przyszydzi, bo obalenie pomysłów tak znakomitego znawcy źródeł średniowiecznych jest podobno rzeczą zaszczytną. Inna rzecz, że miałbym ochotę powiedzieć z ironicznym uśmiechem – *non mi hesinga*.

Scholz napisał w *Deutsche Literaturzeitung* recenzję [pracy] Grabmanna o Plotrze Hiszpanii], Michalskiego ostatniej pracy i moich antynomii – zasadniczo na moją hipotezę się zgadza.

We wrześniu będziemy mieli tu w Polsce połączony zjazd Towarzystw Teologicznych i Zakładów Teologicznych – będzie to w Krakowie. Ja pozostawiam do odczytania referat "Z dziejów nominalizmu średniowiecznego".¹⁸ Kowalski mówi na temat "Logistyka a rzeczywistość". Może byś i Ty co zgłosił? Zgłoszenia należy adresować: Ks. prof. Józef Archutowski, Kraków, ul. Jabłonowskich 28. Jeżeli będziesz w Polsce, to zdaje mi się, że nie warto omijać okazji, żeby coś ludziom powiedzieć. [Stefan] Skibniewski też coś «głębiowego» zgłosił. Wiem, że o jego grubej książce niemieckiej o implikacji nieprzyjemną recenzję napisał do *Przeglądu Filozoficznego* Drewnowski – mówi, że nie mógł przychylnie napisać.

Nie wiem, jak tam Twoje dalsze sprawy szybko pójdą. Jednakże, jeżeli nie masz specjalnych danych, to jeszcze na rok przyszedł na Warszawę nie licz – normalnie to idzie dosyć wolno. Ja też będę zadowolony, gdy moje sprawy zostaną załatwione w ciągu roku przyszedłego – chociaż już poszły do Ministerstwa.

A prawda, *Koniecznie* przesłał Michalskiemu egzemplarz "Z historii logiki zdań modalnych" z drugim uzupełnieniem, bo on egzemplarza bez tego drugiego uzupełnienia wziąć nie chce; a tak się złożyło, że jeden z trzech przysłanych egzemplarzy idzie do Ministerstwa, jeden zatrzymał Zawirski, a jeden ja pokreśliłem, przygotowując referat – więc go już sobie zatrzymam. Logiki włoskiej nie zdążyłem przejrzeć, a musiałem ją oddać dla Ministerstwa – zawsze lepiej, żeby to widzieli.

Łączę serdeczne pozdrowienia

Janek.

PS. Kiedy przyjeżdżasz do Polski?

¹⁸ Zob.: "Z dziejów nominalizmu średniowiecznego", [w:] Tadeusz Czeżowski (red.), *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi*, Warszawa 1960 PWN, s. 207-238 [przyp. III].

Kraków, Bernardyńska 3; 20 czerwca 1938 roku.

Carissime,

Komunikuję, że przed osmioma dniami Michalski odpowiedział na ankietę warszawską, podając Cię *unico loco* – więc z tej strony jest dobrze. Z [Janem] Stepą niestety mam za słaby kontakt, żeby się z nim móc listownie w tej sprawie porozumiewać. Przyznam się, że w tej sprawie warszawskiej wielu rzeczy nie rozumiem. Jeżeli Ciebie chcą, to powinni byli rozesłać szerzej ankietę – miałbyś wtedy na pewno lepsze szanse, a poza tym trzeba było raczej pominąć «psychologiczny» dodatek. Boję się, że to wszystko nie robi się bez jakiejś gry; tylko za mało mam wiadomych, żeby równanie rozwiązać. Zdaje mi się, że stanowczo powinienes w *Angelicum* mostów za sobą nie palić, żeby na wszelki wypadek mieć zabezpieczone tyły. Zresztą możesz iść i na zleczone wykłady czy na zastępstwo, bo ostatecznie ryzyko jest niewielkie, a będąc na miejscu, będziesz mógł lepiej sprawami reżyserować. Na reżyserię wakacyjną wiele nie licz, bo i ludzie się rozjadą, i różne sprawy oficjalne będą siłą rzeczy zatrzymane.

W sobotę dziekan Ci miał wysłać oficjalne zawiadomienie o przewodzie habilitacyjnym, a i Michalski podobno do Ciebie pisał. Tajemnicą rezultat i główne zarysy przewodu nie są, możesz o nich mówić swobodnie, ewentualnie możesz dziękować uczestnikom. I obiad, jeżeli chcesz, mógłbyś już teraz wyprawić. Tylko myślę, że kiedy Ty przyjedziesz, już się ludzie rozjadą. Dlatego chyba lepiej byłoby to urządzić w październiku. Ja wyjeżdżam najpóźniej 3 lipca, więc się też zobaczymy dopiero po moim powrocie. Dobrze byłoby, gdybyś mi przesłał jakiś swój adres wakacyjny, żebyśmy się mogli komunikować; ja swego z góry podać Ci nie mogę, bo nie wiem jeszcze, gdzie się w Paryżu zatrzymam.

Nie pisałem długo, bo byłem ostatnio bardzo zajęty; teraz mam parudniowe swobodniejsze okienko. Ale reagowałem w terenie na Twoje listy bezpośrednio. Zaraz po otrzymaniu ostatniego, następnego dnia rozmawiałem z Mich[alskim] i właśnie wtedy dowiedziałem się, że już odpisał. Jest dla Ciebie bardzo życzliwy i – rzeczywiście – musisz przyznać, że to, co od niego zależy, porządnie załatwia. Bardzo go cenię za to, że on tak jest szczerzy i wyraźny, chociaż potrafi też być ostrożny. Na niego możesz na pewno liczyć na 100%.

O *Przeł[ądzie] Tom[istycznym]* będę myślał, ale to jeszcze czas; do końca grudnia daleko. Teraz już siły mam mało. Tym bardziej, że od kilku dni jestem przeziębiony. Do 25 bm. ciągnę egzaminy, a potem mam jeszcze trzydniowe zamknięte rekolekcje – sam Metropolita interweniował i nie mogłem nie przyjaść.

Wiele serdeczności łączę
Janek.

Warszawa, *Dzikania 4*; 8 lipca 1938 roku.

Carissime,

Jestem w Warszawie, w niedzielę lub poniedziałek będę jechał przez Kraków do Zakopanego (adres: Zakopane, Księżówka); wtedy się zatrzymam co najmniej na parę godzin i do klasztoru się zgłoszę. Drewnowski i [Bolesław] Sobociński nie ruszają się z Warszawy; Łukasiewicz już wyjechał.

Łączę serdeczności wiele
Ks. Jan Salamucha.

Carissime,

Wbrew obietnicy, długo nie dawałem o sobie znaku życia, bo – jakby tu powiedzieć – pracowicie się tutaj rozleniwiłem. Pracuję dużo, ale praca taka jakaś spokojna: dzień za dniem jednostajnie płynie, więc to zarazem jakieś rozleniwienie. Śpię długo, zwykle ponad 8 godzin. Koło godz. 10 jestem w Bibliotece Narod[owej] i do godz. 17, z przerwą godziną na obiad, grzebię się w rękopisach. Potem wracam do domu, czytam gazetę, odmawiam brewiarz, porządkuję materiały całodzienniej pracy, przygotowuję materiał na dzień następny, pół godziny jakiejś lżejszej lektury i – zasypiam. Czuję się w tej atmosferze doskonale; przyjechałem wyciśnięty jak wyciśnięta cytryna, a tutaj przy takiej pracy świetnie wypoczywam. Tylko czasami trochę głośnie – to trochę z -dewizowych- oszczędności, a trochę z lenistwa czy z braku czasu. Jadam tylko dwa razy dziennie: rano śniadanie, o godz. 13 obfity obiad; kiedy wracam z Biblioteki koło godz. 18, to jeszcze mi się jeść nie chce, a wieczorem, kiedy miałbym ochotę coś zjeść, to nie chce mi się wyjść do restauracji. Przepraszam, że się rozgadałem o takich mało interesujących głupstwach.

Moje rękopiśmienne badania coraz więcej mnie utwierdzają w przekonaniu, że to, co wiemy o średniowiecznych logikach, to wiemy przez teologów, a oni byli w takim trochę stosunku do współczesnej sobie logiki, jak i dzisiejsi teologowie. Nawet Ockham i Duns Szkot wydają się przy specjalnych zagadnieniach, choćby przy antynomiach, *niewielkimi* wobec ludzi dużo od siebie wcześniejszych. Materiałów tu jest mnóstwo, nawet gdy się idzie za wskazaniami katalogów tylko. Myślę tu siedzieć ze dwa miesiące, jeżeli pieniądze starczy.

Bardzo Ci dziękuję za wiadomość, za pośrednictwem Sobocińskiego, o Krzesicy. Tylko jakoś nie potrafię już się bać. Stwierdziłem doświadczalnie, że ja nie potrafię sobie życia wygodnie ułożyć; z drugiej strony zdaje już sobie dokładnie sprawę, że niewiele potrafię zrobić; wobec tego ani ze względów egoistycznych, ani ze względów ideowych nie warto się przerażać, jeżeli na inne siódło człowieka przesadzą – zdaje się, że wywód logicznie jest poprawny. A jednocześnie i od wewnątrz tak te rzeczy pojmuję – dzisiaj: pięć lat temu jeszcze pojmowałem inaczej. Dzisiaj tylko się dziwię i trochę lituję, czemu to bydlatko – mówię o Krzesicy – tak się szarpie, bo ostatecznie i sam on tym się męczy.

Pytałeś mnie w ostatnim liście o wykłady na Un[wersytecie] Jag[ellońskim]. Pewnie już w tej sprawie rozmawiałeś z Michalskim. Ja bym myślał, że potrzeby wykładania nie ma, ale oczywiście pięknie będzie, jak po zatwierdzeniu habilitacji parę wykładów wygłosisz. Obiad możesz w październiku postawić. Choć ostatnio habilitowany, ks. [Stanisław] Huet, tego nie zrobił, ale uważam, że zwyczaj jest dobry i należy go podtrzymywać – byle obiad był dobry i nie abstynencki.

Ciekawy jestem, jak znalazłeś swoje warszawskie sprawy. Chojnacki pisał mi w czwartku długi list, ale o Tobie nic nie wspomniał. Oczywiście różne plotki w Warszawie słyszałem, ale wielu rzeczy w tej sprawie nie rozumiem i dlatego z tym większą rezerwą plotki przyjmowałem.

Do Polski wracam najpóźniej w połowie września

Janek.

Kochany Runiu,

Widzę, że się strasznie agitujesz; ale może tak trzeba na gruncie warszawskim – ja byłem osobiście wyraźnie niedołączy.

A wiesz, skąd ta poufala «inwokacja» na początku listu? Poznałem w Genewie Twego brata, gadaliśmy trochę (ogromnie miły człowiek) i on mi zdradził tajemnice rodzinne.

Ale wracam do Twoich spraw. Michalski twierdził na początku lipca, że na pewno odpisał, podając Ciebie *in vivo loco* – teraz go nie ma tutaj i nie wiadomo, kiedy wróci. Ale odpowiedź jego musi tam gdzieś być i chyba Twoje informacje nie są dokładne. Zresztą tą wiadomością ode mnie możesz śmiało operować, bo to jakiś nieporządek na Wydziale, jeżeli odpowiedź Michalskiego gdzieś się zapodziała.

Zawirski jeszcze przed wakacjami twierdził, że jeżeli otrzyma zapytanie, to *in vivo loco* poda Ciebie. Teraz się trochę sprawy komplikują przez to wysunięcie w ankiecie sprawy psychologii. Trudno mi teraz go złapać i wątpię, czy jest w Krakowie, ale myślę, że nawet, mimo psychologii, co najmniej równolegle z [Mieczysławem] Dyb[owskim] wysunie i Ciebie. Przyciśnij więc swoich przyjaciół na Wydziale w sprawie Michalskiego, powołując się na moją informację, bo Michalski twierdził na pewno i wcale mi nie zastrzegł dyskrecji – gdzieś to się musiało tam zapodziać. W najgorszym razie niech powtórnie Michalskiego zapytają, oświadczając, że odpowiedzi nie mają – mogą to zrobić nawet prywatnie. Michalski sam pisać nie może, jeżeli jest przekonany, że już napisał.

Tyle w Twoich sprawach.

Przyjechałem wczoraj i jeszcze pewnie na kilka dni wyjadę gdzieś na odpoczynek. Myślę, że wyjazd był pożyteczny. Poza różnymi rzeczami w sprawach antynomialnych, znalazłem jeden kapitalny dokument z XIII w. Jest to *Tabula totius logicae* w następujący sposób ułożona:

- (1) *Logica vetus*;
- (2) *Logica nova*:
 - (a) *Topiki* Aryst[oteles] i *Sofistyki*;
 - (b) *Analityka* *Pr[iora]* i *An[alytika]* *Post[eriora]*.

W każdym dziale układ jest następujący: systematyczny układ kwestii z odsyłaczami do Aryst[oteles] i Boecjusza, a potem alfabetyczny spis z encyklopedycznymi wyjaśnieniami i podobnymi odsyłaczami do Aryst[oteles] i Boecjusza. Więc się ma czarno na białym, jak się rozszerzyły i przesunęły kwestie logiczne przez *logikę nową* – np. gdy chcesz wiedzieć, co wiedzieli o sylogizmie w *logice starej* i co w *logice nowej*, to zaglądasz w układzie alfabetycznym do rubryki «*illogismus*» i od razu wszystko widzisz, a w dodatku jeszcze masz podane źródłowe odsyłacze. Myślę, że dla historyków logiki to będzie nieoceniony dokument. Poza tym zachodzi prawdopodobieństwo, że *logika nowa* rozpoczęła się od *Topik* i *Sofistyki*, a potem dopiero przyszły *An[alytika]* *Pr[iora]* i *An[alytika]* *Post[eriora]*.

Znalazłem też kapitalny dokument w sprawie logiki trójwartościowej. Jakiś kardynał pisze do jakiegoś dygnitarza wschodniego (XV w.) odpowiedź na zapytanie, czy profesor – uznający trzecią wartość dla zdań – nie jest heretykiem. Odpowiada, że jest heretykiem i kapitalnie dogmatycznie tego dowodzi, żądając stanowczo, żeby ten jakiś profesor wyrzekł się tej przebrzydłej herezji.

Pogadaliśmy sobie o tych różnych rzeczach osobiście.

Łączę serdeczne pozdrowienia

Janek.

Kraków, Bernardyńska 3; 9 [?] grudnia 1938 roku.

Kochany Raniu,

Na twój list odpowiadam późno i odpowiadam «nieefektywnie», bo nie potrafię Ci pomóc; nie mogę się intuicyjnie doczuć, o co Ci chodzi, a czysto mechaniczna praca, bez podkładu intuicyjnego, jest co prawda łatwa przy sprawdzaniu wywodów, ale nie jest łatwa przy przekształcaniu definicji. Widzę, że Twoja definicja jest zestawiona mechanicznie, a nie organicznie, więc istotnie elegancka nie jest; ale jeżeli do ciekawych wyników jest potrzebna, to można ją ścierpieć.

O historii warszawskiej dopiero od Ciebie się dowiedziałem. Byłem na Wszystkich Świętych w Warszawie; z Chojnackim i Łukasiewiczem, i z różnymi innymi ludźmi się widziałem, ale wtedy tylko skład komisji dopiero był wyznaczony. Z Chojnackim rozmawiałem całkiem przyjemnie, ale o projektach nie chciał mi mówić; podkreślał tylko, że on, jako dziekan, musi się liczyć z wolą Wydziału. Od tego czasu żadnych wiadomości z Warszawy nie miałem. Nie potrzebuję chyba dodawać, że i dla mnie taki obrót sprawy nie jest przyjemny. Chodzi o to, że Tobie jest nieprzyjemnie, ale poza tym miałem nadzieję, że trochę «duchowego» ruchu wprowadzisz tam, gdzie mimo wszystko dużo serca zostawiłem i tamtejsze sprawy nie są mi obojętne. Ale cóż robić? Wyrok Opatrzności Bożej? Dużo spokojniej patrzyłbym na różne sprawy tego świata, gdybym raz znalazł jakies wyraźniejsze kryteria do wykluczania z pewnych sytuacji niedołęstwa dobrych ludzi i machinacji złych; Opatrzności Bożej łatwo się poddać; trudniej ulec ludziom złym.

Za notatki o Hiszpanie bardzo dziękuję. Mój kołowrotek roboczy szybko się kręci. Przygotowałem recenzję z *Skyreswooda*¹⁵ leży w drukarni – i tak jest spóźniona trochę, bo już pisał o tej książce Scholz i [Bernhard] Geyer. Geyer przysłał mi swoją odbitkę, dużo ostrzej potraktował Grabmanna niż Scholz – niepotrzebnie staruszek się wspaniał z tym Skyreswoodem.

W przyspieszonym tempie przygotowuję i ja swój rękopis do publikacji. Dużo tego wychodzi: będzie samego tekstu ze 140 str[on] maszynopisu (arkuszowych), a dojdzie jeszcze wstęp. Dotychczas mam przepisanych 62 strony. Nudna to robota i żmudna, ale tekst jest ciekawy; ułatwi mianowicie prace nad logiką średniowieczną i w ogóle średniowieczną filozofią; poza tym, utwierdzam się coraz bardziej w przekonaniu, że to jest średniowieczne opracowanie wcześniejsze od wszystkich dotąd znanych. Referowałem to już tutaj na posiedzeniu Tow[arzystwa] Fil[ozoficznego]; przyszedł na to specjalnie [Witold] Wilkosz; było duże zainteresowanie.

W związku z indeterminizmem (pamiętasz, w łączności z [Nikolajem] Bucharinem) urządziłem zamkniętą dyskusję prawniczo-historyczno-filozoficzną; utwierdziłem się w przekonaniu, że jednak tezy normatywne mają sens i na gruncie determinizmu. Jedyne nie ma mowy wtedy o pracy twórczej w zwykłym rozumieniu i dlatego determinizm przemysłany działa osłabiająco na energię ludzką.

¹⁵ Zob.: "M. Grabmann, *Die 'Introductiones in logicam' des Wilhelm von Skyreswood*" [rec.], *Kwartalnik Filozoficzny*, 15 z. 4/1938 s. 372-378 [przyp. III].

Wreszcie i tutaj powstał Instytut Kultury Religijnej. Oczywiście, główny ciężar spadł na mnie. Ciągnę go jednak spokojnie i «skromnie», bo Kraków mniej od wszystkich innych środowisk te rzeczy reklamuje.

Teraz dosyć forsownie przygotowuję referat na Tydzień *Odrodzenia* do Lublina: *Żagadnienie przymusu w życiu społecznym*¹⁰² – oczywiście wcale nie mam zamiaru bronić liberalnych ideałów.

Przepraszam Cię, że tak późno i tak «nieefektywnie» na Twój list odpowiadam – ale naprawdę kołowrotek po prostu wiruje.

Łączę wiele serdeczności, okazją Bożego Narodzenia jeszcze wzmocnionych

Janek.

Kraków, Bernardyńska 3; 24 stycznia 1939 roku.

Kochany Runiu,

Bardzo serdecznie dziękuję za życzenia. Po nominacji oddecham z wyraźną ulgą. Już po wszystkich, związanych z tą sprawą formalnościach i uroczystościach – oczywiście wyprawilem bibę.

Na Święta byłem w Warszawie i różne plotki zbierałem. Ponieważ od nikogo wprost zwierzeń nie wyciągałem, więc nie jestem związany tajemnicą. Jeśli chodzi o katedrę filozofii, to sytuacja jest taka, że Ministerstwo popiera Dybowskiego, a władze kościelne Ciebie; ankietą wypadła zdecydowanie na Twoją korzyść, ale były głosy i na Dybowskiego], i dlatego Wydział i jego ma prawo wysuwać – a Wydział trochę lawiruje i nie ma zdecydowanej polityki. [...] Wydział] o tendencjach Min[isterstwa] wie, chociaż mało o tym mówi. Tu też może być wytłumaczenie faktu, że wysuwają raczej [ks. Józefa] Pastuszkę – ciągle się bije na psychologię. Natomiast władze kośc[ielne], nic nie wiedząc o tendencjach Min[isterstwa], zdecydowanie są za Tobą. Nawiasem mówiąc, próbowano wziąć pod uwagę i moją osobę, z małą nadzieją, żebym chciał przyjść – w Warszawie kategorycznie to uciałem; ja tam iść nie chcę i nie mogę. Kardynał bezwzględnie odrzucił Dybowskiego], ale i dzisiejszy wikariusz kapituły, arcyb. [Stanisław] Gall jest też za Tobą całkowicie – miałem z nim długą rozmowę na ten temat. Zdaje mi się, że za jego rządów tej sprawy nie załatwią; będzie to zależało od następcy Kardynała]. Ale kto nim będzie?

Nasz Rektor (UJ) był w Warszawie na uroczystościach Świętosławskiego i przywołał plotkę, że są trzy kandydatury; [Józef] Gawlina, bp. [Włodzimierz] Jasiński i – pewnie się zdziwisz – Ks. Michalski. Dla Ciebie Gawlina i Mich[alski] na pewno byłiby w tej sprawie pomocni – Mich[alski] wie już nawet o tendencjach Min[isterstwa], a mimo to jest całkowicie za Tobą. Ja tą kandydaturą Mich[alskiego] naprawdę się ucieszyłem – i to wyraźnie ze względów społecznych, bo osobiście byłaby to dla mnie przykrość, gdyby stąd sobie poszedł. To stanowczo byłaby najlepsza obsada – mądry, godny, zacy i sprężysty administrator, jak to wykazał za swego rektoratu na Uniw[ersytecie]. Myślę, że Ks. Mich[alski] takim obrotem sprawy sam by się zmartwił, ale dla kościoła w Polsce byłoby to bardzo korzystne. Jeżeli już jest na wokandzie, to warto się o to modlić, a może i poprzeć z lekką sprawę, gdy zajdzie możliwość.

Doktorat honorowy Łuk[asiewicz] – o którym pewnie słyszałeś – związany był z powodzą uroczystości. «I ja tam byłem, wódkę i wino piłem», i dużo się z ludźmi nagadałem.

¹⁰²Zob.: *Żagadnienie przymusu w życiu społecznym*, *Prąd* t. 28/1939 t. 37 nr 3 s. 172-182 (grzyp. JJJ).

Tyle o plotkach. Do Twojego *Przeglądu Tomistycznego* napiszę coś – pewnie o tych teologicznych aspektach logiki trójwartościowej. Tylko że fotografie zamówione w Paryżu jakoś jeszcze nie nadeszły.

Wiele serdeczności łączę
Janek.

PS. Diagnoza sytuacji warszawskiej w Uniwersytecie] jest zrobiona przeze mnie, na podstawie różnych zestawień. Oczywiście możesz z niej korzystać – w tym celu właśnie Ci o tym piszę, ale raczej oszczędzając mojego nazwiska, bo to zresztą niepotrzebne, żeby je w tych okolicznościach wymieniać.

Czy Ty wiesz coś dokładniejszego o *Zakonie Krzyża i Miecza* [Władysława] Polesińskiego – on się mocno Tobą reklamuje.

Kraków, Bernardyńska 3; 2 kwietnia 1939 roku.

Kochany Runt,

Na Twój list odpowiadam późno i nic Ci rozsądnego nie napiszę. Jestem szalenie zmęczony, głowa tępo boli; ledwie się uporałem jako tako z obowiązkowymi zajęciami (jutro rano wyjeżdżam na święta); nie mi się nie chce myśleć; raczej chciałbym mieć dużo ruchu i świeżego powietrza. Czy w tych warunkach mogę się na serio do czegoś zobowiązywać? Po przyjeździe ze świąt napiszę do Ciebie rozsądnie. Co ja robię, że jestem taki zmęczony? Jak się patrzy wprzód, to jest dużo do zrobienia; jak się patrzy wstecz, to się mało zrobiło, a każdy dzień tak wypchany, że czasami z 5 minutami *extra* robi się wielka historia.

Był tu Łukasiewicz na zjeździe PAU. Mówił mi «dyskretnie», że Jemu mówił «dyskretnie» [Włodzimierz] Antoniewicz po przyjeździe z Rzymu, żeś Ty Antoniewiczowi mówił «dyskretnie», iż myślisz o zorganizowaniu jakiejś publikacji dla uczczenia 60-lecia Łukasiewicza. Widzę, że ta sprawa byłaby dla niego bardzo przyjemna. Jakie masz plany i coś już zrobił? Teraz trzeba by już o tym koniecznie pomyśleć, ze względu na «dyskretnie» zainteresowanie tą sprawą samego jubilatą. Napisz mi o tym.

Nie napisałem nic rozsądnego i już kończę. Muszę jednak w sposób rozsądniejszy organizować swoje życie: *man muß etwas erleben, um wirklich zu leben*. Dochodzę do przekonania, że brak wstrzemięźliwości w pracy może być grzechem szkodliwszym, aniżeli brak wstrzemięźliwości w jedzeniu i pićiu.

Mimo zmęczenia humor mam – tylko trochę łobuzerski.

Serdeczności wiele łączę
Janek.

Kraków, Bernardyńska 3; 14 czerwca 1939 roku.

Kochany Runt,

Odsyłam Ci legitymację – nic to nie kosztuje. Sprawy Twoich przyszłorocznych wykładów jeszcze nie załatwiłem, bo w okresie egzaminów niełatwo się skomunikować z różnymi panami; ale to załatwię w tych dniach i albo Ci napiszę do Rzymu, albo już tu w Polsce zakomunikuję. Jaki będzie Twój adres polski? Jeżeli będzie to dom warszawski, to Cię jakoś znajdę.

Nie pisałem długo, bo ciągnęła harówka. Ale trzymam się dobrze. Nie wiem, czy już wiesz, że coś przed trzema tygodniami umarł Leśniewski; było to jakieś paskudztwo no-

wotworowe w okolicach płuc; śmierć nastąpiła w cztery dni po operacji. Sobociński już jest na *finišu* habilitacyjnym, już po kolokwium; zostaje jeszcze wykład.

U nas nastroje spokojne, zdecydowane; ale co będzie, nic nie wiemy.

Mam nadzieję, że się niedługo nagadamy do woli.

Serdeczności wiele łączę

Janek.

ISTOTA EGOIZMU I JEGO PRZEJAWY

Istota egoizmu i jego przejawy.

Lublin 1934 Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej

Jak wiele dziś używanych słów o greckiej budowie, wyraz "egoizm" nie jest pochodzenia starożytnego. Jeszcze w r. 1777 uważano go za neologizm.¹ Powstał w sposób duchowi greczyzny obcy przez dodanie końcówki czynnościowej do zaimka "ego", znaczącego "ja". Czasem, może pod wpływem etymologicznych sugestii, używa go się niesłusznie jako synonimu wyrażenia "miłość własna". Miłość własna jest to pewna dynamiczna cecha człowieka, dążenie do własnego dobra, dokładniej do wszelkich dóbr własnych. O ile to dążenie jest nieświadome, bądź od świadomości niezależne, będzie to popęd samozachowawczy; jeżeli jest świadomą tendencją do osiągnięcia jak największej ilości i jak najtrwałszych dóbr – pokrywa się z dążeniem do szczęścia. Istnienie tych skłonności w każdym normalnym człowieku jest faktem; są one powszechne i naturalne, a zatem nie mogą być złe.² Co więcej, normalnie nie tylko nie są obojętne, lecz są dobre; kierowanie się nimi jest przedmiotem Bożego nakazu. Kościół naucza, że szkodzenie np. własnemu organizmowi jest wykroczeniem przeciw V-emu przykazaniu (strona negatywna – zakaz), a "największe przykazanie w Zakonie"³ "Będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca twego, ze wszystkich sił twoich, ze wszystkiej myśli twojej, a bliźniego twego jak siebie samego"⁴ – zawiera *implicite* pozytywny nakaz miłowania samego siebie.⁵

Z drugiej strony, ponieważ wszelkie postępowanie jest dążeniem do jakiegoś dobra,⁶ prawdziwego czy rzekomego, dążeniem, wypływającym z pożądania (tegoż dobra; ponieważ dalej pożądanie to pokrywa się z miłością tej osoby, dla której to dobro chcemy osiągnąć⁷ – przeto wszelka czynność, podlegająca ocenie moralnej, płynie z miłości; wszelki czyn dodatni z miłości właściwie stosowanej, ujemny – z miłości skierowanej niewłaściwie. Stąd wszelki *problem moralny to zagadnienie porządkowania miłości*.⁸

Zatem i miłość własna, na to, aby była dobra moralnie, musi być uporządkowana, i to w dwóch kierunkach: (1) ze względu na dobra, do których dąży, i (2) ze względu na osoby, do których się stosuje. Hierarchia dóbr, której musi przestrzegać miłość własna, jest następująca: (1) dobra natury duchowej (religijnej, moralnej), (2) dobra uczuciowe, np. miłość w rozumieniu potocznym (*amor*, nie *caritas*), (3) dobra natury zmysłowej (dobra materialne, po-

¹ [A.] Lalande, *Vocabulaire de la philosophie*, Paris 1926.

² "Amor sui ordinatus est debitas et naturalis." S. Thomas, S. Th. I – II, q. 77 a. 4.

³ Matth. XXII, 39.

⁴ O. [M.] Gillet odpowiadającą temu nakazowi częściej nazywa "egoizmem *revertantem*". Aby uniknąć nieporozumienia, będziemy ją nie tej nazywać "uporządkowaną miłością własną".

⁵ Arystoteles, *EtA. Nic.*, początek.

⁶ S. Thomas, *la IIae* q. 77 art. 4.

⁷ "Au sein de cette vie vous serez jugés sur l'amour." Św. Jan od Krzyża cyt. u [A.] Sertillanges, *Notre Vie*, s. 184.

trzebne organizmów, i przyjemności, jakich nam dostarczają zmysły naszego ciała jak najszerszej pojęte).⁸ Do wszystkich tych dóbr mamy zupełne prawo, z tym jednak zastrzeżeniem, by dobra niższe nie brały góry nad wyższymi, by np. zdobywanie przyjemności zmysłowych nie szło w parze z zaniedbaniem względnie ze szkodą dóbr moralnych, naszego charakteru moralnego. Ta sama hierarchia obowiązuje nas zresztą i w miłości bliźniego: nie wolno nam dbać jedynie o dobra fizyczne i zmysłowe tych, których kochamy, np. naszych dzieci czy przyjaciół; nie powinniśmy ich otaczać jedynie uczuciem, choćby najtkliwszym, jeżeli zarazem nie dbamy o ich stronę duchową. I myliby się ktoś, kto by bez poczynienia powyższych rozróżnień uznawał dobro bliźniego (jednostki czy społeczeństwa) za wyższe od dobra nas samych. Zarówno grzechem jest miłowanie bliskich z poniżeniem godności własnej, jak poświęcanie własnych najświętszych przekonań dla rzekomego dobra społecznego. Ilekroć mamy konflikt dobra własnego wyższego rzędu z niższym dobrem bliźniego, dobro własne musi zwyciężyć. Mylił się ten, kto uznając egoizm za źródło wszelkiego zła, wielbi altruizm jako panaceum na wszelkie choroby moralne. Żle pojęta miłość ludzi przynosi niemal tyle szkody, co źle pojęta miłość własna.

Są więc prawa, obowiązujące wszelką miłość, i są przywileje miłości własnej, poparte sankcją moralną, których się nie da zaprzeczyć.

Zresztą mądra, uporządkowana miłość bliźniego nie stanie nigdy w konflikcie z taką miłością własną. Dlatego też sprzgnięcie tych dwóch miłości w jednym nakazie moralnym: "Kochaj bliźniego twego, jak siebie samego" – zabezpiecza od takich starć.

Uporządkowana miłość własna w połączeniu z mądrą miłością bliźniego tworzy czasem przyjaźń – najwyższą formę kochania drugich. Przyjaźń bowiem polega nie tylko na wzajemnej radości zmysłowej (np. z widywania się), nie tylko na wartościach uczuciowych, jakie osoby zaprzyjaźnione wzajem dla siebie stanowią, ale także i przede wszystkim na wzajemnej chęci dostarczania sobie wszelkich dóbr, w pierwszym wszakże rzędzie duchowych. To uznanie i chęć jak największego zubożenia godności ludzkiej i wartości moralnej przyjaciół – stanowi rys przyjaźni zasadniczy i najcenniejszy. Cechą więc najistotniejszą będzie tu owa życzliwość (*benivolentia*),⁹ przez którą życzymy przyjacielowi tego samego, co sobie, przy czym wtemy, czego sobie życzyć dzięki uporządkowanej miłości własnej. Płynącą stąd myśl, że prawdziwa przyjaźń możliwa jest tylko między dobrymi ludźmi, doskonale uzasadnił już Arystoteles,¹⁰ a Ciceró sformułował ją w zdaniu: *Amicitia non fit nisi inter bonos*.

Przyjaźń jednak zawiera w sobie warunek wzajemności. Tymczasem, mając obowiązek kochać wszystkich, a specjalnie tych, których spotykamy na drodze życia, nie zawsze się z tą wzajemnością spotykamy, choćby dlatego, że chwilowe stosunki do niej nie zdołają doprowadzić. Wszelako nasz stosunek do ludzi winien mieć najistotniejsze znamię przyjaźni: ową życzliwość, z pomocą której staramy się dla bliźnich o wszystkie dobra, których chcemy sami dla siebie, w pierwszym rzędzie duchowe. To nastawienie *volii*, ta dynamiczna cecha i cnota zarazem – zwie się po łacinie *civitas*. Ponieważ odnosi się przede wszystkim do bliźnich, po polsku będziemy ją nazywali miłością bliźniego, pamiętając, że wyraz łaciński obejmuje wszakże wszelką miłość ponadzmysłową i ponaduczuciową, więc stosunek Boga do ludzi i nas do Boga.¹¹

⁸ G. [M.] Gillet, *Éducation du cœur*, Paris 1911.

⁹ S. Thomas, II IIae qn. 23 a. 1.

¹⁰ *Eth. Nic.* IX, 8.

¹¹ S. Thomas, I. *cit.*

W ten sposób omówiliśmy hierarchię wszelkiej miłości i warunki, jakim musi odpowiadać miłość własna, jeśli chodzi o dobra, do których ma dążyć. Z drugiej strony miłość własna, jeśli ma być wartością społeczną, nie może być wyłączna. *Caritas* właśnie uzupełnia ją i rozszerza, bo bliźnich mamy kochać jak siebie samego. W przeciwnym razie człowiek staje się egoistą.

Teraz dopiero przechodzimy do właściwego rozumienia terminu "egoizm". Egoizm – to dyspozycja psychiczna, polegająca na dążeniu *wyłącznie* do dobra własnego – bez względu na dobro cudze, a nawet z jego szkodą.¹² Egoistą zatem jest ktoś taki, co każdy, lub niemal każdy czyni z powodu na dobro własne; najczęściej *motywem* jego postępowania jest dobro własne. Powyższe rozumienie, jak się zdaje, odpowiada potocznym intuicjom tego wyrazu. W określeniu tym nie ma uogólnienia: jest ono charakterystyką poszczególnych indywidualnych wypadków. Znaleźli się wszelako ludzie, którzy sformułowali egoizm jako prawo ogólnoludzkie, rządzące; co więcej, uznali go jako etycznie obowiązującą normę. A zatem socjologiczne sformułowanie ujmuje egoizm jako powszechnie istniejący stan rzeczy. Wedle tej doktryny wszyscy ludzie postępują tylko dla własnego dobra. Stąd nieuniknione starcia egoizmów i pierwotny stan społeczny stąd płynący – wojna wszystkich przeciw wszystkim, dająca w wyniku niezaspokojenie wielu egoizmów. Interwencja rozumu powoduje ustępstwa dla innych: dajemy innym, by brać od nich; zrzekamy się części wolności na rzecz władzy, zyskując w zamian bezpieczeństwo. Omawiana doktryna sprowadza czynności altruistyczne i społeczne do rozumnego egoizmu. Reprezentował ją Hobbes.

Doktrynie powyższej sprzeciwiają się fakty. Już w dziedzinie irracjonalnej sam popęd zachowania gatunku jest czymś zgołą odrębnym od popędu samozachowawczego. Idący w dwóch kierunkach: miłości do drugiej płci i do potomstwa, w oba powoduje wypadki poświęcenia z zaniedbaniem dobra i życia własnego, a nieraz z ich zniweczeniem. To samo dzieje się w dziedzinie społecznej właśnie dlatego, że miłość ojczyzny jest postacią wrodzonego popędu społecznego. Zastąpienie wprost przyrodniczej tezy Arystotelesa, że człowiek jest istotą społeczną, sztuczną koncepcją umowy społecznej okazało się nierealne. Zresztą i na poziomie celowego postępowania działanie dla dobra drugich przez ukochanie ich nie jest rzadkością.

Sformułowanie normatywne uważa egoizm za jedyny motor czynów, a za podstawę etyki: powinno się postępować na zasadzie rozumnego egoizmu. Oczywiście teoria ta, nie licząc się z psychologiczną i socjologiczną rzeczywistością, nie może być podstawą etyki. Nie użytkowuje dla społecznego dobra moralnego elementów bardziej od egoizmu cennych, bo ich nie widzi, używa natomiast do tego celu mądrego egoizmu, który chociaż od biedy w pomyślnych warunkach może prowadzić współzycie ludzi, lecz nawet w ważnych momentach życia codziennego, a tym bardziej w chwilach o doniosłości dziejowej – zawiedzie. Nic nie skłoni człowieka, świadomego swej wyższości nad mniej wartym odeń umysłowo zespołem, do poświęcenia się dla tego zespołu, jeżeli sprawę będzie mierzył własnym dobrem. Co skłoni nas wtedy do czynów, których zapłatą jest śmierć? Marna to i przyziemna etyka: do wielkich czynów nie porwie.

¹² [R.] Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1927.

Wszelako powyższa teoria starała się utrzymać istniejącą moralność, a jedynie wadliwie ją uzasadniała.

Natomiast w trzeciej ćwierci ubiegłego stulecia pojawiły się hasła bezwzględnego egoizmu, propagowane nie tyle na drodze rozumowań, co przez miotanie w twarz ludzkości wyzywających słów. Nietzsche, on to je bowiem rzucał, zdawał sobie sprawę z tłowiących w ludziach skłonności do dobra drugich. Uznał je jednak za dowód słabości. Etykę, głoszącą miłość bliźniego, nazwał etyką niewolników. Etyka bezwzględnego egoizmu nie jest etyką powszechną. Zwraca się do wybranych, silnych jednostek. Ludzie dość silni, by zdobyć sobie wszelkie dobra, mają również prawo do tego. Mogą je zdobywać bez względu na dobro innych, które im wolno podeptać. Świat jest dla ludzi i narodów silnych. Hasła te nie liczą się ze swymi konsekwencjami społecznymi. Nie obchodzi Nietzschego to, że z nich wywieże się walka egoizmów. Nie temperuje jej umową społeczną.

Hasła te nie wymagają krytyki. Uwydatniają niektóre tylko, egoistyczne popęty i dążności ludzi, depcząc inne jako niegodne. Jest to egoizm jaskrawy, zbrodniczy, aspołeczny. Ta patologiczna ideologia zwraca się właściwie do mężczyzn, stara się obudzić drzemiący w nich instynkt walki. Ma też wzięcie u ludzi właściwie pierwotnych, cywilizacyjnym pokostem jedynie powleczonej; u ludzi, lubiących zapach krwi. Ta «etyka» wywarła niewątpliwie wpływ na psychikę współczesnych Niemiec, choć więcej w zastosowaniu do grup narodowych czy ras, niż do jednostek.

Zuchwałość powyższych haseł zdobią piękne słowa. Idzie rzekomo o wychowanie szeregu jednostek o wszechstronnie rozwiniętej osobowości, arystokratów ducha, nadludzi. Tak jakby podeptane prawa ogółu dały się jakoś równoważyć szczęściem kilku niezwykłych jednostek.

Bez aparatu wielkich słów, prosto, jasno, szczerze i jaskrawo sformułował swe egoistyczne stanowisko sofista Kallikles w *Gorgiaszu* Platona. Wszystkich, którzy w jaki bądź sposób starają się uzasadnić egoizm, trzeba odesłać do przeczytania tego pięknego dialogu. Znajdą tam egoizm bez upiększeń, niedopowiedzeń i niekonsekwencji.

Wrodzona u niektórych skłonność do egoizmu, gdy znajdzie teoretyków tej wady, traci hamulec opinii społecznej i łatwo może się rozpętać do formy monstrualnej. Sofistyczne hasła w starożytności przyczyniły się do rozszerzenia się mody tyranij, postawiły z czasem ideal życiowy materialistycznego nadczłowieka typu Aleksandra Wielkiego. Wszelako sama natura i inni ludzie stają na przeszkodzie egoistycznemu dążeniu do wszechmocy na terenie dóbr zewnętrznych. Przeto skądinąd chwalebny maksymalizm etyczny, straszczący się w hasła "Wszystko z danej dziedziny lub nic", uświadomił utopijność dążenia do materialistycznej wszechmocy jednostki. I z tegoż samego bodaj egoistycznego źródła popłynął jeden z najszlachetniejszych prądów etycznych starożytności. Dążmy do tego, co możemy otrzymać w całości, co wyłącznie od nas zależy: do dobra duchowego moralnego, do doskonałości wewnętrznej, do eudajmonii, jednoznacznej ze szczęściem. Choć to dążenie było udziałem różnych szkół, najbardziej typowi w tym szlachetnym egoizmie byli stoicy. Widząc, że ta duchowa niezależność (autonomia) przysługuje każdemu, nie mieli powodu nie życzyć jej innym; przeciwnie, przekonanie o mądrym urządzeniu świata kazało im wierzyć i głosić, że tak postępować powinni wszyscy. Ludzie, postępujący w myśl tych zasad, nie krzywdzili innych, a uświadamiając ich o istocie dobra, przyczyniali się do ich dobra. Praktycznie rzecz biorąc, nie było to egoistyczne postępowanie: był w nim wzgląd

na dobro innych i nie mogło być działania na ich szkodę, właśnie dlatego, że miłość własna u stoika była uporządkowana, nieraz z pokrzywdzeniem własnych dóbr pozamoralnych. Wszelako ten prąd etyczny w motywacji był egoistyczny: człowiek nie może, mówi Epiktet,¹³ postępować nie ze względu na dobro własne; jednakże postępując tak, służy innym.¹⁴ Etyki tej nie można zakwalifikować jako ujemnej moralnie. Co innego, jeśli chodzi o jej skuteczność społeczną. Była to etyka wybitnie intelektualistyczna, przez co pozostawała poza zasięgiem wielu umysłów; odrzucenie wszelkich dóbr zewnętrznych – i dojście do uznania dóbr moralnych za jedynie prawdziwe – wymagało dużego wysiłku; zresztą dążenie do ideału życia rozumowego, spokojnego, wolnego od afektów, pozbawiło tę etykę pewnej dynamiki; była raczej bierna. W rezultacie widzimy, z jednej strony, nielicznych konsekwentnych mędrców, szlachetnych i beznamiętnych, z drugiej – wybuchające co pewien czas walki egoizmów, dążących do materialistycznego nadczłowieczeństwa, i grubo materializm tłumu. Mędrzy byli bezsilni wobec tego zła; kto wie zresztą, czy dla walki z nim chcieliby poświęcić swój spokój (*ataraxia*).

Dwa są stanowiska w stosunku do szerzącego się zła. Jedno intelektualistyczne, polegające na nieczynieniu zła i oświadczeniu innym o dobru; drugie czynne, wolitywne, polegające na zwyciężaniu zła przez szerzenie dobra, oparte na miłości. Pierwsze znamionuje szlachetne kierunki klasycznej etyki starożytnej; drugie wyrosło z chrześcijaństwa. Od pierwszej nocy życia Chrystusa Pana na ziemi obwieszczony był "pokój ludzom dobrej woli"; zewszany był do służby dobra nie tyle intelekt, co wola; nie tyle umysł musiał człowiek naginać do poznania własnego dobra, ile raczej jego wola została wciągnięta do umiłowania Dawcy Dobra.

Dobra Nowina – to przede wszystkim wezwanie do ukochania Boga, nie abstrakcji jakiejś helleńskiej, lecz Boga osobowego, Dawcy życia, "który tak umiłował świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał, aby wszelki, kto wierzy weń nie zginął, ale miał żywot wieczny".¹⁵ Silnie brzmiała w Ewangelii troska o zbawienie duszy to już rzecz druga. Kto ma miłość, będzie mu ono przydane. Bo i zresztą duszę trzeba stracić dla Boga, by ją zyskać. A jak się zdecydować na stratę, jeśli nie przez miłość? Entuzjastyczne wyzbywanie się wszystkich dóbr, oddawanie wszystkiego Kościołowi w pierwszych wiekach chrześcijaństwa płynęło z gorącego umiłowania osoby Chrystusa Pana. O panującym wówczas duchu świadczą mocne słowa św. Pawła o miłości:¹⁶ "Choćabym miał prorocтво i wiedziałbym wszystkie tajemnice i wszelką naukę; i miałbym wszystką wiarę, tak, że bym góry przenosił, a miłości bym nie miał: nie jestem. I choćbym wszystkie majątności moje rozdał na żywność ubogim, i choćbym wydał ciało moje tak, iż bym gorzał, a miłości bym nie miał, nie mi nie pomoże."

Może nawet samo zdanie sobie sprawy, że kochając Boga i bliźnich, siebie kochamy, sobie gotujemy szczęście, przyszło później. W każdym razie uzasadnienie rozumowe tego, że skuteczne dążenie do własnego szczęścia jest jednoznaczne z kochaniem Boga, później

¹³ *Dissertationes* I, 19, 10 sq.

¹⁴ W ogólnej etyce starożytności poza egoizmem w motywacji nie wyszła. Jest znamienne, że mało uwzględniona część etyki Arystotelesa, etyka tzw. przyjacieli, w zasadzie wcale nie egoistyczna, jest przez filozofa do rozumowego egoizmu sprowadzona (*Etik. Nic.* IX, 8). Dla światopoglądu starożytnego inna motywacja była widocznie wprost pozbawiona sensu.

¹⁵ Jan III, 16.

¹⁶ *I Kor.* XIII, 1-3.

przez filozofię chrześcijańską sformułowane, nie przeszkadzało św. Tomaszowi miłość Boga mieć za sprężynę działania i uwielbiać Stwórcę dla Niego samego, podziwiając "obyczaje Boże", jak je Doktor Anielski nazywa.

Niewątpliwie i w chrześcijaństwie istnieje i bywa tolerowana możliwość egoizmu. Czasem tak być może, że ktoś postępuje tylko dla swego dobra, tj. zbawienia duszy własnej; dla niej będzie i Bogu cześć oddawał i będzie spełniał dobre uczynki, nie z miłości bliźniego, lecz wierząc, że Bóg za dobre nagradza, a za złe karze. Będzie to więc egoizm tylko w motywacji: dobro bliźniego musi być uwzględnione, bo inaczej człowiek, nie pełniąc przykazań, własne dobro zaniedba i nie utrzyma się w granicach porządnej miłości własnej. Wszelako tu jest niedociągnięcie rozumu; z chwila, gdy ktoś sobie uświadomi, że owym wiecznym Dobrem, do którego dąży i które kocha, jest Bóg – niepodobna, by tym samym motywem jego czynów nie była miłość Boga.

Zresztą ciężkie jest takie życie i bardzo trudne pełnienie dobra bez motoru pozaegoistycznej miłości. Zawsze trudniejsza rzecz jest łatwiejsza na dłuższą metę: maksymalizm etyczny łatwiej zrealizować, niż minimalizm. Prawda ewangelicznych słów: "Kto duszę swą dla mnie straci, zyska ją" – zawsze powraca. W granicach utrzymania moralności chrześcijańskiej mogą być tylko momenty takich niedoskonałych pobudek. Z trudem da się pomyśleć całe życie – moralne, a jednocześnie wyłącznie na pobudkach miłości własnej oparte. Kościół wszędzie toleruje te niedoskonałe pobudki dlatego, że są jednak nadprzyrodzone. I ci, którzy nieraz atakują etykę katolicką za dopuszczalność tych motywów, przyparci do muru, musieliby przyznać, że w gruncie rzeczy nie egoizm, bardzo zresztą problematyczny, kole ich w oczy, lecz nadprzyrodzoność, bez której ich altruizm często się obchodzi.

Po przeglądzie stanowisk, dających się sprowadzić do egoizmu, ujmiemy wyniki *a contrario* przez uprzytomnienie sobie, co nie jest egoizmem.

1. Nie jest egoizmem *miłość własna*, o ile nie jest wyłączna, szczególnie gdy jest uporządkowana co do dóbr, do których dąży. Daleka od zła, jest przedmiotem nakazu moralnego.

2. O zakwalifikowaniu postępowania ludzkiego jako egoistycznego nie przesądza fakt, że czynem moralnym, odnoszącym się nawet do dobra bliźnich, towarzyszy pewne *zadowolienie*. Jest to objaw towarzyszący, lecz nie on jest motywem czynów.

3. Nie pociąga za sobą nastawienia egoistycznego świadomość, że działanie na rzecz prawdziwego dobra bliźnich pokrywa się z działaniem na własną, głęboko pojętą korzyść, jak i przekonanie, że kochając Boga, tym samym służymy sobie. To przekonanie, gruntując w nas sąd o mądrym urządzeniu świata, raczej wzmacnia naszą miłość do Stwórcy i skłania do tym większej miłości bliźniego; wszelako w tym wypadku przedmiotem dążenia pozostaje dobro bliźniego.

Kryteria rozpoznania egoizmu są dwa: negatywne i pozytywne. Negatywnym jest krzywda bliźniego. Każdy, kto dla własnej korzyści krzywdzi bliźniego – działa egoistycznie. Pozytywne kryterium – to ograniczenie miłości do siebie, skupienie jej tylko na sobie i motywowanie czynów wyłącznie dobrem własnym.

Podobnie jak nieuporządkowanie miłości w ogóle, a własnej w szczególności, polega na ograniczeniu się do pewnych tylko dóbr na niekorzyść wyższych, tak i egoizm polega na ograniczeniu miłości do pewnych tylko istot, ściślej – do siebie samego. Przy tym miłość wyłączna siebie samego, szczególnie gdy jest nieuporządkowana co do dóbr, wychodzi na

szkodę bliźnich. Sam fakt częściowego ograniczania miłości co do osób, **wyłączenia** niektórych ludzi z naszej miłości, sprowadza się również do egoizmu. To, że kochamy, nawet wszechstronnie, tylko pewną grupę ludzi: rodzinę, klasę społeczną, ojczyznę, naród itd., sprowadza się do miłości własnej. Człowiek bowiem jest istotą społeczną i realizuje pełnię swych cech naturalnych dopiero w zespole. Chcąc (nieraz nieświadomie) tę pełnię rozwijać, działając zatem dla dobra własnego, kocha zespół i pracuje dla zespołu. Jest to więc praca dla szerszej pojętej osobowości własnej. Zresztą pewna grupa, powiedzmy przyjaciół, dostarcza sobie pewnych dóbr. Zatem w stosunkach, opartych na wzajemności i solidarności, pracujemy dla siebie i doskonale sobie zresztą uświadomiamy błogosławione dla nas skutki tej miłości. Słusznie się przeto mówi, że przyjaciel to *"alter ipse"*. Oczywiście ta miłość zespołów nie jest niczym złym; przeciwnie, jest dobra moralnie, ale niewystarczająca.

Poza ograniczeniem do własnej osoby, bezpośrednim czy pośrednim, należy do istoty egoizmu sprawa motywacji czynów. Jeżeli nawet działamy bez szkody dla bliźnich, to wszelako jeśli motywem naszych czynów jest wyłącznie dobro własne, zasługujemy na miano egoistów, jakkolwiek byśmy szlachetnie postępowali.

Związana z motywacją jest sprawa wewnętrznego moralnego stosunku do czynów, których wynikiem jest jakieś dobro bliźniego. Błędne jest ujmowanie egoizmu zewnętrznie. Materializm życia codziennego skłania nas do uważania za egoistę kogoś, kto mało naszym zdaniem robi dla innych, którego tzw. ofiary są drobne w stosunku do posiadanych przezeń dóbr; przeciwnie, za miłosiernego (nieszczęśliwy to wyraz, obarczony skojarzeniami zgoła tu nieistotnej tkliwości) uważamy tego, którego datki są hojne, nie wchodząc w jego motywę, które mogą nie mieć nic wspólnego z miłością bliźniego. Zgoła naiwne byłoby wyobrażenie o skrajnym egoiście jako o takim, który nic od innych nie bierze. Takich ludzi w naszych skomplikowanych stosunkach wymiany społecznej w ogóle nie ma. Trudno jest i tu ocenić, czy ktoś więcej bierze od społeczeństwa, czy daje. Faktem jest wszelako, że w dzisiejszym ustroju społecznym są klasy, względnie zawody upośledzone, które nawet przy największym nastawieniu egoistycznym zawsze więcej będą dawać społeczeństwu niż brać odeń; są inne, uprzywilejowane, które zawsze więcej biorą. Wyrównywanie tych różnic przynajmniej w zakresie znielenia krzywdy, jest sprawą od egoizmu niezależną, jest zadaniem sprawiedliwości społecznej, czyli pewnej ujmującej zasady, za której realizację odpowiedzialność spada głównie na niektórych tylko ludzi w społeczeństwie. Co innego *caritas*, które jest czymś duchowym; jest *cnotą* i obowiązuje wszystkich. Jasny jest stosunek tych dwóch pierwiastków w życiu społecznym. Realizatorzy zasady sprawiedliwości społecznej muszą się kierować miłością bliźniego i to dobrze uporządkowaną. Wiemy jednakże, że sprawiedliwością wszystkich problemów się nie rozwiąże; że zawsze w indywidualnych wypadkach i w pewnych specjalnych działach zostanie pole na pracę jednostek, czysto charytatywną. A już szczególnie dziś, gdy do realizacji sprawiedliwości społecznej daleko, na akcję charytatywną spada ogromne zadanie zdobycia dla upośledzonych wielkiej ilości dóbr konkretnych i najczęściej materialnych. Pomimo to winniśmy nie dać się oslepić pokusą materialnego, ściślej mówiąc konkretnego efektu. Musi nam iść o etyczny poziom akcji charytatywnej, o wewnętrzny stosunek do tej pracy dla dobra bliźnich. Bądźmy przekonani, że grosz wdowi więcej zaważy od hojnych datków możliwych nie tylko przed Bogiem wobec wieczności, i nie tylko na dobro dającej wdowy, lecz że, zgodnie ze sprawiedliwością Bożą już na ziemi działającą, przyczyni się do dobra

ogółu przez sam fakt, że był wynikiem czynu naprawdę dobrego. Może przyczynić się bardziej do dobra moralnego, ale też ono jest najwyższe.

Z tych względów chodzi nie tylko o wstrząśnięcie kieszą, ale i sumieniem społeczeństwa. Chodzi o otwarcie nie tylko rąk, chęciwie zaciśniętych, lub obojętnie założonych, ale też o otwarcie serc.

Dlatego przystępując obecnie do wyszukania kilku przykładów egoizmu dla zorientowania się w jego przejawach, raczej będziemy się starali demaskować egoizmy ukryte.

Nie trudno się rozwozić nad notorycznymi przykładami egoizmu, opartego na wyłącznym dążeniu do zysku. Łączy się z nim owo zamykanie uszu, serc i mieszkań przed głosem wszelkiej nędzy bliższych i dalszych nam ludzi; towarzyszy temu tłumienie głosu sumienia i wstydu przed ludźmi, gdy się np. używa sofistycznych sztuczek, aby przekonać innych i siebie, że potrzebujący naszej pomocy nie są tak nieszczęśliwi, jak się wydają; gdy wprawia się w siebie, że nie naszym obowiązkiem jest nieść tę pomoc, ale np. państwa; gdy wreszcie pomoc taką uważamy w stosunku do niektórych za żenującą i, ze względu na delikatność sytuacji, za niewykonalną. Co więcej, nieraz umyślnie kryjemy się przed nędzą ludzką i zamykamy na nią oczy, bo się boimy, że zrodzą się w nas uczucia, które by nas od naszych spraw codziennych zwróciły ku pomocy drugim. W ten sposób osobowości naszej zamykamy drogi, na których dopiero mogłaby się ona rozwinąć w pełni ludzkiej społecznej współczującej natury. Koncentrujemy wokół własnej psychiki tysiąc otamowań, nie zdając sobie sprawy, że raz przełamawszy skorupę egoizmu, dopiero znajdujemy się w radosnej atmosferze prawdziwego życia ludzkiego. "Zajmujemy się co dzień tysiącem głupstw, kaprysami mody, wysilamy się, by zaspokoić snobistyczne i mieszczańskie upodobania, pasjonują nas dziecięce zajęcia i niesnaski, wyczerpujemy się na zabiegach różnych próżności, na pracy podjętej na pokrycie wydatków bądź szkodliwych moralnie, bądź beużytecznych; gdy zaś chodzi o prawdziwe podniesienie naszego życia, o uświadomienie go przez rozwinięcie i obrócenie go na pożytek bratni czy społeczny, wówczas siły nas opadają, stoimy ogoloceni, zdradzają nas nasze osobiste zdolności, bogactwa nasze topnieją w naszym pojęciu, jesteśmy wprost ograniczeni do najniezbędniejszych potrzeb i niewiele brak, że sami wyciągnemy rękę."¹⁷

Są to zjawiska znane i pospolite. Egoistyczny jednak jest już sam stosunek (jakże zakorzeniony w umysłach!) ludzi do posiadanej przez nich własności, jako do czegoś bezwzględnie do nich należącego. Tak pojęta własność prywatna jest kradzieżą. Nie posiadamy bowiem własności w sposób absolutny. Jak posiadacze rzymskich lutyfundiów właściwie mieli ziemię publiczną (*ager publicus*), oddaną jedynie na użytkowanie; jak wasale właściwie tylko użytkowali ziemię, przez zwierzchników feudalnych im przydzieloną – podobnie wszelka własność jest Bożą własnością, a my jesteśmy jedynie jej dzierżawcami i szafarzami. Wziąwszy z niej tyle, ile nam potrzeba, dla siebie, jesteśmy obowiązani obdzielić ją również i innych. Jest to zupełnie jasny obowiązek. Ktoś, kto uważa, że obdarzając innych, czyni im łaskę, albo kto zabiera na wyłączne posiadanie to, czym zarządza, postępuje egoistycznie i niesprawiedliwie.

Majątek wszakże nie stanowi jakiegoś wyjątkowo obciążonego dobra. To samo tyczy naszych wartości duchowych, intelektualnych, kulturalnych, artystycznych: i wszystko,

¹⁷ [A.] Serlinges, *Notre Vie*, II, 166.

co mamy, mamy od Stwórcy i jesteśmy jedynie szafarzami tych dóbr, *dispensatores multiformis gratiae Dei*. Człowiek, które poprzez społeczeństwo otrzyma od Boga wykształcenie, talent, kulturę, musi to społeczeństwu oddać. Kto kształci się na dobrach kulturalnych ludzkości li tylko dla przyjemności własnej, ten jest egoistą. Istnieją szeregi, nieraz całe klasy społeczne, ludzi wytwornych, kulturalnych, dystygowanych, czasami inteligentnych i wykształconych, którzy w ten – choć zazwyczaj płytzy – sposób pasożytują na dorobku ludzkości. W znoju i trudzie dokonane urządzenia, krwią pokoleń wywalkzone zdobycze – zdają się być jakby dla nich stworzone. Dramatycznym przemianom społecznym i krwawym zmaganiom przypatrują się z zainteresowaniem większym lub mniejszym, jak syci i dobrze ubrani widzowie z pierwszych rzędów rozkoszują się dobrą grą straszliwej tragedii. Książki, nieraz sercem pisane i serce szukające, służą im za chwilę rozrywki i temat do towarzyskiej rozmowy. Całe ich udzielanie się społeczne, to «blyszczanie» wśród sobie podobnych z własnej «sfery». Jeśli się zważy, że z niektórych dorobków kultury przeważnie tylko tacy ludzie mają możliwość «korzystać», rozmywanie i wprost profanacja wielkich wartości razi i oburza. Przy czym ten estetyzm, nieraz bardzo powierzchowny, jest postacią egoizmu wprost nieuleczalną. Przełk tę skorupę obojętności i dotrzeć do człowieka w takich jednostkach i grupach społecznych jest bardzo trudno. Pomoc bliźniemu, zwłaszcza czynna, jest u takich ludzi nie do pomyślenia. Ludzie nieszczęśliwi i biedni są nieestetyczni; ludzie z innych klas społecznych, wśród których prowadzi się pracę społeczną, mają złe maniere; to wystarcza, by od nich stronić zasadniczo.

Każdy człowiek ze środowiska kulturalnego ma ogromne wartości społeczne. Jeżeli się zamyka w życiu jednostkowym i prywatnym, jeżeli się nie oddaje jakiegokolwiek działalności społecznej – postępuje egoistycznie. Do postępowania egoistycznego przyczyniają się warunki i wychowanie. Ludzie dobrze sytuowani, ujmujący swe dochody za coś samo przez się zrozumiałego, dobrze bawiący się w młodości, przeprowadzają studia i zajmują stanowiska raczej dla zaspokojenia ambicji niż z poczucia obowiązku, i pomnażają swe zasoby, by tym więcej ich używać. Będąc nieraz uczynni i uprzejmi dla sobie podobnych, uważają jednak istnienie nędzy za rzecz równie naturalną, jak istnienie różnych gatunków ssaków i nawet nie przechodzi im przez głowę, że mogą sami coś w tej sprawie pomóc. Poczucie wstydu, jaki nieraz tego rodzaju jednostki doznają w zetknięciu się bezpośrednio z nędzą, dowodzi, że postępowanie ich nieraz nie płynie ze złego charakteru, lecz z warunków, w jakich wyrosli. Jest znamienne, jak nieraz rodzice, przyzwyczajając dzieci do małych konwencjonalnych datków «na biednych», chronią je starannie od wszelkiego bliźszego kontaktu z nędzą, aby potomek nie przejął się miłością bliźniego zanadto i nie zaczął pracować i używać swych zasobów dla dobra innych, zamiast żyć dostatnio, szukać dobrej partii i w ogóle kultywować tradycje rodzinne. Obawa przed zbyt chrześcijańskim wychowaniem cechuje nawet domy, którym bardzo na religijnym wychowaniu zależy.

Egoistyczne nastawienie zdarza się nawet w życiu czysto duchowym, wtedy mianowicie, gdy modlitwę uważamy jedynie za środek wyproszenia sobie łask, gdy ograniczamy ją do prośby (*precatio, prière*). Brak wdzięczności, owo charakterystyczne znamie egoizmu, przejawia się i tu, w zaniedbaniu modlitwy dziękczynnej. Z drugiej strony, jak rzadko, pomijając nieraz konwencjonalne nabożeństwa za zmarłych, ujmuje się modlitwę jako środek pomocy bliźniemu, choć jest to akt charytatywny *par excellence*, będący najcenniejszym przejawem miłości.

Przechodzimy teraz do dziedziny, w której egoizm czyni wielkie spustoszenia, a rozszerzając się pośrednio na inne tereny, ciąży nad całym życiem moralnym, gdyż dotyczy popędu o wielkiej dynamice – do dziedziny stosunków dwóch pici. W żadnej dziedzinie słowo "miłość" nie powtarza się tak często, jak w tej, a jednak w żadnej może egoizm nie święci tak bezwzględnie triumfów. Miłość uczuciowa w tej dziedzinie pojawia się jeszcze sporadycznie, ale przyjaźń jest raczej rzadka. Może dawniej grzeszono tu więcej z nadmiaru miłości, z miłości nieuporządkowanej do człowieka innej pici; dziś źródłem wykroczeń jest najczęściej egoizm. Może nieraz milczenie o tych sprawach jest uzasadnione. Dziś jednak jesteśmy porowokowani. Dziś ludzie inteligentni, kulturalni skądinąd, a przecież, trzeba stwierdzić z naciskiem, ludzie złej woli, rzucają na ten temat tendencyjne, przewrotne, płaskie, a fałszywe hasła, podnosząc je do godności ideologii, łącząc je z bolesnymi problemami społecznymi. Nie od rzeczy byłoby wykazać, ile jest grubego egoizmu w tej nowej tzw. etyce seksualnej, tym więcej, że jej propagatorzy operują zarzutami egoizmu klas posiadających, że grają na strunach poczucia niesprawiedliwości społecznej. Sprawa ta wymagałaby osobnego omówienia. Tu musimy się ograniczyć do wzmianki.

Zawieranie swobodnych związków, stosowane zresztą stale dość szeroko w sposób niejawni, w formie mniej lub więcej jaskrawej, uważane jest niemal za rzecz samą przez się zrozumiałą. Jest zdumiewające, że ludzie, nie odznaczający się nieraz złą wolą w stosunku do bliźnich, nie zdają sobie sprawy, jak dalece to postępowanie jest przejawem brutalnego egoizmu, względnie zamykają oczy na tę stronę zagadnienia. Stawiając sprawę jasno, trzeba powiedzieć, że jest to najjaskrawsza, choć milcząco znana, niesprawiedliwość świata cywilizowanego – ów przywilej krzywdy moralnej, jeżeli tylko moralnej. Związki chwilowe bowiem są zawsze pokrzywdzeniem jednej strony (prawie zawsze kobiety), są wyzyskaniem jej dla osiągnięcia korzyści trzeciego rzędu. Miłość własna przy tym jest również wypaczona, bo sprzeciwia się własnemu dobru moralnemu. Znamiona egoizmu są tu widoczne. Mężczyzna zawsze niżej ocenia kobietę, z której w ten sposób korzysta, od innych kobiet. Świadczy to o tym, że przez to zabrał on jej dobro, które inne posiadają, dobro pierwszego rzędu, moralne, dla własnego trzeciorzędnego. Tak zwana doborowolność czy zgoda drugiej strony ma tu równie małe znaczenie, jak zgoda najemnika na warunki pracy, będące wyzyskiem. Każdy czyn niemoralny w dziedzinie piciowej przyczynia się do największej niesprawiedliwości społecznej, do odgraniczania kasty ludzi, ściślej kobiet, której kryterium stanowi nie stan majątkowy, urodzenie, czy stopień wykształcenia, lecz pewne piętno moralnej natury. Piętno to uzyskuje dana jednostka nieraz za to, że była bardziej bierną stroną czynu, który tymczasem dla drugiej strony nie powoduje utraty obywatelstwa w tzw. dobrym towarzystwie. Ta druga strona przy tym uważa ten ostatni przeżytek niewolnictwa za zupełnie naturalny stan rzeczy. Wszelkie rozluźnianie etyki piciowej może to rozpetanie egoizmu tylko pogorszyć. Jeśli się przy tym zważy, jak przemożny wpływ ma dynamizm piciowy na całe życie człowieka, zrozumiemy, dlaczego każde wykroczenie w tej dziedzinie paraliżuje wszelkie skłonności altruistyczne danej jednostki. Jeżeli zaś, z drugiej strony, jest jasne na podstawie poprzednich wywodów, że miłość (*caritas*) jest najpotężniejszym cementem społecznym, zdamy sobie sprawę, że czystość młodzieży (o nią bowiem chodzi) jest *conditio sine qua non* wszelkiego silnego i zdrowego ruchu społecznego. *Dla dobra społeczeństwa, narodu i państwa nie ma ważniejszego zagadnienia.* Wszelkie piękne hasła pracy dla narodu i twórczości państwowej są przedmuchiwaniem powietrza i my-

dniem orzu, gdy brakuje odwagi na postawienie tej sprawy. Życie moralne jednostki i realność ideologii ruchu, do którego jednostka należy – stanowią sprzęg nierozzerwalny.

W społeczeństwie naszym jest na szczęście sporo jeszcze ludzi, dla których potworność powyższych przejawów egoizmu jest jasna. Wśród najlepszych jednak i na pozór moralnie zdrowych zespołów szeroko rozpowszechnione jest wyzyskiwanie innych dóbr, uczuciowych, bez dawania nic w zamian. Ten wyzysk uprawiają obie płcie – kobiety może nawet częściej – pod postacią flirtu. Flirt, budzenie w partnerze pewnych uczuć, które nam schlebają i stąd sprawiają przyjemność, często nie tylko na próżności oparty, wyraźnie krzywdzi zainteresowaną osobę, nieraz łamie ją duchowo. Kobiety, uprawiające ten rodzaj egoistycznej zabawy, stanowią pewien charakterystyczny, jałowy moralnie typ, do którego *caritas* nie ma przystępu.

Zbytecznie jest omawiać egoizm jednostkowy w małżeństwie. Każdy zna wypadki, gdzie jedna strona wnosi obok zmysłowych walorów urody fizycznej bogatą uczuciowość i wartość moralną, lub niektóre z tych dóbr, otrzymując coś zgoła niewspółmiernego: nazwisko, nieraz majątek, czasem mieszkanie, częstokroć prawie nic. Czasem wyrachowanie bywa obustronne, lecz zsumowanie się dwóch egoizmów nie niweluje złych skutków takiego ujęcia sprawy.

W związku z tym ostatnim, lub niezależnie od niego, pojawia się coraz częściej dzisiaj egoizm dwojga. Występek ten, podnoszony do godności mądrej życiowej zasady, polega na tym, że czerpiąc z małżeństwa wszelkie korzyści, nie pełni się obowiązków tego stanu, nie przyjmuje się konsekwencji zeń płynących. Zapomina się lub nie chce się słyszeć o tym, że, jak wszelkie inne dobra, tak i nasze uczucia i popędy nie są przeznaczone wyłącznie dla naszej przyjemności, lecz muszą spełniać swój cel zasadniczy. Jak tylko szafarzami są ludzie swych bogactw i zdolności, tak też są szafarzami mocy swych organizmów. Bóg im darino nie daje. Spłacenie tego długu przez wydanie i wychowanie mocnych pokoleń jest przedmiotem nakazu moralnego.

Podobnie jak w powyższym wypadku, często w życiu zbiorowym będzie się przejawiał egoizm, tak że przyjmując wszelkie dobrodziejstwa, płynące z pewnego stanu rzeczy, nie podejmujemy wynikających [stąd] obowiązków. Na tym polega prywatna i wada indywidualizmu w życiu zbiorowym.

W życiu zbiorowym egoizm rozszerza się często, przyjmując postać egoizmu grupy. Grupy, czy to naturalne, czy celowo utworzone, powstają jako połączenia się ludzi o wspólnych cechach względnie o wspólnych interesach. Grupa, jak powiedzieliśmy wyżej, jest rozszerzeniem osobowości. Grupy powstają na zasadzie solidarności, zrozumienia wspólności interesów. Miłość¹ w obrębie grupy, zwłaszcza naturalnej, jest to jedynie rozszerzona miłość własna. Jest ona również, jak miłość własna, uprawiona i obowiązująca. Co więcej, specjalne normy etyczne będą regulowały współżycie grupy, np. rodziny i narodu. Jako ogólną zasadę da się ustalić, że dobro zespołu ma pierwszeństwo przed jednostkowym dobrem tegoż stopnia; np. dobro materialne zespołu jest ważniejsze niż materialne dobro wchodzącej doń jednostki. Wszelako jeżeli miłość w ramach zespołu nie liczy się z dobrem innych zespołów, przeciwnie, działa na ich szkodę – wówczas mamy do czynienia już z egoizmem grupy.

Często spotykamy się np. z egoizmem grupy, powstałej w łonie większego zespołu. Grupa jednostek, mających w sobie wzajemne upodobanie, nadużywa dla własnych celów

urządzeń zespołu, której jest częścią, na niekorzyść innych członków zespołu. Można by to nazwać egoizmem klik. Całe zresztą stowarzyszenia, powstałe nieraz dla wzniosłych celów, o ile zaczęły tylko dbać o zaszczyt, miejsca, reprezentacje dla swych członków, stają się egoistycznym towarzystwem wzajemnej adoracji.

Znany jest powszechnie i celowo przez niektórych menterów podsycany egoizm klas społecznych. Jest rzeczą zrozumiałą, że klasy te, które pokrywają się zresztą dzisiaj z kompleksami zawodów, mając wspólne interesy, jednoczą się i organizują. Wszelako z chwilą, gdy zjawia się nienawiść lub pogarda innych klas, egoizm klasy staje się groźny dla społeczeństwa. Egoizm ten zresztą sformułowany jest jako doktryna walki klas, która przypomina egoistyczną koncepcję Hobbesa wojny wszystkich przeciw wszystkim, jeszcze na poziomie indywidualistycznym ujętą. Nie sądźmy jednak, że ten egoizm jest właściwością jedynie klas, pozostających pod wpływami teorii materialistycznych. Tak zwane wyższe klasy, czy sfery, odznaczają się również żywą niechęcią do tych, którzy stoją na innym szczeblu społecznej drabiny. Brak penetracji wzajemnej klas płynie zwykle z egoizmu.

Idąc dalej, znajdziemy egoizm narodowy, czyli nacjonalizm (w jednym z sensów tego wyrazu): miłość narodu własnego bez względu na dobro innych narodów lub wprost dążenie do dobra własnego narodu przez pokrzywdzenie innych. Miłość ojczyzny jest najszlachetniejszym uczuciem i cnotą zarazem. I jest nią mimo tego, że jako miłość narodu, [a] więc grupy społecznej, jest tylko rozszerzeniem miłości własnej, jest jednoznaczna z szeroko pojętą miłością własną. Naród bowiem jest obecnie tą naturalną formacją, w której cechy społeczne jednostki znajdują swój pełny rozwój. Miłość ojczyzny jest dla jednostki jednoznaczna z rozwijaniem jej najistotniejszych cech. Jest to cnota, zwana patriotyzmem. Patriotyzm przy tym tak się ma do nacjonalizmu, jak dobrze zrozumiana miłość własna ma się do egoizmu. Mógłby ktoś widzieć w tym zestawieniu niewspółmierność terminów. Patriotyzm to cnota poszczególnych ludzi, cecha jednostki w stosunku do ogółu narodu, względnie do jego hipostazy, ojczyzny. Nacjonalizm jednak to doktryna lub ruch ogólny. Otóż jednym z najważniejszych zadań odnowy dzisiejszego świata jest demaskowanie fikcyj. Nie zdajemy sobie wprost sprawy, jak bardzo jesteśmy omotani przez fikcje. Ludzie chwytają nicraz za broń i poświęcają całe życie dla fikcyj. Na pytanie, dlaczego ktoś coś robi, czy po co coś się robi w państwie, otrzymujemy odpowiedzi, którymi się zadowalamy, mimo że nikt nie może zdać sprawy, co one znaczą. Do takich tajemniczych fetyszów należą np. pojęcia: postęp nauki, dobro produkcji, rekord *etc.* Podobnie rzecz się ma z nacjonalizmem. W życiu społecznym jedyną realność stanowi psychika osobista. Coś, co się w niej nie gruntuje, co nie jest jej cechą, czy działalnością, jest fikcją jako czynnik życia społecznego. Sprowadzając zatem abstrakcyjne terminy na plan konkretny, powiemy, że patriotyzm to miłość do wszystkich Polaków jako Polaków, nacjonalizm polski (w sensie tego wyrazu najbardziej uchwytynym, ale dlatego dającym się utrzymać) – to egoizm narodowy, ograniczanie miłości tylko do Polaków. Być może, że sformułowanie to brzmi obco. Niejeden nacjonalista skrzywiłby się na użycie wyrazu "miłość". Uznałby go w zastosowaniu do narodu za znośny. Ale ta konkretyzacja do jednostek, będących Polakami, razi. Zdawałoby się, i są na to przykłady, że można być zaciętym nacjonalistą, nie odnosząc się zbyt przyjaźnie do poszczególnych rodaków nawet o podobnych przekonaniach. Są to skutki przyzwyczajenia do hipostaz. To samo przyzwyczajenie powoduje, że mówi się wyraźnie, że moralność jednostki jest czym innym niż moralność narodu; że można uznawać teorię

egoizmu narodowego, rezerwując etykę chrześcijańską dla życia jednostek. Otóż jest jasne, że nie ma życia moralnego narodu, lecz jest tylko życie moralne członków narodu i jego przedstawicieli. Etyka chrześcijańska, jeśli ma panować w życiu prywatnym, musi panować i w życiu międzynarodowym, międzyklasowym *etc.*, gdyż dotyczy jednych i tych samych ludzi, uwikłanych tylko w różne stosunki. Idzie tylko o uczłowieczenie i sprowadzenie tych samych doktrynizowanych stosunków do ich właściwych podstaw. Ludzie, którzy chcieliby nie stracić dobroczynnych skutków wychowania chrześcijańskiego dla członków narodu, a uchylić się zarazem od stosowania etyki chrześcijańskiej w kierowaniu spraw narodowych, wysuwając dobro narodu poza ocenę moralną, tworząc zeń wartość absolutną, tym samym mało uchwytną – ci ludzie prowadzą podwójną grę, często bezwiednie.

Jest rzeczą zrozumiałą, że najcenniejsze *dla* nas jest to, co płynie z naszej psychiki narodowej. Co więcej, pielęgnując odrębne właściwości narodowe, najlepiej realizujemy społeczną ludzką naturę. Poprzez służenie narodowi najlepiej służymy ludzkości, pod warunkiem, że nasza miłość do narodu będzie uporządkowana i ujęta w normy moralne. Tylko wtedy będziemy prawdziwie służyć narodowi. Zasadnicza obojętność wobec dobra innych narodów przy jakimkolwiek konflikcie interesów przechodzi w nienawiść. Uznanie za bezwzględnie wartościowe tylko tego np., co jest niemieckie, jednoznaczne [jest] z pogardą tego, co nie jest niemieckie. Stąd już blisko do uznania [własnego] narodu za uprzywilejowany i lepszy od innych, a zatem za mający większe prawa. Blisko wreszcie do ubóstwiania własnego narodu wraz z jego wadami.

Można by postawić zarzut, że praktycznie nawet nie nacjonalisci ograniczają się do świadczeń tylko w ramach własnego narodu. Co więcej, świadczenia na rzecz innych pokrywają się najczęściej z pokrzywdzeniem własnej ojczyzny. Nawet gdyby tak było, to sprawa nastawienia jest tu bardzo zasadnicza i ułatwia współżycie międzynarodowe. Ale zresztą są wypadki, gdzie ważność sprawy każe pomóc członkom innego narodu. Pomoc społeczeństwa amerykańskiego dla narodów najwięcej dotkniętych skutkami wojny, jest tego dowodem. Przykładem natomiast zgola nieusprawiedliwionego egoizmu narodowego jest czystokroć wręgi stosunek ludzi do materialnej pomocy misjom. Egoizm to tym więcej nieuzasadniony, że działalność pomocy misjom opiera się często na środkach niewyzyskiwanych dla dobroczynności wewnętrznej kraju, jak np. zbieranie znaczków pocztowych. Postulat zasadniczy w stosunkach z innymi narodami jest ten, że, broniąc własnych interesów, winniśmy przewidywać rozwiązanie konfliktu, licząc się z interesem drugiej strony. Tylko takie nastawienie może doprowadzić do pokojowego współżycia ludów.

Powyższe wywody nie są atakiem przeciw skrajności. Nie sposób zanadto kochać własny naród. To, co się robi, powinno się robić w sposób maksymalny. Idzie tylko o to, aby dążyć do właściwego dobra narodu. Idzie o to, by przez egoizm narodowy nie działać na szkodę narodu. Zdajemy sobie jednak sprawę, że twierdzenia nasze mogą się spotkać z zarzutem, iż dążą do osłabienia nacjonalizmu polskiego w momencie rozłukania nacjonalizmów obcych, zatem że są niepatriotyczne: w momencie, gdy trzeba skoncentrować siły narodu, nacjonalizmu nigdy dosyć nie będzie; nacjonalizm – to sposób na obudzenie narodu, na stłumienie egoizmów jednostkowych, egoizmów klasowych, egoizmów klik; to sposób obrócenia uspiętych lub oszambonowanych sił młodzieży przeciw prądom destrukcyjnym *etc.* Można mnożyć te rzekomo pozytywne argumenty nacjonalizmu, będące dowodem niewiary w prawdę i w słuszość. Tchórzostwa nie zwalcza się przez propagowanie za-

chwalstwa, a braku ambicji przez szczepienie pychy, błędu, płynącego z niedomiaru, błędem, płynącym z nadmiaru, gdyż istota zła, błąd – zostanie. Absurdem jest twierdzić w takim wypadku, że prawda jest za słaba, by zwalczyć fałsz, i że trzeba na to drugiego fałszu.

Od kilku stuleci życie polityczne nie płynie z trzeźwych zasad, z wysiłku nad odkryciem prawd czerpanych. Namiętności, ubrane w formę doktryn, starannie unikających dotarcia do istoty rzeczy, rzucają społeczeństwa jak piłki od absolutyzmu do anarchii, od rewolucji do reakcji, od międzynarodówki do nacjonalizmu. [...]

Zamiast tego powierzchownego i niebezpiecznego rozwiązania trzeba wysunąć zasadę, mocną zwyciężyć wrogą nam nacjonalizm nie siłą *hic et nunc*, ale prędzej czy później na zawsze przez złamanie go wewnętrzne. Jest to zasada miłości społecznej, zdolna zespolić naród silniej niż egoizm narodowy, a będąca zarazem zarzewiem zgodnego współżycia międzynarodowego w przyszłości. Dopiero tej zasady warto naprawdę bronić na śmierć i życie.

Z egoizmem narodowym wiąże się ściśle obecnie szerszy odeń egoizm rasowy i wyznaniowy. [...] Istnieje rozdźwięk między chrześcijaństwem jednych i okrzykanym humanitaryzmem drugich, a tego rodzaju zjawiskiem. Tu wszakże trzeba się zastrzec przed nieporozumieniami. Jeżeli się piętnuje egoizm, nie idzie o tkliwy stosunek do ludzi poza naszą grupą stojących. Grupa społeczna, naród czy rasa musi bronić swoich interesów. Chodzi tu wszakże o to, by nawet w walce znajdować wyjście, uwzględniające dobro innych grup. W stosunku do innych wyznań bynajmniej nie idzie o uznanie czy popieranie wierzeń błędnych, bo zresztą to nie leży na linii dobra wyznawców tych wierzeń. Znalezienie wyjścia zależy od konkretnych w każdym wypadku warunków. Nieraz modlitwa będzie jedynym miłości bliźniego przejawem [...]. Jeśli chodzi o czyny, to musi tu panować hierarchia. Są ludzie nam bliżsi, którym najpierw musimy pomagać [...]. Wszelako nastawienie ma być uniwersalne, jedno wobec wszystkich. Wszystkim życzymy tego samego, czego życzymy sobie: życia wiecznego.

Egoizmy większych grup przewyżniają egoizmy mniejszych. Teoretycy tych egoizmów, zamiast sprowadzać grupy do rozszerzonej osobowości jednostki, stwarzają nowe osobowości, presonifikują grupy, czynią je celem samym w sobie, będącym kryterium dobra i zła; stąd starcia egoizmów grupowych, nieraz katastrofalne. Katolik musi przewyciężyć i najszerze z wymienionych egoizmów i zatrzymać się na egoizmie ludzkości, który już nie jest egoizmem, bo obejmuje wszystkich ludzi. Miłość bliźniego musi być uniwersalna.

Uniwersalnej miłości można postawić głównie dwa zarzuty: (1) że miłość taka nie ma punktu zaczepienia w stosunku do obcych nam ludzi; (2) że, rozpraszając się na wszystkich, sprowadza się do zera. Otóż jedyną podstawą wspólną wszystkim ludziom jest to, że każdy jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, że ma duszę nieśmiertelną. W ten sposób kochając Boga, kochamy wszystkich ludzi. Miłość ta nie rozprasza się o tyle, że panuje hierarchia w jej realizowaniu. Miłość zaczyna się od siebie, dalej obejmuje bliższych krwią i tych, których Bóg postawił na drodze naszego życia. Bliższe omówienie tej hierarchii nie należy do naszego tematu. Wreszcie stawiają tej miłości zarzut, że opierając się na cechach ogólnoludzkich, jest nieosobowa. Otóż przeciwnie, uświadomienie sobie godności każdej duszy ludzkiej i jej związku z Bogiem zdolne jest rozpałcić miłość do ludzi nam zupełnie obcych i wrogich. Pośredniość tej miłości, to, że poprzez miłość do Boga zwraca-

my się do ludzi, jest przyczyną jak najbardziej żywego i osobistego odniesienia się do nich.

Przełamaniem egoizmu zupełnym i ostatecznym jest nie altruizm, który praktycznie utożsamia się z egoizmem grupy mniejszej czy większej, lecz miłość Boga.

Droga wszystkich powyższych rozważań przekonał się, że uporządkowana miłość własna jest potrzebna i dobra. Co więcej, wiemy, że dopuszczalny moralnie jest nawet egoizm, o ile spełniamy dobre uczynki i tylko dla swego, nadprzyrodzonego dobra. Ale gdy idzie o czyn, wielki czyn społeczny, czy będziemy stosować tu minimalizm etyczny? Nie, musimy być maksymalistami. Szczególnie młodzi powinni być nimi zawsze.

Dziś, gdy zestarzały świat nowoczesny trzeszczy i grozi miną, gdyż złe położył fundamenty; gdy w bólach rodzi się nowy ustroj społeczny i nastają pokolenia nowych ludzi – potrzeba nam dynamiki pokolenia nowych ludzi – potrzeba nam dynamiki potężnej, jak śmierć silnej. Bryły światła nie ruszymy z posad i nowymi nie pchniemy tory inaczej, niż przez miłość. Miłość do Stwórcy natury naszej. Miłość do Chrystusa Pana, który naturę tę z upadku odrodził i znów ku wieczności zwrócił. Miłość do Kościoła Powszechnego, w którym Chrystus Pan żyje, który z Chrystusem, przez Niego i z Nim działa i cierpi. Miłość do wszystkich Kościoła członków; i tych, którzy widocznie w nim tkwią, jak i tych, co formalnie poza nim będąc, przez dobrą swą wolę doń należą. Miłość do wszystkich, nawet tych, którzy nie wykazują tej dobrej woli, ale którzy przez naturę swą powołani są do dóbr, przez Pana im zgotowanych. Miłość, przez którą chcemy, aby wszyscy mogli dostąpić pełni dóbr, której dla siebie pragniemy, a w ostatecznym wyniku osiągnąć dobro najwyższe – Boga.

ZE STUDIÓW PERYPATETYCKICH

I. ΠΡΑΞΙΣ I ΘΕΩΡΗΣΙΣ W ETYCE NIKOMACHEJSKIEJ

ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΗΣΙΣ dans l'Éthique Nicomachéenne.

[w:] *Charakteria Gustavo Praxbecki a discipulis oblata*, Varsoviae 1934 Gebethauer i Wolff, s. 175-189

1

Arystoteles w znanym fragmencie *Metafizyki*¹ podzielił nauki na θεωρητικα, πρακτικα i ποιητικα επιστηματα: teoretyczne², praktyczne i *pojezyczne*, których celem są odpowiednio: poznanie, działanie i tworzenie. We wszystkich miejscach, w których Stagiryta wypowiedziała się wprost na temat podziału nauk, napotyamy tę właśnie myśl. Częstość, z jaką powraca ona w dziełach Arystotelesa, dowodzi, jak istotne było dla niego to rozróżnienie.³ Ten właśnie podział spotykamy najczęściej w prezentacjach Arystotelesowskiego systemu nauk.⁴ Istotna trudność w znalezieniu w samym dziele Stagiryty wzmianek, będących wystarczającą podstawą do zaliczenia tej czy innej nauki do jednej z trzech wyżej wymienionych grup, skłoniła wielu historyków filozofii do poszukiwania u Arystotelesa innych zasad podziału. Wysiłki te jednak się nie powiodły, gdyż badacze w obronie swej hipotezy nie mogli się powołać na żaden tekst, w którym byłaby mowa o takim podziale nauk.⁵ Dotyczy to zwłaszcza tradycyjnego podziału nauk w obrębie doktryny Arystotelesa – na nauki teoretyczne i praktyczne. Podział ten, którego ślady odnajdujemy u późniejszych komentatorów perypatetyckich, powszechnie przypisywany Arystotelesowi przez neoplatonicznych, został następnie przyjęty przez św. Tomasza z Akwinu.⁶ W rozprawie o historii klasyfikacji nauk Mariétan bronił tego ostatniego podziału jako "podstawowego dla myśli samego Arystotelesa".⁷ Na potwierdzenie swej tezy Mariétan powołuje się na cytaty, które jednak dalekie są od idei takiego nowego podziału i w niczym nie sprzeciwiają się podstawowemu podziałowi trójczłonowemu,⁸ jednemu, który Arystoteles nie tylko wyraźnie przeprowadził, lecz do którego także wielokrotnie się odwoływał. Jakkolwiek sprawę by się miały, wszyscy historycy filozofii greckiej zgadzają się co do jednego:

¹ *Met.* 1025 b 18 sq. W pracy niniejszej cytaty, oznaczone jedynie numerem strony lub księgi i rozdziału, odnoszą się do *Etyki Nikomachejskiej* (według tekstu [E.] Bywatera, Oxford 1890). *Etyka Nikomachejska* będzie określana w tekście po prostu jako *Etyka*. W wypadku pozostałych pism Arystotelesa, jeśli nie zaznaczam innego wydania, odwołuję się do edycji Akademii Pruskiej.

² Zgodnie z tradycją scholastyczną nauki teoretyczne nazywane są również "naukami spekulatywnymi". Co do terminu *pojezyczne*, obcego polszczyźnie [w oryginale: francuszczyźnie, WJL] wprowadzam go tu, aby nie mylić nauk *pojezyczek* z *poetyką*.

³ *Met.* 1064 a 10 sq.; *Topik.* Z 6, 145 a 15; Θ 1, 157 a 10 sq.; E 7, Z 2, 1139 a 27.

⁴ Zob. np. L. Robin, *La pensée grecque*, Paris 1923, 294 sq.

⁵ Zob. m.in. A. Goedeckemeyer, *Die Gliederung der aristotelischen Philosophie*, Halle 1912.

⁶ Zob. [E.] Zeller, *Philos. d. Gr.* II 2, 177; G.M. Manser, *De natura philosophia*, Friburgi Helv. 1903, 26 sq.

⁷ J. Mariétan, *Problèmes de la classification des sciences d'Aristote* d. St. Thomas, St. Maurice – Paris 1901.

⁸ Przytacza on mianowicie *Met.* A c. 1, 993 b 20 i *Top.* H 1, 152 b 4.

Arystoteles ani nie postawił dostatecznie wyraźnie zagadnienia klasyfikacji nauk, ani nie wyciągnął z tego zagadnienia ostatecznych konsekwencji. Wydaje się, przynajmniej na podstawie spuścizny filozofa, która dotrwała do naszych czasów, że nie była to dla niego sprawa najważniejsza. Interesuje nas ona z innego punktu widzenia. Arystoteles nie zajmował się kwestią klasyfikacji nauk – kwestią zasadniczo metodologiczną i formalną – dla niej samej. Jeśli zanalizowalibyśmy przytoczony fragment *Metafizyki*, moglibyśmy sądzić w pierwszej chwili, że chodzi w nim o podział nauk ze względu na ich przedmiot. Po dokładniejszym zbadaniu dochodzimy jednak do innego wniosku: podział ten został dokonany ze względu na trzy różne rodzaje aktywności ludzkiej (εργασια):⁹ poznanie, działanie i tworzenie.

Tu właśnie tkwi żywotność zasady podziału Arystotelesowskiego: w powiązaniu tej sprawy z szeroko pojętymi kwestiami etycznymi oraz w oparciu tego szczególnego problemu naukowego na rzeczywistości najbardziej bezpośredniej – na człowieku: „w przypadku bowiem rzeczy wytworzonych zasada znajduje się w wytwórcy: jest nią albo rozum, albo sztuka, albo jakaś zdolność; natomiast w przypadku działania zasada znajduje się w czynniku działającym, mianowicie w woli, bo przedmiot działania i przedmiot wolnego wyboru jest tym samym”.¹⁰ Oto jak zostało ustanowione rozróżnienie *πραξις* i *ποιησις*. Nie jest to bynajmniej uwaga marginalna; wzmianki dotyczące tego problemu rozproszone są po całym dziele Stagiryty, zwłaszcza w niektórych rozdziałach *Metafizyki* i *Polityki*.¹¹

2

Etyka Nikomachejska dostarcza nam kilku uściśleń terminologicznych. Rozważane terminy są w niej wyraźnie określone, co daje podstawy do zbadania tych fragmentów, w których słowa te były używane raczej swobodnie.¹² Składają, jeśli byśmy napotkali je w dziele Arystotelesa użyte w nieco innym znaczeniu, nie byłoby to dostatecznym powodem oskarżenia go o niekonsekwencję czy nieprecyzyjność. Albowiem sam on stwierdza wyraźnie, że jest wiele stopni precyzji, i tu, jaki stopień nas w danym wypadku obowiązuje, zależy od ze wnętrnych okoliczności.¹³ Zauważmy, że kiedy Arystoteles posługuje się jakimś słowem potocznym, czyni to zupełnie świadomie i bierze wtedy je w jego najszerszym rozumieniu. Na ogół Arystoteles buduje swą terminologię na podstawie pojęć języka potocznego, uściślając raczej pojęcia istniejące niż tworząc nowe terminy. Nie waha się przy tym pozostawiać danej nazwy z wieloma różnymi znaczeniami – bądź wymieniając te znaczenia *explicitie*, bądź umieszczając nazwę w takim kontekście, że prawie całkowicie znika ryzyko nieporozumienia. Zdarzają się, z drugiej strony, wypadki, w których

⁹ W pojęciu *εργασια* zawierają się również pojęcia *πραξις*, *ποιησις* i *δημιουργια*. Zob. 1094 a 4-6, 16.1176 b 6 & Met. 1050 a 34 sq.

¹⁰ Met. 1025 b 22 (Ross): *ταυτων γαρ ποιηταις εστω το ποιοειν η οργη, η νοσς η τεχνη η δημιουργια τω, ταυ δε πρακτοις εστω το πραττειν, η προμηθεια*. [Przekład polski według: *Metafizyka*, PWN, Warszawa 1983, s. 150; WJ]. [W.D.] Ross – za Laurentianum 87, 12 – czyta słuszenie *ποιησις* i *πρακτοις* zamiast rozpowszechnionego *ποιησις* i *πρακτοις*.

¹¹ Met. Θ r. 7, 8, 9; Pol. A 4, 1254 a 1-8.

¹² H. Deichmann (*Die Aristotelische Einteilung der Philosophie in «theoretische», «praktische» und «politische» Wissenschaften*, Maschinenschrift, Bonn 1924 [1928]) analizuje Arystotelesowskie znaczenie tego słowa w różnych kontekstach i wyodrębnia wspólną tym użyciom treść. Metoda ta, przydatna wobec autorów nie dbających o ścisłość terminologiczną, jest niewłaściwa w odniesieniu do Arystotelesa, który podaje własne – przedstawiające dla nas wielką wartość – definicje tego terminu.

¹³ Zob. Top. 101 a 21 sq.; *Met.* 1369 b 31; *E. T.* 1094 b 13, 1139 b 18.

Arystoteles zdaje się przesadzać w precyzji; zdarzają się jednak i takie, że brakuje w nich wyjaśnień, których byśmy oczekiwali. Inna sprawa, że to, co jest dla nas oczywiste, nie musiało być tym samym jasne dla współczesnych Stagiryty; i odwrotnie: to, co dla nich nie ulegało wątpliwości, nam może nie wydawać się proste. Jeśli jednak spojrzeć na pisma Arystotelesa z punktu widzenia bardziej materialnego niż formalnego, charakteryzują się one w tej dziedzinie wystarczającą dokładnością.¹⁶

Wyjątki od tej reguły można zwykle wyjaśnić tym, że pisma Arystotelesa nie zostały przez niego samego w pełni i ostatecznie zredagowane.

Tak więc słowo *πρακτικόν* w najszerszym znaczeniu, jakie znajdujemy w dziełach Arystotelesa, jest synonimem słowa *κινητόον*.¹⁷ W tym sensie można by powiedzieć o zwierzętach, że działają. W węższym znaczeniu tego słowa, jakie znajdujemy w *Ētyce*, *πραξις* właściwa jest tylko ludziom, a więc istotom obdarzonym rozumem.¹⁸ Oto dlaczego nie przysługują ona zatem dzieciom.¹⁹

Działanie, a tym bardziej tworzenie, choć jego zasadą jest sam człowiek, odnosi się jednak do rzeczywistości zewnętrznej. Dusza ludzka zaś, według Stagiryty, ma różne władze, odpowiadające różnym rodzajom tej rzeczywistości.²⁰ Jest tak dlatego, że stosunki między duszą a światem zewnętrznym opierają się na pewnym podobieństwie i – odpowiednio – zgodności (*κοῦθ, ομοιοτητα τινα και οικειοτητα*). I tak, część duszy obdarzona rozumem dzieli się na dwie zasadnicze części: władzę poznania naukowego (to *επιστημονικον*) i władzę rozumowania (to *λογιστικον*). Władza poznania naukowego wiąże się z rzeczywistością konieczną (*τα μη ενδεχομενα αλλως εχειν*), władza rozumowania zaś uwzględnia to, co przypadkowe; należy więc do dziedziny działania i tworzenia. Na władze intelektualne, zgodnie z tą zróżnicowaną rzeczywistością, składa się pięć różnych dyspozycji: wiedza naukowa, sztuka (sprawność techniczna), rozsądek, mądrość i intuicja (*επιστημη, τεχνη, φρονησις, σοφια, νοος*).²¹ Zatrzymamy się tutaj tylko przy dwóch z nich: *φρονησις*; *τεχνη*, jako związanych bliżej z naszym tematem. Źródłem działania jest inteligencja praktyczna wraz z pragnieniem (*νοος πρακτικος* i *ορεξις*).²² Związek tych dwóch władz jest w *Ētyce* stale podkreślany. *Νοος πρακτικος* i *δαιμονια πρακτικη*, choć logicznie odróżnione od *ορεξις*, nie istnieją od niego oddzielnie. Inteligencja praktyczna myśli (*βουλευεται*) poprawnie tylko wtedy, gdy towarzyszy jej słuszne pragnienie. To właśnie na doktrynie prawdy praktycznej opiera się u Arystotelesa syllogizm praktyczny.²³ Słuszne pragnienie i celowe rozumowanie są źródłem świadomego wyboru (*η προαιρεσις*), od którego zaczyna się działanie. Pierwotną właściwością działania jest więc związek a nawet tożsamość²⁴ działania ze świadomym wyborem. A ponieważ *προαιρεσις* jest nieoddzielalne od pewnej *ηθικη*

¹⁶ L.H. Greenwood, *Aristotle's Nicomachean Ethics Book Six*, Cambridge 1909, 166.

¹⁷ Zob. *De motu an.* 701 a 34.

¹⁸ 1139a 19: *δαιμον δε το τα θηρια ποιησαντων εστιν, πραξις δε μη κοινηστων*, Zob. *E. E.* 1222b 19; *E. N.* 1098 a 3; *Λογιστικη πρακτικη τις (scil. ζση) του τον λογων εχοντος*.

¹⁹ *E. E.* 1224 a 29.

²⁰ Podany tu wykład psychologii inteligencji opiera się na drugim rozdziale książki *Z Ētyki*.

²¹ Te «władze intelektualne» (*απτην δαιμονισμην*) zostały szczegółowo zanalizowane przez [L.H.] Greenwoda, *op. cit.*, we wstępie.

²² 1139 a 29-36; zob. *De an.* Γ 9 i 10 s. 432 i 433.

²³ Zob. 1144 a 31.

²⁴ Zob. *Z 2 i Met.* 1025 b 23: *το αυτο γαρ το πρακτικον και το προαιρετικον*.

eńc, wyposażonej w wartość dodatnią lub ujemną, etyczność każdego działania zdaje się nieunikniona. Cnota intelektualna, która kieruje działaniem jest *σπουδης* w ścisłym znaczeniu tego słowa. Wiąże się ona nierozdzielnie z oceną moralną.

Inną właściwością działania jest to, że jest ono samo dla siebie celem. Działanie nie ma wyniku, który byłby od niego różny.²² W związku z interpretacją tej tezy powstają dwie trudności. Pierwsza trudność polega na tym, że w wyniku wielu działań moralnych powstaje pewna modyfikacja świata zewnętrznego, która jest w y t w o r e m działania. Można by usunąć tę trudność, mówiąc, że owa zmiana nie stanowi celu danego działania. Wtedy jednak przenosimy istotę działania do wnętrza podmiotu działającego – głębiej niż zdaje się ona rzeczywiście znajdować. Druga trudność polega na tym, że można podać przykłady aktywności, które podpadają pod definicję działania – tj. aktywności, która jest celem sama dla siebie i nie ma różnego od siebie wyniku – które jednak nie mają charakteru moralnego. O takich aktywnościach – np. grze na harfie – mówi się w dziele przypisywanym Arystotelesowi i obejmuje tam wspólną nazwą *πραξις*.²³ Nie wyprowadzamy z tej niezgodności bynajmniej wniosku, że Arystoteles był niekonsekwentny; ograniczamy się tutaj jedynie do stwierdzenia tej niezgodności, gdyż rozwiązanie tego problemu wymagałoby wyjścia poza ramy *Etyki Nikomachejskiej*, w której słowo *πραξις* oznacza niemal zawsze działanie podlegające kwalifikacji moralnej – jako pochodne od *προαιρεσις* oraz bazujące na *ηθικησ οπειη* i *σπουδης*. Rozwiązania należałoby szukać prawdopodobnie w przyjęciu założenia, że nasze rozumienie moralności jest węższe niż u Arystotelesa, oraz że każde działanie, nawet nie mające bezpośredniego wyniku zewnętrznego, jako rządzone polityką,²⁴ wchodzi w zakres etyki. Fakt, że celem poezji jest dla Arystotelesa oczyszczenie uczuć, będzie tu pożyteczną wskazówką.

3

Tworzenie (*ποιησις*) stanowi – według Arystotelesa – aktywność zupełnie różną od działania. Pojęcie tworzenia jest w *Etyce* wielokrotnie określane – bezpośrednio lub w powiązaniu ze sztuką. Mimo to znajdujemy w *Etyce* słowo *ποιησις*, użyte w znaczeniu szerszym, obejmującym całą dziedzinę kategorii *ποιησις*.²⁵

Otóż wbrew temu, co utrzymuje [H.] Deichman²⁶ na temat tzw. tożsamości znaczeń słów *πραξις* i *ποιησις* u Arystotelesa w miejscach, gdzie wzięte są raczej w rozumieniu potocznym, należy zauważyć, że Stagiryta stałe podkreśla zasadniczą różnicę między *πραξις* i *ποιησις*, zarówno co do ich treści, jak i funkcji składniowej. W szczególności *πραξις* nigdy nie przybiera znaczenia *ποιησις* i nigdy nie ma – jak to z reguły bywa z *ποιησις* –

²² 1140 b 7. Zob. 1094 a 3.

²³ *Mag. Mor.* 1197 a 9. Traktat ten, który został napisany nie wcześniej niż w okresie, w którym Liceum kierował Teofrast (zob. W. Jaeger, "Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals", *Sitzungs. der Preuss. Akad. d. Wiss.* Jrg. 1928. *Philolog.-Hist. Klasse*, s. 403), daje nam jednak dogłębne wyjaśnienie myśli filozofa.

²⁴ "Polityka" – w znaczeniu, nadawanym temu słowu przez Arystotelesa – jest niemal synonimem "etyki ogólnej". Znaczenie takie ma ono przy wszystkich wystąpieniach w *Etyce*. Fakt ten można przekonująco wyjaśnić odwołując się do teorii Arystotelesa, zgodnie z którą na człowieka należy patrzeć jako na *ζωον πολιτικον*. Natura ludzka wyraża się w pełni jedynie w społeczeństwie.

²⁵ Szczegółową analizę kategorii Arystotelesa daje [A.] Trendelenburg, *Gechichte der Kategorienlehre*, Berlin 1846. Kategorie *ποιησις* można znaleźć na s. 137.

²⁶ *Op. cit.*, s. 22. *etc*

zewnątrznego dopełnienia bliższego. (Biernik dopełnienia zewnętrznego jest zgodny z definicją *προζις*: wynikiem bezpośrednim działania jest ono samo.) W przeciwieństwie do tego *ποιεῖν* może częściowo zastąpić *πρωττειν*. U Arystotelesa można znaleźć czasownik *ποιεῖν* w sensie "dokonać czynu", choć w tym wypadku *czyn* nie jest wcale niezależny względem samego działania i nie przynosi żadnego trwałego wyniku. Są to ślady zupełnie nieokreślonego użycia potocznego tego wyrażenia (najczęściej w połączeniu z *τι*). Przykłady z *Etyki*²⁸ zdają się jednak potwierdzać, że słowo *ποιεῖν* jest tam używane w dokładnie określonym celu. Arystoteles chce mianowicie oznaczyć tym słowem nie tylko działanie, lecz także jego następstwa i «działanie nie-wolne» nie będące już działaniem. To swobodne posługiwanie się słowem *ποιεῖν* w rozprawie, w której występuje ono jako termin, znajduje w tym fragmencie wyraźne usprawiedliwienie w postaci uwagi o różnorodności znaczeń tego słowa.

Po tych wstępnych uwagach przechodzimy teraz do zbadania owego terminu w ścisłym sensie. Otóż tworzenie jest tą aktywnością człowieka, która ma bezpośredni cel poza sobą: jest nim mianowicie wytwór.²⁹ Zasada rzeczy tworzonych tkwi w tym, co je wytwarza: w intelekcie, sztuce lub dowolnej mocy.³⁰ Tworzenie u człowieka nie jest pozostawione samo sobie, chociaż przypadek w znacznej mierze je wspomaga.³¹ Nie wytryskuje ono również z bezkształtnej mocy twórczej, lecz wypływa z nabytej w drodze przyzwyczajenia (*εξίς*) zdolności, której rozwój i aktywność podlegają kontroli rozumu. Dla tej właśnie zdolności wytwórczej Arystoteles zastrzega miano «sztuki» (*τεχνη*).³² Aktualizacja tej zdolności, jej wyraz zewnętrzny – to właśnie tworzenie. «Sztuka» jest zresztą synonimem «nauki wytwórczej» – *ποιητικε επιστημη*.³³ Miejsca, w których zbiegają się wspomniane terminy w swych ścisłych znaczeniach – *τεχνη*, *ποιητικε δυνωμις*,³⁴ *ποιητικε επιστημη*, *εξίς μετα λογον οληθους ποιητικη* – odnoszą się wszystkie do tworzenia. Dzieło, będące kresem tworzenia, jest nim również dla nauki *poetycznej*: *τελος δε της ποιητικης επιστημης το κρηον* – właściwość, którą Arystoteles zawsze podkreślał, aby odróżnić nauki *poetyczne* od teoretycznych. Szczególny przedmiot tych nauk wywiera wpływ na ich swoistość oraz na cel, dla którego są uprawiane.

Kiedy mówi się o naukach *poetycznych*, nie należy od razu stawiać sobie przed oczyma wyłącznie poetyki lub teorii sztuk pięknych. Przeciwnie nawet: typowymi naukami pro-

²⁸ 1136 b 27 sq. (słowo to zostało użyte w tym miejscu dwukrotnie).

²⁹ 1140 b: *της μεν παρ ποιητικης επιστην το τελος, της δε προζις, ουκ ανειη*, Zob. 1694 a 3 sq., *κακοφο δε τις κινουνη τον τελον τα μεν γαρ εστιν ενσθητικα, τα δε παρ ανωτας οργα ηναι*.

³⁰ Zob. *Met.* (J.W.D. Ross) 1025 b 21 sq. 33.

³¹ 1140 a 17.

³² 1140 a 7 i 20: *επει ... ουδεμις ουτε τεχνη επιστης ου μετα λογον ποιητικη εξίς εστιν, ουτε κινουνη η ου τεχνη, κινουνη αν εη τεχνη και εξίς μετα λογον οληθους ποιητικη*.

³³ Zob. [W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics, A revised text with introduction and comment*, Oxford 1924, *ad loc.* *Met.* 1046 b 36. Oprócz różnorodności znaczeń podstawowych, należy wskazać przynajmniej dwa aspekty, pod którymi można rozpatrywać treść słowa *επιστημη*. Pierwszy – to potraktowanie *επιστημη* jako zespołu reguł, zdań, praw: byłoby to nauka w swej obiektywnej istocie, z pominięciem jej rzeczywistego istnienia w duszach ludzkich; drugi – to potraktowanie jej jako właściwości człowieka, w dużej chwili charakteryzującej określoną jednostkę – nauka subiektywna, wiedza poszczególnego człowieka. Należy sobie zawsze zdawać sprawę z tych dwóch aspektów, występujących zresztą w różnym stopniu przy wszystkich znaczeniach słowa *επιστημη*. Tutaj interesuje nas szczególnie ten drugi aspekt.

³⁴ Arystoteles używa słowa *δυνωμις* jako synonimu *τεχνη* i *επιστημης* zob. *Met.* 1046 b 3 sq.; *Pol.* 1282 b 14 i E. N. 1694 a 10, 26.

dukcyjnymi (bo tak należałoby tłumaczyć ποιητικα) są medycyna (która «tworzy» zdrowie) i architektura. Z drugiej strony, w całej *Polityce* Arystotelesa nie tylko nie znajdujemy nawet śladu tego podstawowego znaczenia słowa ποιητικη, o którym mówi się w *Etyce*, lecz także sam czasownik ποιειν odgrywa tam tylko ograniczoną rolę – znaczy bowiem tyle, co «przedstawić» (np. w dramacie) kogoś, kto coś robi²⁵. Choć zatem wydawać by się mogło to czymś paradoksalnym, przekonanie Mariétana,²⁶ że *Polityka* nie wchodzi w zakres nauk *pojetycznych*, nie jest całkiem bezpodstawne. Zdając sobie sprawę ze znaczenia, jakie Arystoteles przypisuje działaniu, moglibyśmy przypuszczać, że nauki *pojetyczne* są częścią nauk praktycznych, i że pojęcie tworzenia zawiera się w pojęciu działania. Próbowaliśmy mimo to wykazać, że podobna relacja nie jest możliwa nawet na płaszczyźnie wyrażań potocznych. Ze swej strony autor *Etyki* odgranicza te pojęcia jak najdokładniej. «Spośród rzeczy, które mogą mieć się inaczej, jedne są przedmiotem twórczości, inne przedmiotem działania. Tworzenie mianowicie i działanie – to dwie rzeczy różne (dostateczne o nich wiadomości czerpać można także z moich dzieł literackich); także tzw. trwała dyspozycja do opar tego na rozumowaniu działania jest czymś różnym od takiejże dyspozycji do opar tego na rozumowaniu tworzenia. Dlatego też żadna z nich nie obejmuje drugiej: ani bowiem działanie nie jest tworzeniem, ani tworzenie działaniem.²⁶»

4

Dokładniejszą analizę różnic i podobieństw – zachodzących między naszymi dwoma pojęciami – trzeba przeprowadzić na płaszczyźnie εζης, gdyż w życiu człowieka nie są one oddzielnymi aktywnościami, lecz wspólnie wypływają z nabytych w drodze własnego wysiłku zdolności, które tu odgrywają zasadniczą rolę.

Działania wypływające z σφονης, który jest εζης μετα λογον προακτικη, są zarazem zawsze skutkiem jednej z cnot etycznych lub ich przeciwieństw – a w każdym razie jakiejś zdolności nabytej. Obiektywne dobro czynu polega na wyborze między nadmiarem a niedostatkiem (μεσοτης), a wybór ten dokonuje się właśnie dzięki zdolności do przestrzegania owego środka. Aby czyn miał wartość moralną, nie wystarczy osiągnięcie tego środka przez przypadek. Konieczne jest, aby był on czymś w pełni zamierzonym, i aby wynikał z odpowiedniej cnoty. W drugiej księdze *Etyki* Arystoteles często przeprowadza analogię między cnotami a sztukami. Otóż εζης προακτικη powstaje w ten sam sposób, co εζης ποιητικη – mianowicie przez powtarzanie czynów.²⁷ Zarówno w wypadku sztuki, jak i w wypadku cnoty, problem miary, który sprowadza się do znalezienia punktu środkowego na skali możliwości, «ani mniej, ani więcej», odgrywa równie podstawową rolę.²⁸ Otóż [G.] Cruchon²⁹ w swym komentarzu do drugiej księgi, idąc zresztą za samym jej tekstem, dostrzega następującą różnicę między sztuką i cnotą: «dzieło sztuki» powstałe przez przypadek, nie przestaje być z tego powodu dziełem sztuki; natomiast czyn w podobnych okolicznościach nie jest cnotliwy. Do tego, żeby przedmiot był dziełem sztuki, wystarczą zatem jego obiektywne cechy.

²⁵ [J.] Mariétan, *op. cit.*, s. 44.

²⁶ 1140 a 1-6. [Przekład polski według: *Etyka Nikomachejska*, PWN, Warszawa 1956, s. 210-211; WJ].

²⁷ B rozdz. 1.

²⁸ B rozdz. 2.

²⁹ J. Soulé i G. Cruchon, *Aristote, l'Éthique Nicomachéenne 1-2. Trad. et comm.*, Paris, *Archives de Philosophie* 5, 7, 1020, *ad loc.* 1104 a 10.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że Stagiryta i jego komentator, starając się powiększyć różnicę między cnotą a sztuką, a pośrednio także między działaniem a twórczością, odłożyli na bok podstawowe twierdzenie,⁴⁰ że zasada dzieła nie mieści się w dziele, lecz w tym, co je tworzy. Przedmiot nie wytworzony dzięki samemu wysiłkowi twórczemu można nazwać zarówno "dziełem przypadku", jak i "dziełem sztuki"; może być on równie piękny i pożyteczny, co doskonale dzieło sztuki (należy pamiętać o szerokim znaczeniu słowa "sztuka" u Arystotelesa); ściśle biorąc, jednak, nie jest w większym stopniu dziełem sztuki niż czyn obiektywnie dobry może być cnotliwy. Pozostaje jednak różnica, polegająca na tym, że aby czyn był cnotliwy, musi być podjęty dla niego samego, podczas gdy dzieło sztuki tworzone jest dla czegoś innego (twierdzenie to pozostaje w mocy także dla Arystotelesowskich sztuk pięknych).

Z porównania dwóch dziedzin wyróżnionych przez Arystotelesa, wypływają inne analogie, które, choć nie wskazane przez niego bezpośrednio, nie uszły jego uwagi. Analogie te idą tak daleko, że aby zilustrować swe uwagi dotyczące działania, Arystoteles posługuje się przykładami z nauk produktywnych.⁴¹

Po dokonaniu analizy rzeczywistych i domniemanych różnic między tworzeniem a działaniem, trzeba usunąć jeszcze jedną dwuznaczność. Chodzi o dwie wypowiedzi, często przytaczane przez badaczy, które w niemal identycznych słowach przedstawiają cel nauk praktycznych i nauk produktywnych. Jeśli chodzi mianowicie o naukę praktyczną, znajdujemy w *Metafizyce* (993 b 20) następujący tekst: θεωρητικὴς μὲν γὰρ τέλος ἀληθεία, πρακτικὴς δ' ἔργον; natomiast jeśli chodzi o naukę produktywną (*De caelo* 306 a 16), czytamy: τέλος δὲ τῆς ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον. Nieporozumienie bierze się z dwuznaczności słowa ἔργον, oznaczającego raz wynik działalności, a kiedy indziej samą funkcję. Słowa ἔργον Arystoteles używa często w tym ostatnim znaczeniu w *Etyce Nikomachejskiej*.⁴² W obu przytoczonych wypadkach z punktu widzenia autora nie zachodziła groźba nieporozumienia. W obu wypadkach chodziło bowiem o odróżnienie nauk teoretycznych od innych nauk, a nie o różnicę w obrębie tych ostatnich. Stąd Arystoteles daje raz przykład nauki produktywniej, innym razem – praktycznej. W tym celu mógł się wedle uznania posługiwać obu znaczeniami wyrazu ἔργον, ponieważ w żadnym z tych znaczeń ἔργον nie jest celem nauki teoretycznej. Natomiast w *Etyce Eudemojskiej* znajdujemy oba znaczenia, szczegółowo objaśnione.⁴³

Jakobkolwiek by było, różnica między προαίτις i ποιησις, choć skrupulatnie podkreślana, straciła w wyniku analizy swą jasność. Z pewnością pozostają jeszcze dwie cechy, którymi działanie różni się od tworzenia, a mianowicie moralny charakter czynów i niezależność celów działania. Pierwsza nie jest już jasna, gdyż trudno uchwycić cechy decydujące o ocenie moralnej. Jest jeszcze προαίτις jako szczególnie źródło działania. Nie wiadomo jednak jeszcze, czy προαίτις nie jest używana u Arystotelesa w odniesieniu do aktywności nie podlegających ocenie moralnej.⁴⁴

⁴⁰ 1140 a 13; zob. *Met.* 1025 b 22.

⁴¹ 1141 b 20.

⁴² Np. 1166 a 18, 1097 b 24, 1098 a 7 itd.

⁴³ *E. E.* 1219 a 13.

⁴⁴ Są wypadki, które przeczą temu domysłowi: *Tsp.* 101 b 7. Zob. [J.H.] Greenwood, *op. cit.*, s. 49.

Z drugiej strony, niewiele jest działań, będących celami dla samych siebie. Na początku *Etyki* Arystoteles mówi o podporządkowaniu różnorodnych aktywności (zarówno działań, jak i tworzeń), najwyższemu celowi, εὐδαιμονία. Aktywności te są tylko środkami do tego celu. Rozróżnienie środków-narzędzi i środków-składników szczęścia⁴⁵ niewiele pomaga nam jednak w rozwiązaniu problemu. Co prawda, każde tworzenie, według Arystotelesa, skierowane jest ku wytworzeniu środków-narzędzi, ale nie każde działanie jest środkiem-składnikiem⁴⁶.

Znajdziemy być może rozwiązanie tego problemu, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że każde działanie, mimo że stanowi tylko ogniwo w łańcuchu prowadzącym do najwyższego celu, pozostaje jednak w bezpośrednim związku z tym celem, gdyż z jego powodu zostaje podjęte, choć za pośrednictwem celów bliższych. Jeśli to działanie chybi, zostanie uznane za moralnie złe. Dlatego skoro każde działanie wpływa na cel ostateczny, to jeśli ktoś umyślnie popełnia błąd, zio, stając się jego udziałem, jest większe niż w wypadku błędu popełnionego nieumyślnie. W dziedzinie sztuk, przeciwnie: ten, kto rozmyślnie źle tworzy swe dzieło,⁴⁷ jest sprawniejszy, gdyż w sztuce poza funkcją artystyczną jest dzieło, ale na dziele kończy się tworzenie. Ktoś, kto rozmyślnie źle wykonuje swe dzieło, objawia swą sprawność, wykonując je – gdy zachodzi potrzeba – zgodnie z zasadami. Na tym przykładzie widać różnicę, jaka dzieli ocenę techniczną od oceny moralnej, oraz analogiczną różnicę tkwiącą w słowie εὖ. Wybór środków, gdy ma się na uwadze dzieło – a na tym polega sztuka – jest zawsze postępowaniem cząstkowym (κεκτα μέρος).⁴⁸ W przeciwieństwie do tego, człowiek rozsądny to taki, co umie nie tylko dostosować środki, którymi dysponuje, do każdego konkretnego celu, lecz także kierować każdym czynem mając na oku cel najwyższy.⁴⁹ Takie jest stanowisko działania w życiu jednostki. Zatem φρονιμός jest to ten, kto potrafi działać stosownie do własnego dobra. W szerszym znaczeniu, φρονιμός to również ten, kto porządkuje działania (swoje i cudze), mając na uwadze życie jako całość, cel najwyższy, ale nie swój cel indywidualny, lecz cel społeczeństwa.⁵⁰ To temu celowi należy podporządkować wszystko, posługując się mądrością polityczną. Tworzenie zaś, choć stanowi odrębną całość, ma jednak sens tylko w odniesieniu do przyszłego działania, dla którego przygotowuje środki i narzędzia. To podporządkowanie czynu, podporządkowanie zewnętrzne i obiektywne, nie znaczy bynajmniej, że pojęcie "tworzenia" należy do zakresu pojęcia "działania". Są to terminy istotnie różne. Podobnie faki, że tworzone dzieła służą jako środki do działania, nie jest argumentem za tym, żeby zaliczyć nauki *pojętych* do praktycznych. Sztuka wytwarzania wędzideł nie jest gałęzią strategii tylko dlatego, że używa się wędzideł w jeździectwie, które jest aktywnością militarną.⁵¹

⁴⁵ Zob. H. J. I. Greenwood, *op. cit.*, s. 47 i 79-80: "Instrumental and component means".

⁴⁶ Zob. 1177 b.

⁴⁷ 1140 a 23: εἰ μὲν τέχνη οὐκ ἐστὶν ἀμάρτυρος, ἀπειταίτητος περὶ δε φρονήσις ἥτις, οὐστὲρ καὶ περὶ τοῦ ἀρετῆς. Gdyby cnota była sztuką, wynik byłby ten sam; tak miała się rzecz z cnotą u sofistów. Zob. zaskakujący wniosek *Illeg. Minor*.

⁴⁸ Zob. 1140 a 27.

⁴⁹ Zob. 1140 a 28: πρὸς τὸ τοῦ ζῆν ὅλον.

⁵⁰ Zob. 1140 b 8 sq.

⁵¹ Ta rebarja o γοῦνονοσσην i innych sztukach i naukach wyższych, przedstawiona na początku *Etyki*, oraz inne podobne uwagi, stała się źródłem najdziwniejszych błędów. Z takich fragmentów wyciągnęto wnioski dla klasyfikacji nauki, dochodząc do rezultatów nie małąkomicznych, jakie znajdujemy np. u (H.) Deichmanna, *op. cit.*, s. 47-64, gdzie wyrwane z kontekstu fragmenty z innych dzieł są najczęściej opacznie rozumiane.

Jest rzeczą charakterystyczną owo podporządkowanie wszystkiego działaniu w niektórych fragmentach pism Arystotelesa. Działanie jest celem, do którego dąży pośrednio każde tworzenie. Szczęście polega na działaniu.³³ Najlepszym życiem jest życie aktywne.³³ Samo życie – to nic innego, jak działanie.³⁴ Podstawową i kierowniczą (*ἀρχιτεκτονική*) nauką jest polityka, nauka w swej istocie praktyczna. Idee te dają wiele do myślenia, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę gloryfikację życia kontemplacyjnego, zawartą w samej *Etyce Nikomachejskiej*,³⁵ oraz najwyższą rangę przyznaną przez Arystotelesa metafizyce. Nie będziemy tutaj wykazywać, że życie aktywne było ideałem Arystotelesa. Dziesiąta księga *Etyki* jest zbyt kategoryczna, aby można było powątpiewać w jej tezy. Wszystko, na co można wskazać, to przewaga różnych tendencji w różnych częściach spuścizny Arystotelesa. Ostatnio³⁶ wyróżniono w *Etyce Nikomachejskiej* trzy tendencje; prawdę mówiąc nie są one ze sobą uzgodnione, lecz stanowią jakby trzy etyki: etykę umiaru, etykę przyjaźni i etykę życia kontemplacyjnego. Ścieranie się tendencji praktycznych i kontemplacyjnych – i jednocześnie próba ich pogodzenia – znalazły wyraz we fragmencie *Polityki*, w którym mimo przyznania odrębności i niezależności *θεωρίας*, pierwszeństwo daje się działaniu.³⁷ W koncepcji pierwszeństwa, jakiego Arystoteles domaga się raz dla jednej, innym razem dla drugiej dziedziny, mieszają się prawdopodobnie dwa pojęcia. Pierwsze – to pojęcie wartości absolutnej, którą skłonni byłibyśmy przypisywać *θεωρίας*; drugie – to kierownicza rola w życiu, przynależna polityce. Stąd można by rozdzielić te dwa pojęcia między dwie dziedziny, bez szkody dla żadnej z nich.³⁸ Jakkolwiek by się sprawy miały, analiza relacji między tworzeniem a działaniem wymagałaby zbadania jeszcze trzeciej sfery: sfery *θεωρίας*.

5

Rozważania nasze doprowadziły nas do następujących wniosków. Arystotelesowski podział nauk opiera się na różnych aktywnościach ludzkich. Dwie z nich, działanie i tworzenie, są powiązane wieloma analogiami. Arystoteles jednak odróżnia je – i to na dwa sposoby. Z jednej strony, działanie różni się od tworzenia swoim charakterem moralnym, z drugiej zaś immanencją celów. Te dwa sposoby podchodzenia do owych dziedzin są od siebie niezależne. Jeden stanowi tendencją etyczną, która polega na stosowaniu kryterium moralnego; drugi nazwiemy "analizą prakseologiczną". Analiza ta bierze pod uwagę relację między środkami i celami, aktywnościami i ich skutkami, artystą i jego dziełem. Analiza ta daleka jest od jakiegokolwiek oceny moralnej; posługuje się innym kryterium wartościowania. Niektóre stwierdzenia Stagiryty w tej materii są jasne i dobitne; brak jednak syntezy obu tendencji.

³³ 1098 a 19; E. E. 1219 b 1 sq.; *MM*. 1184 b 9; *Pol.* 1450 a 17 sq.

³⁴ *Pol.* 1325 b 15.

³⁵ *Pol.* 1254 a 7.

³⁶ 1094 a 28, 1141 b 22 sq. *ibid.*

³⁷ W. Tatariewicz, "Trzy etyki Arystotelesa", *Przegląd Filozoficzny* 36, 1933, 13 sq. Prace tę opublikowano po francusku w *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques* (sprawozdanie z posiedzenia, które odbyło się w marcu 1931).

³⁸ *Pol.* 1325 b 22. [W.] Jaeger (*op. cit.*, s. 398) podobnie interpretuje ten fragment.

³⁹ Ślad tego rozróżnienia spotykamy w podsumowaniu rozdziału trzynastego księgi *Z Etyki*.

Na podstawie pewnych wskazówek znalezionych w *Etyce* doszliśmy do wniosku, że synteza tkwi w tym, że każde działanie wpływa na całość życia i przez to właśnie nabiera ono charakteru bezpośredniego celu, podczas gdy każde tworzenie jest aktywnością cząstkową i ograniczoną przez swoje dzieło. Jedyne za czysto zewnętrznym pośrednictwem dzieła tworzenie służy całemu życiu. Tu również tkwi źródło jego podporządkowania działaniu, które nie znaczy jednak (wbrew tradycyjnemu przekonaniu badaczy), że pojęcie ποιησις musiałoby zawierać się w pojęciu πραξις. Terminy te, dokładnie określone przez Arystotelesa w *Etyce Nikomachejskiej*, nie mają się do siebie jak rodzaj do swego gatunku, lecz jak dwa różne gatunki tego samego rodzaju.

Być może nowe punkty oparcia do potrzebnej syntezy przyniosłoby zbadanie nauki, określonej przez samego Arystotelesa, jako nauka kierownicza, a mianowicie – polityki.

Problem relacji wiążących πραξις i ποιησις stał się aktualny niezależnie od swej wagi historycznej. Dla wielu ludzi nie zasady etyki, lecz spełnienie dzieła, bez względu na jego rzeczywistą wartość dla życia, stało się zasadą kierującą każdym działaniem. Ludzie ci nadają walor celów niezależnych rzeczom, które są tylko środkami i których sens jest tylko funkcją ich użycia o tyle, o ile stanowią dla człowieka źródło czynu. Tak na przykład, "tworzenie" było do niedawna słowem na porządku dziennym. Czy jednak człowiek nie pozostaje, w ostatecznym rachunku, punktem wyjścia i dojścia każdego działania? Nie od rzeczy będzie więc przypomnieć słowa mędrca ateńskiego (*Etyka Nikomachejska* 1139 a 33): Διαινεῖται δ' αὐτῆ οὐδὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἐνεκὰ τοῦ καὶ προκινεῖ αὐτὴ γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἀρχῆς ἐνεκὰ γὰρ τοῦ ποιεῖ πρὸς τὸ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τὸ καὶ τίνος) τὸ ποιητὸν, ἀλλὰ τὸ πρᾶκτον ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ' οὐδεὶς τούτου.

Fryburg (Szwajcaria).

Z francuskiego przełożyła Wanda Jadacka.

II. ROZUMOWANIE PRAKTYCZNE I PRAWDA PRAKTYCZNA U ARYSTOTELESA

Przegląd Filozoficzny t. 38/1935 z. 3 s. 196-207

W spuściznie literackiej Arystotelesa przytłaczającą większość stanowią, jeżeli użyjemy pleonastycznego wyrażenia, nauki teoretyczne. Stagiryta jednak zajmował się wszystkimi dziedzinami działalności rozumowej człowieka i dla pozostałych, pozateoretycznych umiejętności zakreślił wyraźne ramy, które z przyczyn nam bliżej niezmanyh zostały tylko częściowo wypełnione. Umiejętności te nazwał również naukami,⁵⁵ i może ta ludzka nazwa usunęła w cień istotne, poczynione przez niego rozróżnienia. Na pierwszy rzut oka widać, że wyraz επιστημη użyty tu został w sensie szerokim, odbiegającym od zasadniczych określeń nauki u Arystotelesa. Nauka bowiem ma dotyczyć dziedziny, w której panuje konieczność, i ma się odnosić do przedmiotów wiecznych i niezniszczalnych.⁵⁶ W miejscach wprawdzie, gdzie Stagiryta mówi o różnych naukach teoretycznych, występuje już jakieś szersze znaczenie terminu "nauka", gdyż przez włączenie do grupy teoretycznej nauk

⁵⁵ *Cf. Met.* 1025 b 21; 1026 a 22; 1064 a 10; 1046 b 3; *Top.* 145 a 15; *De coel.* 306 a 16 etc.

⁵⁶ *Et. Nic.* 1139 b 18-36; *cf. An. Post.* 71 a 1 sq. 1 b 9-23. Wyraz επιστημη u Arystotelesa posiada całą gamę znaczeń, które wymagałyby osobnego studium.

przyrodniczych dopuszcza Arystoteles na teren nauki dociekania nad zjawiskami, zachodzącymi tylko w większości wypadków w pewien określony sposób,⁶¹ gdzie więc zachodzenie praw koniecznych nie wyklucza pewnej samorzutności (to αυτοματων). Zostaje jednak wymagane pewnej stałości i ogólności. Tymczasem umiejętności, o których wyżej była mowa, *ex definitione* dotyczą dziedzin spraw, że tak powiemy, ewentualnych, gdzie rzeczy mogą mieć przebieg dowolny (τα ενδεχομενα αλλως εχειν).⁶² Są to dziedziny działania i tworzenia, dziedziny pewnych stanów przyszłych, zależnych od woli ludzkiej. Niewątpliwie, w dziedzinach tych grupuje człowiek i zjawiska konieczne i przypadkowe,⁶³ i takie, które ujmujemy statystycznie, ale w ostatecznym wyniku powiązanie tych kompleksów zależy od człowieka. Siłą rzeczy więc «nauki» praktyczne, czy wytwórcze, różnią się od teoretycznych nie tylko przedmiotem. Dociekanie prawdy, stosunek badawczy do rzeczywistości charakteryzując jedynie nauki teoretyczne. Treść pozostałych «nauk» jest inna, ich stosunek do rzeczywistości nie jest właściwie poznawczy. Przez zestawienie tych trzech różnych dziedzin pod nazwą "nauk" – poznanie (θεωρησις), funkcja nauk teoretycznych, zostało uszczegółowione w ramach ogólniejszej terminologii na równi z innymi przejawami ludzkiej aktywności (ενεργεια)⁶⁴ rozumowej, mianowicie z działaniem (które związane jest z używaniem) i z wytwórczością.⁶⁵ Zrozumiemy to lepiej, gdy uświadomimy sobie, że praktyka i pojętyka są na równi z naukami teoretycznymi pewnymi sprawnościami umysłowymi (ορετοι διανοητικοι).⁶⁶ Nastawienie (εξις) badawcze osiąga prawa konieczne; jest to επιστημη. Rozumowe nastawienie wytwórcze (εξις μετα λογον ποιητικη) jest utożsamione ze sztuką we właściwym znaczeniu (τεχνη). Wreszcie dziedzina działania należy do φρονησις w wąskim sensie tego wyrazu. Arystoteles, który nie tylko starannie rozróżnia funkcje i dyspozycje rozumowe, ale wyznacza odpowiadające im władze, dla jednej tylko części rozumu rezerwuje nazwę wiedzytwórczej (to επιστημονικον); drugą zaś – pod której władzą znajdują się obie pozostałe dziedziny – określa jako kalkulującą (to λογιστικον), względnie rozważającą (to βουλευτικον).⁶⁷ Pomimo że działanie i tworzenie zostały przez Arystotelesa ściśle rozgraniczone,⁶⁸ obejmują je dla ułatwienia rozważań jednym mianem dziedziny praktycznej.

Otóż w dziedzinie teoretycznej i praktycznej odgrywają rolę różne wartości. Nie są to jednak wartości nie dające się porównać. W dziedzinach tych panuje pewna odpowiedniość, będąca może przejawem harmonii, regulującej wszelką ludzką działalność. "Dobrem i złem w zakresie rozumu teoretycznego, a nie praktycznego, czy pojętycznego, jest prawda i fałsz." Czym na planie intelektualnym jest twierdzenie i przeczenie, tym na planie pożądanego jest dążenie i unikanie.⁶⁹

Niewątpliwie nie przypadkiem nazwał Arystoteles umiejętności pozateoretyczne naukami. Nie jest tu naszym zadaniem kreślenie interesującej historii terminu επιστημη i

⁶¹ Met. 1026 b 26 sq.

⁶² Et. Nic. Z 3; cf. 1140 a 1.

⁶³ Et. Nic. 1112 a 32 sq.

⁶⁴ O tak ogólnej roli tego terminu świadczą m.in. miejsca Et. Nic. 1094 a 16; 1178 b 8.

⁶⁵ Prócz cytowanego już miejsca Met. 1025 b 18 sq. por. Met. 1064 a 10 sq. i zwł. Et. Eud. 1178 b 8.

⁶⁶ O nich mówi cała książka Z Etyki Nikomachejskiej; por. np. roz. 3 i 4.

⁶⁷ Et. Nic. 1139 a 123; Et. Eud. 1226 a 26.

⁶⁸ Por. J. Sześciński, "Προβλεψις et ποιησις dans l'Éthique Nicomacheienne" w Charakteria Przyrodości, Warszawa 1934

[w tym tomie tekst poprzedzający; przyp. JJJ].

⁶⁹ Et. Nic. 1139 a 27 i 21.

obrazowanie jego wieloznaczności u Arystotelesa. Zaznaczyć tylko należy, że Stagiryta przyznaje umiejętnościom tym również rolę poznawczą. Badają i one stan rzeczy, ale nie w ich wieczystej istocie, ale w związku z chwilą obecną i sytuacją konkretną.⁷⁰ Inny jest w obu wypadkach cel tego badania, jak inny jest w ogóle cel nauki teoretycznej i pozostałych umiejętności. "Celem [nauki] teoretycznej bowiem jest prawda, praktycznej – dzieło."⁷¹ Tak samo mówi Stagiryta o umiejętności wytwórczej: "celem nauki wytwórczej jest dzieło".⁷²

Odrębność celów wyciska swe piętno na całym charakterze umiejętności praktycznych. "Niniejsza rozprawa – pisze Arystoteles w drugiej księdze *Etyki Nikomachejskiej*⁷³ – nie zostaje, jak inne, przedstawiona ze względów teoretycznych. Albowiem przeprowadzamy rozważania nie po to, by poznać istotę cnoty, lecz aby stać się dobrymi, gdyż inaczej nie byłoby żadnego pożytku z tej rozprawy.⁷⁴ Dalej omawia autor *Etyki* szczególny charakter treści swych rozważań i zastanawia się, jakie, zależnie od przedmiotu, można stawiać im wymagania co do ścisłości wywodu.

Zasadnicza różnica między naukami teoretycznymi a innymi umiejętnościami polega na różnej podstawie badania teoretycznego i działalności praktycznej.

Arystoteles zaznacza dobitnie tę różnicę. W kilkakrotnie już cytowanym miejscu *Metafizyki* (1025 b 18 sq.) uwiadamia się ona szczególnie przez zestawienie «nauk» praktycznych i wytwórczych z «fizyką». «Fizyk» (może dokładniej będzie powiedzieć "przyrodnik") bada przedmioty, mające źródło ruchu w nich samych. Natomiast kto się zajmuje sztukami bądź etyką, uczy się, jakie ruchy on sam ma powodować.⁷⁵ Rozum teoretyczny do powstawania ruchów nie przyczynia się.⁷⁶ W istocie część rozumna duszy⁷⁷ i to, co nazywa się intelektem, nie jest źródłem ruchu. Albowiem intelekt teoretyczny nie ujmując nic praktycznie; nie mówi, czego się ma unikać, a do czego dążyć (ruch zaś jest zawsze bądź przejawem unikania, bądź dążenia). Ale nawet kiedy bada coś z tej dziedziny, to jeszcze przez to nie każe uciekać przed czymś, czy dążyć do czegoś.⁷⁸ Nawet wobec intelektu, dyktującego ucieczkę, czy staranie się o coś, [człowiek] nie zostaje jeszcze wprawiony w [odpowiedni] ruch, lecz działa według żądź.⁷⁹ Wbrew wiedzy bowiem wiele istot idzie w ślad za wyobrażeniami.⁸⁰ Tym źródłem ruchu, o które chodzi, jest pożądanie.⁸¹ I dlatego działanie spowodować może jedynie inteligencja, sprzęgnięta z pożądaniem (νοῦς πρακτικὸς względnie] δαιμόνιον πρακτικόν).⁸² Wchodzi zaś tu w grę inteligencja, rozumująca odnośnie do celu i praktyczna. Od teoretycznej zaś różni się co do celu. I całe pożądanie odnosi się do celu. Czego bowiem jest pożądaniem, to jest początkiem inteligencji praktycznej. Ostateczny zaś, szczegółowy element jest początkiem działania.⁸³

⁷⁰ *Met.* a 1, 993 b 21: καὶ γὰρ οὐκ ἐν τῷ πᾶσι ἐστὶ σκοποῦσθαι, οὐκ ἐν τοῖσιν, ἀλλὰ πρὸς τὰ καὶ τὴν ἀναφορῶν ἐν πρακτικῷ.

⁷¹ Tamże 993 b 21.

⁷² *De celo* 306 a 16.

⁷³ 1103 b 26 sq.

⁷⁴ Por. komentarz do tego miejsca u W.D. Rossa (*Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924).

⁷⁵ *Et Nic.* 1139 a 36.

⁷⁶ [Chodzi o] το λῶσθησθαι. Wyraz ten użyty jest tu inaczej niż w *Etyce Nik.*, jeszcze w sensie platońskim, oznaczając w ogóle rozum, i to z uwzględnieniem jego funkcji teoretycznych.

⁷⁷ *De anima* 432 b 26 sq.

⁷⁸ [Ibid.]

⁷⁹ *Ibid.* 439 a 10

⁸⁰ *De mot. anim.* 701 a 35

⁸¹ *Et Nic.* 1139 a 27 i passim.

Właśnie sprzęg funkcji rozumowych z pożądaniami nadaje rozumowaniom praktycznym ich specjalny charakter. Inna sprawa, czy zestawione nam przez Arystotelesa dyscypliny praktyczne mają ten charakter, czy też są raczej naukami teoretycznymi o sprawach praktycznych. Pewne jest to, że Arystoteles zostawił nam, acz nieliczne, przykłady rozumowań praktycznych; za namipemka o ich cechach zamiennych, choć czyni to ubocznie i w ten sposób, jakby to była sprawa sama przez się zrozumiała.

Stagiryta wspomina kilkakrotnie o sylogizmach różnych dla różnych nauk: geometrycznych, medycznych, politycznych, czy retorycznych.⁶¹ Muszą się one różnić, rzecz prosta, treścią przesłanek, a jeśli chodzi o sylogizmy retoryczne – również stopniem ścisłości. Nas jednak będą interesowały miejsca, gdzie omówione są odrębności sylogizmów, dotyczących działania i tworzenia (συλλογισμοὶ τῶν πρακτικῶν, τῶν ποιητικῶν).⁶² Z góry przy tym należy zaznaczyć, że między tymi dwoma rodzajami sylogizmów nie ma zasadniczej różnicy. Dla uproszczenia oba rodzaje obejmujemy mianem sylogizmu praktycznego.

Sylogizm teoretyczny składa się ze zdań, pozostających do siebie w takim stosunku, że prawdziwość konkluzji zależy od prawdziwości przesłanek. Przy tym zrozumiałwszy i uznawszy przesłanki, niepodobna nie uznać konkluzji. Sylogizm praktyczny, podobnie jak teoretyczny, składa się ze zdania ogólnego i ze zdań szczegółowych. Zdanie ogólne dotyczy określenia celu, dobra, do którego się dąży; zdania szczegółowe określają możliwości realizacji. Zdania ogólne są różnej postaci, ale zawsze dadzą się sprowadzić do typu: "Tacy a tacy powinni (względnie) nie powinni) robić takie a takie rzeczy". Zdania szczegółowe stwierdzają po prostu, czy podmiot działający podpada pod określenie podmiotu w zdaniu ogólnym i czy dana konkretna sytuacja podpada pod określenie tego, co ma być uczynione. "... Jedna [przesłanka] jest sądem i zdaniem ogólnym, druga szczegółowym; pierwsza bowiem oznajmia, że należy, aby człowiek danej kategorii wykonywał danego rodzaju czynności, druga zaś stwierdza, że nadarzająca się w tej chwili czynność jest właśnie tego rodzaju, i że ja należę do ludzi tej kategorii."⁶³ Jak widać z tego tekstu, chodzi tu o sylogizm złożony, gdyż mniejsza przesłanka jest koniunkcją dwu zdań jednostkowych. Oczywiście konkluzja będzie też jednostkowa i osobista: "Ja muszę zrobić to a to". Ten charakter jednostkowy i osobisty konkluzji, wyrażone przez zaimek "ja", jest znamieny dla sylogizmów praktycznych. Forma pierwszej osoby powtarza się u Arystotelesa przy tych sylogizmach. Rozumowania praktyczne bowiem muszą mieć charakter osobisty; inaczej przestają być praktyczne. Osiągają one swój pełny charakter, gdy zostają sprowadzone do konkretności, do *hic et nunc*, a to zachodzi tylko przy sformułowaniu konkluzji w pierwszej osobie. Słowo "powinieneć" ma zupełnie inny sens niż słowo "on powinien". Przy pierwszej osobie uzyskuje ono charakter imperatywu, identyczny z praktycznością, która, jak zobaczymy niżej, polega u Arystotelesa na sprzęgu sądu z chceniem; na zrośnięciu się (συνεφυσιν) chcenia z przekonaniem o powinności. Inaczej będzie to praktyczny sąd przedstawiony, jaki mogą przeżywać aktorzy na scenie⁶⁴, ale taki sąd już nie jest praktyczny. A zatem sylogizm praktyczny będzie to taki [sylogizm], w którym konkluzja równa się postanowieniu.

⁶¹ *De anima* 433 a 14 sq.

⁶² *Sept. Et.* 179 a 32; *Met.* 1396 a 5.

⁶³ *De met.* an. 701 z; *Et. Nic.* 1144 a 31; 1146 b 35; 1147 a 27 sq.

⁶⁴ *De an.* 434 a 17-19.

⁶⁵ *Et. Nic.* 1147 a 23.

Óczywiście więc taki sylogizm nie może być wypowiedziany «o kimś». Jest to rozumowanie osobiste.

Podawane przez Arystotelesa przykłady sylogizmów praktycznych odpowiadają tylko częściowo przytoczonemu wyżej schematowi przesłanek. Uwzględniają raz jeden, raz drugi składnik mniejszej przesłanki. W wielu wypadkach bowiem drugi rozumie się sam przez się. Wszystkie zatem podane elementy uwydatnią się dopiero na dwóch przykładach. Pierwszy przykład: większa przesłanka – "Każdy człowiek powinien zażywać przechadźki"; mniejsza – "Ten a ten jest człowiekiem". Drugi przykład: większa przesłanka – "Należy kosztować wszystkiego, co słodkie"; mniejsza – "To oto jest słodkie". Konkluzją jest już samo działanie. Niepodobna, żeby ktoś uznawszy przesłanki, nie wykonał działania, które z nich wypływa, o ile nie doznaje jakiegóż przeszkody. Wypływa to stąd, że pożądanie, które jest źródłem działania, nie dołącza się na końcu rozumowania, lecz już jest z samym rozumowaniem praktycznym zespolone. Samo zdanie ogólne jednak działania wywołać nie może. Do zdziałania nadaje się to dopiero, co jest konkretne i szczegółowe.⁸⁷ Dlatego zdanie ogólne wymaga uzupełnienia przez sąd spostrzeżeniowy. Lecz już zdanie ogólne ma ściśły związek z pożądaniem. Ten związek jest istotny dla prawdy praktycznej.⁸⁸ O ile działanie ma być dobre, zdania, wchodzące w skład sylogizmu praktycznego, muszą być prawdziwe. To jednak nie wystarcza, prawdziwość obowiązuje bowiem w każdej poprawnej czynności rozumowej. Prawda musi w tym wypadku być praktyczna, to znaczy, że musi być połączona z odpowiednim, należytych pożądaniem (οπεξίς οπόη). Co rozum stanowi, do tego samego musi zmierzać pożądanie.

Rodzi się pewna wątpliwość, czy określenie οπόη przy pożądaniu nie jest pleonastyczne. Czyż jest możliwe w działaniu połączenie niewłaściwego pożądania z uznaniem prawdziwości zdania, określającego cel (o ten sprzęg, zdaje się, chodzi przede wszystkim)? Sam Arystoteles zaprzecza takiej ewentualności. Omawia szczegółowo⁸⁹ te pozornie paradoksalne wypadki, gdy ludzie, omotani żądzami, działają wbrew wyznawanym przez się zasadom. Tłumaczy te zjawiska głównie tak, że wiedza, którą ludzie w tych sprawach «mają», jest w danym momencie nicuświadożona. Inne wyjaśnienie jest raczej sofistyczne. Powiada Stagiryta, że np. ludzie niepowściągliwi postępują wbrew przesłankom szczegółowym, co nie jest kamieniem obraży dla wiedzy, bo ta musi mieć charakter ogólny.

Stwierdzenie więc, że prawdziwemu rozumowaniu praktycznemu musi towarzyszyć οπεξίς οπόη, wygląda na pleonazm. Pożądanie, sprzęgnięte z takim rozumowaniem, jest zawsze dobre. Pleonazmu nie będzie, jeżeli οπεξίς οπόη rozumieć jako dobrą intencję. Ta bowiem może iść w parze z fałszywym rozumowaniem, jak zła intencja może się łączyć z poprawnym rozumowaniem. Dla oznaczenia intencji jednak używa Arystoteles raczej słowa ηποαπεξίς w jednym z jego sensów.

Inna rzecz, że jakość pożądania wpływa na prawdziwość zdań, określających cel postępowania. Gdy człowiek jest wartościowy moralnie (a to stanowi o jakości poszczególnych dążeń), to i jego rozum praktyczny prawdziwie ujmuje cele działania; gdy jest zły – fałszywie.⁹⁰ W ten sposób rozkosz i przykrość także wpływają na podstawy rozumowań

⁸⁷ *Et. Nic.* 1143 a 32; 1147 a 3.

⁸⁸ *Et. Nic.* 1139 a 26.

⁸⁹ *Et. Nic.* H, roz. 5.

⁹⁰ *Et. Nic.* 1113 a 25 sq.

praktycznych.⁵¹ Prawda praktyczna -nie- polega jednak na zgodności z pożądaniami. Arystoteles jest daleki od takiego relatywizmu. Dana rzecz obiektywnie jest dobrem, jest celem i jest zasadniczo przedmiotem woli ludzkiej, ale jedynie ludzie o dobrym *εὖ*oc niezawodnie w ten cel ustrajają. ⁵²Albowiem sylogizmy, dotyczące działań, mają daną podstawę, bo danego rodzaju rzecz jest *celem* i dobrem najwyższym (dla przykładu może być cokolwiek), i to dobro nie okaże się jasno nikomu, kto nie jest dobrym człowiekiem. Albowiem zły charakter przewraca pojęcia i powoduje mylne mniemania co do podstaw działań.⁵³ Z tego rodzaju zastrzeżeniami mógł Arystoteles w swych uwagach o dobru absolutnym i pozornym wygłosić twierdzenie, że człowiek dobry jest miarą i kryterium dobra.⁵⁴ Do zdobycia i istotnego «posiadania» sądów wartościujących, będących podstawą rozumowań praktycznych, potrzebne są więc elementy pozaintelektualne. By dana prawda z tej dziedziny była skuteczna, nie wystarczy ją znać: trzeba się z nią zrosnąć. A na to potrzeba czasu.⁵⁵ Ponieważ od sądów, określających cele, zależą też i postanowienia, analogiczne warunki są stawiane słuszności *ῥησόντες*.⁵⁶ Moment pożądania i dyspozycji moralnej towarzyszy więc aktowi intelektualnemu w początku i końcu rozumowania praktycznego.

W miejscach, dotyczących rozumowań praktycznych, Arystoteles nie omawia sposobów określania obiektywnej prawdy praktycznej. Nie podaje, jak sprawdzić zgodność z rzeczywistością zdań typu: "Dobrem jest to a to" lub: "Trzeba postępować tak a tak". Poza tym zagadnienie to dotyczy wartościowania czynów (które się zresztą nie ogranicza do oceny moralnej). O charakterze praktycznym rozumowań decyduje wszakże samo połączenie określenia celu z pożądaniami bez względu na jego wartość i, w związku z tym, na wartość samego celu działania.

Pomimo że Arystoteles stwierdza wyraźnie, że źródłem działania we właściwym sensie tego wyrazu jest rozum praktyczny i pożądanie, to jednak w istocie rzeczy pożądanie jest tu najważniejszą sprężyną.⁵⁷ Nawet określenie celu jest to sposób, w jaki opętać znajduje swój wyraz na planie intelektualnym. Jest ono potrzebne wraz z rozumowaniem do całego zespołu ruchów, składających się na działanie, które jest celowym i świadomym poruszaniem się stworzeń. Jednak słowa *ῥησόντες* używa Arystoteles również w sensie szerszym, obejmującym także nieświadome poruszanie się celowe zwierząt.⁵⁸ Do takiego działania wystarcza samo pożądanie, wprowadzające członki w ruch w momencie odpowiedniego doznania zmysłowego (spostreżenia – *αἰσθησις*). Schemat: pożądanie–spostreżenie–ruch nie jest właściwy wyłącznie zwierzętom nierozumnym.⁵⁹ Człowiek czasem też jemu podlega,

⁵¹ *Et. Nic.* 1140 b 17 sq.

⁵² *Id.* 1144 a 31 sq.

⁵³ *Id.* 1113 a 32 sq.

⁵⁴ *Id.* 1147 a 22 sq.

⁵⁵ *Id.* 1139 a 33; 1144 a 19; 1145 a 4 sq.

⁵⁶ *De anima* 433 a 21.

⁵⁷ Rozważania, które następują, są parafrazą rozdziału 7 *De animalium motibus*.

⁵⁸ Arystoteles przez takie analogie stara się nie tylko awydatnić biologiczną jedność świata zwierzęcego. Chce sprawny ruch zwierząt objąć prawami ogólnej przyczynowości. Jest mniemane, że w tym samym miejscu przeprowadza analogię między skretami, trybami i kołami, czepkami drewnianymi i żelaznymi maszyn automatycznych – a mięśniami i kośćmi zwierząt. Jak małe ruchy mechanika wywołują wielkie ruchy maszyny, tak wyobrażenia rzeczy ziemnych czy strasznych, działając jak same te rzeczy, wywołują skurcze i rozkurcze serca, które jest źródłem już wielkich ruchów

działając szybko i bez zastanowienia. W ogóle im mniej ogniw pośredniczących w rozumowaniu, tym szybsze działanie. Dokładnym odpowiednikiem podanego schematu, lecz już na planie świadomości, jest schemat taki: sąd ogólny celowościowy – sąd spostrzegawczy – działanie. Zamiast spostrzeżenia może być zresztą wyobrażenie (to również u zwierząt) lub intuicja rozumowa (*νοησις*). Najczęściej jednak w procesach świadomych przebieg ten komplikuje się. Spośród wielu wyobrażeń wybieramy jedno. Posiadamy w tym wyborze jakąś miarę, gdyż wybieramy to wyobrażenie, które nam daje najwięcej. W schemacie rozszerzonym mamy więc do czynienia z nowym elementem: wyobrażeniem rozważającym (*φαντασια βουλευτική*).⁹⁹ Wszelako mimo tego rozszerzenia, o ile cały proces ma być uświadomiony, odczuwamy w tym schemacie brak jednego co najmniej ogniw, mianowicie momentu postanowienia. Cały ustęp, gdzie Stagiryta mówi o ruchu istot rozumnych, robi wrażenie skrótowej i chaotycznej notatki. Schemat, zobrazowany na przykładzie: "Muszę zrobić sobie wygodę; wygodą tą jest dom – robię natychmiast dom" – wygląda nienaturalnie. Drugi przykład, w którym zaznacza się już stadium, o które nam chodzi, przedstawia się nieco jaśniej: "Potrzebuję okrycia; okryciem tym jest płaszcz – muszę zrobić płaszcz". Ten właśnie w n i o s e k, że należy sporządzić płaszcz, jest już działaniem.¹⁰⁰ Moment postanowienia jest tu jakby utożsamiony z działaniem. Dalej ciągnie Arystoteles: "I rozpoczyna działanie od początku; "Jeżeli ma być sporządzony płaszcz, potrzeba najpierw rzeczy *a*; jeżeli zaś trzeba rzeczy *a*, to znowu trzeba *b*"; i natychmiast robi *b*". Otóż jest jasne, że obmyślenie środków pomocniczych zachodzi p r z e d samym działaniem. Na nim polega rozważenie czynu (*βουλευσις*). Początkiem zaś działania jest postanowienie (*προσπεσις*), które jest zamknięciem rozumowania.¹⁰¹ Jest to pożądanie na mocy rozważenie (*ορεξις βουλευτική*). Rozważanie (deliberacja) jest właściwym rozumowaniem praktycznym.¹⁰² Nie jest nim ujęcie intelektualne celu. Przed rozważeniem cel musi być dany. Nie należą tu również sądy spostrzeżeniowe, np. że dana rzecz jest chlebem, że chleb jest dobrze upieczony; to należy do rozeznania zmysłowego. Rozważanie dotyczy dobierania środków do celu. Przechodzi od rzeczy ogólnych do bardziej szczegółowych, bada przez kogo, kiedy i jak należy dany środek zastosować itd. Zatrzymuje się wreszcie tam, gdzie środki znajdują się w bezpośrednim zasięgu osoby działającej. Na tym kończy się analiza; zaczyna się część ruchowa zadania praktycznego – samo działanie. Przebiega ono w odwrotnym porządku, niż analiza kalkulacyjna czynu: ostatnie stadium w rozumowaniu jest pierwszym w realizacji, potem następuje drugie itd. aż do osiągnięcia celu. Arystoteles, porównuje ten podwójny proces do rozwiązywania zadania konstrukcyjnego w geometrii. Stagiryta lubi porównania z różnych dziedzin, wykazujące wspólne elementy konstrukcyjne w rozmaitych gałęziach działalności ludzkiej.

ciała. Nic w tym dziwnego, powiada Stagiryta, bo przecież małe ruchy na kole sterowym wywołują wielkie zmiany w porcie. Innym razem, mówiąc o narzędziach poruszających, rzuca zasadę konstrukcyjną zawiasy, widoczną w stawach człoków (*De an.* 433 b 2 sg).

⁹⁹ *De an.* Γ roz. 11. Walka związana z wyobrażeniami pożądanie się musi podążać walce odpowiednich miarom. Jest tu podobnie jak w grze w piłkę: zwycięża silniejsze pożądanie (hamże).

¹⁰⁰ Co do *προσπεσις* por. *Et. Nic.* 1113 a 4 sg., 1139 a 31, b 4 st. Termin ten występuje najczęściej w *Etyc.* omawiając decyzje w działaniach o charakterze moralnym. Być może, że Stagiryta celowo unika go w miejscach, gdzie podaje przykłady z dziedziny wytwórczej.

¹⁰¹ Rozważanie omawia Arystoteles w roz. 5 ks. Γ *Et. Nic.*

Rozważania będą się różnić w zależności od dziedziny, do której należą. Inne będą w sztuce leczniczej, inne w gimnastyce, inne w sterownictwie, inne w ekonomii. Rozważania tego będzie tym mniej, im bardziej jakaś sztuka jest określona i dokładna, im mniej zostawia pola na wypadki nieprzewidziane, zależne wyłącznie od konkretnej sytuacji. Rozważanie bowiem (deliberacja) dotyczy wyłącznie spraw ewentualnych (τι εὐδαιμονεῖν), których wynik wyłącznie od nas zależy.

Nazwą rozumowania praktycznego objęliśmy rozumowania, dotyczące zarówno działania, jak tworzenia. Działanie wprowadzić samo dla siebie jest celem; tworzenie poza czynnością ma wytwór jako właściwy jej cel. Jedno i drugie jednak wymaga postępowania celowego; jedno i drugie dobierać musi środki do celów, z tą różnicą, że tworzenie ograniczone jest w każdym wypadku jednym konkretnym celem, działanie natomiast odnosi się do całości życia i nawiązuje do celów ostatecznych. Różnica więc wychodzi poza ramy rozumowania praktycznego i rozważania (deliberacji). "Albowiem ani lekarz nie rozważa, c z y będzie leczył, ani mówca, c z y będzie przekonywał, ani polityk, c z y będzie starał się o dobry ustrój państwa, ani z pozostałych zawodów nikt nie rozstrzyga sprawy celów. Ale zakładając cel, rozpatrują sposoby i środki."¹⁰² Zdaje sobie wszakże Arystoteles sprawę z tego, że na to, aby realizować poszczególne umiejętności, aby uruchomić cały system rozważań, a w ich wyniku zespół czynności, trzeba innego poza sztuką, wspólnego wszystkim działaniom czynnika. "Widzimy – powiada Stagiryta w swej *Psychologii* – że ktoś posiadający sztukę lekarską przez to samo jeszcze nie leczy, ponieważ jest jakiś inny czynnik, który włada czynnością według zasad wiedzy, lecz nie wiedza sama."

Wyłączyliśmy z rozumowania praktycznego formułowanie najogólniejszych zdań dotyczących celu, zdań o charakterze moralnym. Z drugiej strony, wysunęliśmy poza ich nawias sądy spostrzeżeniowe. Jednakże zadania praktyczne nie zawsze zaczynają się od tych najogólniejszych zdań. Nieraz pierwszą przesłanką bywa po prostu zdanie, że rzeczy danego typu są pożyteczne. Z drugiej strony nie zawsze środki znajduje się na podstawie sądów spostrzeżeniowych. Częściej nawet odkrywamy je drogą pewnej intuicji intelektualnej (νοεσις). Otóż obie te funkcje – poddawanie ogólnych sądów praktycznych i stwierdzanie, że np. to a to będzie konkretnym rozwiązaniem danego zadania praktycznego – należy do praktycznej inteligencji intuicyjnej (νοῦς πρακτικός). Na podstawie doświadczenia, nagromadzenia faktów, gdzie dana rzecz okazała się pożyteczna, ujmuje ona drogą indukcji praktycznej sąd ogólny o pożyteczności rzeczy danego typu. W ten sposób intuicja praktyczna działa na początku i na końcu rozumowania, dając początek akcji w postaci inteligencji pożądawczej (νοῦς ορεκτικός), czyli postanowienie (προαίρεσις). Tak chyba należy interpretować dość ciemne miejsce *Etyki Nikomachejskiej*,¹⁰⁴ które trzeba ujmować w świetle koncepcji, jakie Arystoteles ma o νοῦς w ogóle i jego roli w związku z indukcją teoretyczną.

Uwagi Arystotelesa, dotyczące rozumowań praktycznych, nieraz bardzo trafne i ciekawe, jednak dosyć skąpe i fragmentaryczne, rozrzucone w kilku miejscach jego dzieł, dają się streścić jak następuje. Działanie, pojęte jako celowe poruszanie się stworzeń, ma swe źródło w pożądaniu. Pożądanie (ορεξις), znajdując swój przedmiot drogą spostrzeżenia lub na skutek wyobrażenia (φαντασία), powoduje ruch. Świadome działanie człowieka

¹⁰² *Et. Nic.* 1112 b 12 sq.

¹⁰³ *De an.* 423 a 4-6.

¹⁰⁴ 1143 a 36 – b 11.

jest konkluzją sylogizmu praktycznego, w którym większa przesłanka określa cel, a mniejsza – środki doń, odwołując się do spostrzeżenia, wyobrażenia czy intuicji umysłowej (νοησις). W sytuacjach bardziej złożonych – pomiędzy określeniem celu a działaniem rozwija się rozważanie (βουλευσις), polegające na doborze środków do celu drogą poszczególnych stadiów. W momencie ujęcia środków, będących w zasięgu osoby działającej, następuje postanowienie (προαιρεσις), będące źródłem systemu ruchów, rozwijających się w porządku odwrotnym do analizy rozważania. Rozważanie należy do poszczególnych sztuk. Określenie najwyższych celów działania zależy od charakteru moralnego osób działających (ηθος). Rozumowania praktyczne odnoszą się do celu (λογος ο ενεχο τινος) i są związane z pożądaniem. Należyte, dobre pożądanie (ορεξις ορθη), harmonizujące z prawdziwością sądów praktycznych, składa się na prawdę praktyczną (ωληθησια πρακτικη) rozumowań, będącą warunkiem dobrego postępowania. Formowanie sądów praktycznych i przeprowadzanie praktycznych rozumowań jest funkcją inteligencji praktycznej (νοος πρακτικος) czy rozumu praktycznego (διανοια πρακτικη).

W związku z tematem nasuwają się pewne refleksje. Warunkiem praktyczności ma być zespolenie z pożądaniem. Z drugiej strony, rozważania praktyczne dotyczą poszczególnych konkretnych wypadków. Cała zresztą dziedzina praktyczna składa się z ενδεχομενων; ze spraw, które mogą mieć różny wynik. Oba warunki nie dają się zastosować do żadnych nauk, pojętych jako zespół zdań, mających obiektywną i ogólną wartość, dających się przekazywać komukolwiek ustnie bądź piśmiennie. Są to raczej warunki, którym odpowiedzieć mogą tylko dyspozycje psychiczne, pewne nastawienia wrodzone czy nabyte.

Ale jednak jeżeli obiektywne określenie najwyższych celów działania jest możliwe (a tak zdaje się Arystoteles sądzić), jeżeli da się z drugiej strony ustalić dla poszczególnych sztuk pewne ogólne wskazania, dotyczące doboru środków do celów, to już są to elementy, dające się ująć w ramy nauk. Sprawy praktyczne, mimo że są ενδεχομενων, mają pewną regularność przejawów. Dowodzą tego choćby refleksje Stagiryty, które były tematem naszych rozważań. I zresztą Arystoteles wyzyskał obie wskazane możliwości, czy to w *Etyce* (dotyczącej celów), czy w *Poetyce* (dobór środków w pewnej dziedzinie). Tylko ... są to właściwie nauki teoretyczne na praktyczny temat. Ich istotna praktyczność w sensie wyżej wskazanym jest tylko potencjalna: staną się praktyczne, padając na odpowiedni grunt u czytelników. Rozumiał to, zdaje się, Arystoteles, mówiąc, że inteligencja praktyczna jest wrodzona i powiększa się z latami.¹⁵⁵ Z sędziami praktycznymi, by stały się naszą własnością, trzeba się zrosnąć. Mądrość praktyczną zdobywa się z wiekiem. I nawet swej *Etyki* nie uważał nauczyciel Aleksandra za odpowiednią dla młodzieży.¹⁵⁶

¹⁵⁵ *Et. Nic.* 1143 b 7 sq.

¹⁵⁶ *Et Nic.* A roz. 1.

POGLĄDY ETYCZNE STEFANA ŻEROMSKIEGO

*Podobnie jak Lisnuta Kratochwil – Alicja Szabekowa nie ukończyła swej pracy magisterskiej, a zamiast, co należało przygotować, opublikować w *Formata*. Poniżej umieszczamy więc jako literackie do jej zniszczonej rozprawy – arcytekst realizatu "Gnosis" z *Popiołów Stefana Żeromskiego*.¹*

Jacek J. Juchacz

Skierujmy dusze ku wzniosłości! Pomyślmy tylko, zamurzmy wszystkie umysł w ten potężny widok, gdy Fortunatus, kapłan manichejski, po dysputie ze świętym Augustynem odchodzi z Hipponu.² Znowu na puszczy! Wczoraj czytaliśmy dysputę. Całe zdania świętego stoją mi w pamięci, jakby promieniami ognistymi wysmalone. Te proste słowa: *versatur ibi quaestio – unde sit malum?* ... To nie dwaj ludzie mocują się w słowie, nie dwaj kapłani, nie wyobrażacie dwu kultów, lecz zaiste dwa olbrzymie symbole, dwa żywioły. *Unde sit malum?* ... Święty biskup, który tak słusznie nosi miano *divus*, czyli Mąż z Boga ... mądry i myśli przezroczyściej jako krynica w górach, twierdzi, że zło urodziło się w człowieku z jego wolnej woli. Człowiek sam jest winowajcą. On jest grzesznikiem przed wiekuistym Panem. A tamten przychodzień z pustyni, gdzie ze swej pieczary w ciągu wielu lat wpatrywał się w niebiosa, gdzie przez szereg dni i nocy w samotności rozważał, ośmiela się głosić, że natura złego współwieczna jest Bogu. Rzuca przed rodem ludzkim ten olbrzymi cios, to brzemie myśli, tak ciężki, że, zda mi się, ziemia pod nim zdrząć musiała. Ale następnego dnia, po dwu stoczonych dysputach publicznych, Fortunatus wyznaje, że nie znalazł dostatecznych odpowiedzi na kwestie zadane mu przez biskupa. Wyznaje, że jest zwalczony w słowie. Zarazem wszakże zaznacza, że nie jest przekonany w duchu i do katolików się nie przyłącza. Dziś już owego miasta *Hippo regius*, gdzie numidyjscy królowie władali – wcale nie ma. Kamienne domki, zamki, termy, świątynie, place – zasypał piasek. Przekreślona jest potęga miecza i zmazana. Został przecież każdy dreszcz dwu duchów spierających się o poznanie wieczności, i nas tak samo jak ich przenika. Ci, którzy odtrącili wszystko, aż do napoju i jadła – żyją wiecznie.

Oto w zwatpieniu stokrotnym, tysiącokrotnie rozbity i niepewny bardziej, niż do miasta przyszedł, Fortunatus oddala się na pustynię, by znowu w samotności żgać, podniecać i wyostrzać myśl swoją, palić ją srogimi żagwiami głodu, biczować i udrczeń ciała. Zacznie tam na nowo zgłębiać, ważyć i przenikać duchem widziadła staroperskie Azji ... Spójrzmy, jak samotnego, niby gęste obłoki, otaczają Angramajniu i Ahuramazda³ – *in exordio duae substantiae a ses divisae* ... Jakże się nie ulitować nad nim, gdy w ciemnej nocy spogląda na ziemię głębokością mroku okrytą, i żrenicą wlepioną w niebiosa usiłuje zobaczyć cień

¹ Przedruk z: Stefan Żeromski, *Popioły*, Tom 1-3 (1904), Warszawa 1986 Bellona, s. 358-363 [przyp. III].

² Chodzi o dysputę, która odbyła się w 392 roku w Hipponie, między Augustynem Aureliuszem, kapłanem tamtejszej świątyni, a Fortunatem, kapłanem manichejskim [przyp. III].

³ Mowa o dwóch głównych bóstwach perskich – Arymanie i Ormuzdzie [przyp. III].

przedbytu, pierwsze ciała ogniste, światy rozproszone, słyszeć huk wichrów straszliwych pędzących światy i głos jedynego wudza ich, jak mu kazano wierzyć. Jaskinię jego otacza ślad lwa i hieny, przelatuje nad nią cień orła i sępa, głowę okrąża myśl o krokodylu i skorpionie, którzy się pasą mordem słabych a żywią śmiercią niewinnych. Przelatują nad nim samum i kamsin,¹ dzicy, bez rozumu, zabójcy wszystkiego, co żywie. We dnie pali go słońce aż do śmierci, a w nocy udrećca zimno, na którym czał się choroba. Mdła mucha roznosi śmierć wysaną ze zwierzęcego trupa i zaszczepia ją w ciało dzieciątka, które już mówić i myśleć zaczęło, którego oczy stawały się cudniejsze niż złote wino, a zęby bielsze niż mleko. Któż jej nakazał taki uczynek?

Patrzmy, jak oczy Pustelnika, wyschłe i spalone, wznoszą się do niebios szukając tego, który jest *Propater* czyli *Bythos*, co znaczy Głębia, które jest *Arretos*, co znaczy Nie-wypowiedziany ... Za plecami swymi ma plemię ludzkie. Widzi całe jego dzieje i wszystek żywot. Wiekulisty tryumf liktora i wiekuliście zdeptany duch. Widzi, że wszystko, co jest, jest materią swaru, przyczyną bitwy, że zaiste wojna bez końca, *Polemos Propater*, jest losem człowieka, a ginie w niej słabszy i lepszy. W sobie samym ma żywioły nieznanne, gdzie rozkosz splata się z boleścią, gdzie mądra myśl wyrasta wolno i wśród większego mozolu niż palma w szczerzej puszczy, a jeden wybuch namiętności do cna łamie i niweczy przez setkę nocy i dni trudu wypielegnowaną ...

Gdzież wzrok obróci? W dziecińne lata ... Tam, dokąd chodzi najchętniej ludzka niedola, żeby się wśród lez uciszyć? Ale przenikające i badawcze wejrzenie mądrości ujrzy tam jeno bytowanie cielesne, pełne dziedzictwa złości, wyniesionej z żył ojca i z łona matki. Spojrzy w idącą bezlitośnie starość i z przerażeniem zobaczy złe najstraszniejsze: choroby ciała, jak z bezrozumną głupotą – młotem z żelaza rozbijają przemądrze zbudowane kości i doskonale tkanki. Ujrzy ruinę ducha równego Bogu, który wśród nędzy i rozpaczny upada, drży i skamle ... Któż uczynił to wszystko złe? Któż je wysnuł ze swego łona? Skąd się porzęło trzęsienie ziemi i burza na szlakach morskich? Azaliż człowiek stworzył jadowitą żmję i podłą hienę? Azaliż on wymyślił śmierć?

Skierujmy dusze nasze ku wzniosłości! Idźmy za wrokiem Fortunata ... Oto wpatruje się ze swej pieczary w najwyższą potęgę ziemi, w najzawilszą sprawę świata, w sprawę odrodzenia rodu ludzkiego. Widzi na brzegu morskich zalewisk pelikana, który błąka się nad falami i znosi dzieciom swym strawę. Jest on jakoby znak hieroglificzny wszego żywota, napisany w chwili poczęcia ziemi między morzem a lądem suchym. Mówią dawne legendy, że pelikan krwią żył swoich wskrzesza zabite dzieci, że rozdziera dziobem pierś swoją ... Stamtąd wychodząc, Fortunatus przejrzał wszystko, przemyślał wszystko. Widział w dumaniu szczęśliwego ojca, któremu los dał kości twarde, a w nich niepożyty szpik. Widział go, jak się doczekał siwizny syna, jak w nim po wtóre przeżył dojrzały żywot, zamknął w pamięci ogrom zdarzeń, od dziejów pierwszej miłości aż do dziejów ostatniego złudzenia. Z nich wysnuł niewzruszoną mądrość męską. Widział go, gdy się doczekał wnuka, i w jego szczerbocie trzeci raz usłyszał gwarę swego niemowlęctwa.

Widział go wreszcie zaszłego w lata, w głęboką, "dobrą", jak mówi Pismo, starość, kiedy z wolna, a ciętnie i z pościecia, stawał się jakoby rolą niską i płaską, gruntem spokojnym i niemym, próchnicą, gliną i piachem bez imienia, w który wrastają korzeniami rozłożyste, szumiące drzewa. Z niego idzie w gruby świat, w tegie konary i w obłe gibkie gałę-

¹ Samum i kamsin – to miejscowe nazwy silnych wiatrów w okolicach Morza Czerwonego [przyp. JJJ].

zie, w lotne, poświęcone za każdym wietrzykiem różgi i wtki – sok żywota ... Widział go, gdy w głuchej tajemnicy przed resztą ludzi kłonił do snu wiecznego i chętnie marzył o wypoczynku w śmierci, nad którym unaszać się będzie gwar i szczebiot pokoleń. Widział tę jego chwilę, kiedy zmęczony długością a niskością zabiegów i zdobyczy żywota zapragnął odpocząć i usnąć tego. Położyć, jako Jakub patriarcha, spracowane i osłabłe nogi na łożu i nie wstawać już, lecz na wieki umrzeć.

Katodos Persefony! ... Ale wnet wspominał mu się inny ... Tamten, dojrzałych lat, któremu grozi rozstanie z synkiem małymkim.³ Patrzy nieszczęsny ojciec na białe kudełki swego jedynaka, na okrągłe rączki i nogi, na małe barki, które będą musiały dźwigać wszystką niedolę życia, wszystkie jego męczarnie, zbrodnie, krzywdy, widziane i przeżyte w ciągu ubiegłych lat. Wdycha oddech bezwanny, przenika wzrokiem krynice oczu, pięknnością równe gwiazdom świecącym po nocach. Przytula do ust jasne czołeczko, w którym przeglądają się myśli młodociane na obraz białego oblioku, kiedy stoi nad tonią jeziora w górach – do kości piersiowych przyciska główkę, jakby ją pragnął wgniść, wprowadzić na powrót we wnętrzości żył swoich, wtulić całego w serce rozszarpane od bóleści i z nim razem ujść w zaświaty, na pagórki wieczności. Widzi z pieczary swej *Fortunatus* nieszczęśliwego, kiedy dojrzał już śmierć idącą ku wezglowiu i bawi się po raz ostatni rączkami dzieciны swojej, zlewa nań błogosławieństwo, jak mówi Pismo, piersi i żywota, a ona krekorze i gędzioli wesoło jak ptaszek w wiosenne rano, pyta się o nędzne rzeczy bieżącej godziny, nie a nie nie wiedząc, jaka to ręka nad nią się wznosi. Nie mógł doczekać piątej rocznicy urodzin swego jedynaka, jak ów Hektor, który w szyszaku bojowym, syna drogiego całując i pieszcząc rękoma, mówił modlitwę do Zeusa i bogów: "Niech o nim kiedyś powiedzą: O wiele był lepszym od ojca".

Któż stworzył dzieje tamtego żywota? Azali ta sama ręka tworzy dobro i zło? Czemu tak bez rachuby skrzywdzony jest umierający na korzyść szczęśliwego Jakuba? Jakaż to nagroda niebios okupi boleść opuszczenia bezsilnego dziecka, stracenia go z oczu, wydarcia z ramion? Cóż jest gorszego pod słońcem nad ową przepaść cierpienia ojcostwa? Puścić samotne chłopiátko w świat owładnięty przez krokodyle i skorpiony, na ląd, w który uderza niespodzianie trzęsienie ziemi, na morze, które gonitwa wszechwirów zamienia na bezrozumnego kata ... Myśleć konając, że pójdzie samo jedno pomiędzy zbiry ludzkie, że je bezbronne otoczą przemądrze, chytrze ukryte, niezbadane choroby – trąd i syfilis, ospa i tyfus, że stokród gorsze od chorób łajdactwa, co się już formą żywota stały, rozuzdane chuci i brudy ... Myśleć, że czystymi oczyma, w których zamknięty jest firmament niewinności, będzie widziało ową walkę zbójców ze zbójcami, że z czasem stanie się samo jedną więcej sztuką jakiejś gromady ...

Oto powiedział w duchu swym *Fortunatus*, że złem jest ojcostwo i rodzenie. Zaprzysiągł przed swoją duszą, że nie chce mieć syna, że zamordowałby zrodzonego wśród grzechów. Sam wyniesie ducha swego w pustyni ponad ludzkie, jedyne urobi na obraz *Ahuramazdy*, i wówczas wyda wojnę ciemnościom. Wywiedzie duch swój z bagna grzechów ludzkich, wydzwignie z błot *Arymana* i stanie ponad światem jako wiekiasta pochodnia.

³ W przejmającym opisie nieszczęśliwego ojcostwa widoczne są reminiscencje przeżyć autora, związanych ze śmiercią pierwszego syna, Stefana (przyp. JJJ).

ZE STUDIÓW NAD RACJONALIZMEM XVII WIEKU

I. KARTEZJUSZ I MALEBRANCHE

Przebieg Filozoficzny r. 40/1937 z. 2 s. 172-185

Malebranche, w filozofii duchowy uczeń Kartezjusza, podstawy swej filozofii przejął od niego w znacznej, jeżeli nie przeważającej części, a jednak różni się odeń w szeregu punktów i to dość ważnych. Różni się mianowicie tam, gdzie Descartes nie dosyć rozwinął swoją teorię i gdzie następcy jego musieli czynić to na własną rękę; ale także niekiedy i tam, gdzie Kartezjusz jasno i dobitnie swój pogląd sformułował.

Tak musiało być z dwu powodów. Po pierwsze, ponieważ Malebranche był myślicielem samodzielnym, który w praktyce i teorii głosił zasadę, idąc tu zresztą za literą i duchem Kartezjusza, że w filozofii nie należy wierzyć ślepo nikomu, lecz każdą zasadę należy sprawdzić, zgadzając się jedynie z tym, co jest oczywiste. Toteż jego naczelne prawo metodologiczne, prawo mające gwarantować bezbłądność w rozumowaniu, brzmi: "On ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puissent le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison".¹ Jest to innymi słowy wypowiedziana zasada Kartezjuszowskiego sceptycyzmu metodologicznego: "Je pensais qu'il fallait ... que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute".² Jeżeli bowiem chodzi o metodę poszukiwania prawdy, to obaj myśliciele różnią się co najwyżej w szczegółach. Umieszczone w drugiej części szóstej książki Malebranche'owskiej *Recherche* zasady i prawidła szukania prawdy odpowiadają dokładnie przepisom Kartezjusza, wypowiedzianym przez niego w II części *Discours* i *Règles*.³

Drugą przyczyną odrębności Malebranche'a było, że nie był uczniem jedynie Kartezjusza, ale i Augustyna. Postanowił on poprawić Kartezjusza przy pomocy nauki tego Ojca Kościoła i w ten sposób stworzyć filozofię naprawdę chrześcijańską zamiast scholastyki na wpeł, wedle niego, pogańskiej, bo opierającej się na Arystotelesie, którego w w. VI "Eclaircissement" nazywa "ce misérable et pitoyable philosophe".⁴

Kolejno zestawimy: (1) punkta dla obu myśliciele wspólne i (2) te, w których się różnili.

¹ Malebranche, *Recherche de la vérité*, wyd. Bouillier, t. I, s. 32.

² Descartes, *Discours de la méthode (Œuvres choisies)*, wyd. Garnier, 1930, t. B, s. 28.

³ Bouillier, "Introduction" do wydania *Recherche*, s. XLVIII.

⁴ Wedle Stielera Malebranche, czytając Kartezjuszowskie *Traité de l'homme* ujrzał nagle możliwość syntezy poglądów tego filozofa z poglądami Augustyna, i to było owym "coup de grâce philosophique"; Stieler, *Nicolaus Malebranche*, 1925, s. 21; cf. poza tym Bouillier, "Introduction", s. III, i *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, s. 20; Malebranche, "Préface" do *Recherche*, t. I, s. 1.

Wspólną była nie tylko metoda, o której było już wspomniane, ale poniekąd i sama doktryna. Obaj mianowicie głoszą dualizm pomiędzy duszą i ciałem; dualizm u Malebranche'a [jest] jeszcze może radykalniejszy niżeli u Descartesa.⁵ Są to dla obu dwie różne substancje, a nie modyfikacje jednej i tej samej, przy czym pod tymi terminami rozumieją oni jedno i to samo. Dla Kartezjusza substancją jest to, co dla swego istnienia nie potrzebuje niczego poza Bogiem, modyfikacją zaś, czyli fenomenem, jest to, co dla swego istnienia wymaga jeszcze istnienia tego, czego jest modyfikacją. Dla nas kryterium rozróżnienia polega na tym, czy my daną rzecz możemy pojąć samodzielnie, czy też nie.⁶ *Stricto* to samo powiada Malebranche. Dla niego substancją jest to, co może być pojmowane samodzielnie, a modyfikacją to, co musi być pojęte razem ze swoją substancją; modyfikacja bowiem danej substancji to nie innego, jak taże substancja *"d'une telle et telle façon"*. Fakt, czy możemy daną rzecz pojmować samodzielnie czy nie, jest naszym jedynym sposobem odróżnienia substancji i modyfikacji.

Obaj oni istotę duszy ludzkiej czyli jaźni widzą w myśli, pojętej szeroko jako akt psychiczny, którego istnienia jest się wewnętrznie świadomym.⁷ Obaj rozróżniają w tak pojętej duszy dwie własności: intelekt (*entendement*) i wolę.⁸ Intelekt poznaje przy pomocy intuicji, czyli – jak się wielokrotnie Malebranche wyraża – *"il voit"*. Owo widzenie intuicyjne intelektu jest nieomyłne i nie wymaga żadnych dodatkowych gwarancji.⁹ Tam jednak, gdzie już wykraczamy poza prostą intuicję i mamy do czynienia z wnioskowaniem, lub przypominamy sobie, że widzieliśmy coś jako prawdziwe, tam już potrzebujemy oddzielnej gwarancji. Kartezjusz widzi ją w prawdomówności Boskiej.¹⁰ Sądzę, że można Malebranche'owi przypisać tę samą myśl, skoro się weźmie pod uwagę, że, wedle niego, my możemy rozumować jedynie przez związek nasz z Bogiem,¹¹ i że nasz rozum (*raison*) [...] jest rozumem Boga samego.

Ponieważ owa gwarancja prawdomówności Bożej istnieje, więc *entendement* nie może mylić; mylić może się tylko wola, gdy wybiera między tym, co jej intelekt przedstawia.¹² Błąd powstaje wtedy, gdy wola decyduje się na wybór pomiędzy rzeczami, co do których intelekt jej jeszcze wszystkiego nie powiedział. Toteż jeżeli będziemy się mogli powstrzymać od sądu tak długo, jak to jest możliwe, to możemy być pewni, że się nie pomylimy.¹³

⁵ Descartes, *Discours (Œuvres choisies I)*, s. 125.

⁶ Tamże, s. 29; Hamelin, *Le système de Descartes*, 1921, s. 261, 306; Boullier, *Hist.*, s. 140-142.

⁷ Malebranche, *Recherche I*, s. 85, oraz *Entretiens métaphysiques I*.

⁸ Descartes, "Discours IV" (*Œuvres choisies I*), s. 29; *Méditations métaphysiques II* (tamże), s. 91. Malebranche, *Recherche I*, s. 282. Boullier, *Hist II*, s. 62.

⁹ Descartes, "Méditations IV" (*Œuvres choisies I*), s. 125. Malebranche, *Recherche I*, s. 20.

¹⁰ Malebranche, X "Éclaircissement" (*Recherche II*), s. 375: "On aperçoit ... d'une simple vue et avec évidence"; *Recherche I*, s. 309: "Mais pour l'idée qui naît nécessairement et qui ne peut être autre qu'on la voit". "Réponse à la II lettre de M. Arnauld" (*Recueil IV*), s. 92: "Le néant n'est ni sensible ni intelligible". Cf. poza tym *Conservations chrétiennes*, wyd. Bridet, 1930, s. 71-72; cf. Hamelin, s. 140; Boullier, *Hist.*, I, s. 80-85.

¹¹ Descartes, "Méditations VI".

¹² Malebranche, *Recherche I*, s. 374; *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, Paris 1708, s. 45; cf. Boullier, *Hist.*, II, s. 86-88.

¹³ Descartes, "Méditations IV" (*Œuvres choisies I*), s. 126; Malebranche, *Recherche I*, 26; Hamelin, 357.

¹⁴ Descartes, "Méditations IV" (*Œuvres choisies I*), 126; Malebranche, *Recherche I*, 26; Hamelin, 357. 5

Nadmienimy jeszcze, że dla obu istnienie własnej jaźni czyli duszy jest bezpośrednio dane i nie wymaga żadnego dowodu.¹⁵

Podobna zgodność zachodzi w pojmowaniu drugiej substancji: materii. Istotę jej, wedle obu filozofów, stanowi rozciągłość¹⁶; przestrzeń i materia to synonimy. Znamy zaś tę przestrzeń przy pomocy idei jasnej i wyraźnej. Idea ta mówi nam, że przestrzeń może posiadać jedynie własności geometryczne i kinetyczne, tj. własności dające się wymierzyć wielkościami długości, szerokości i głębokości, kształtem cząsteczek, ich wzajemnym położeniem i jego zmianą czyli ruchem. Wszystko to mieści się w idei przestrzeni, ją więc rozpatrując możemy wytłumaczyć wszystkie zjawiska świata materialnego;¹⁷ te zaś zjawiska, które, jak np. barwy, dźwięki itp., nie dadzą się w powyższy sposób wytłumaczyć (mowa tu o barwie czerwonej np., a nie o odpowiedniej długości fali eteru) wykluczali z zakresu fizyki i włączali do psychologii.¹⁸

Z tego stanowiska wypływa jeszcze jedna konsekwencja: oto obecny układ wszechświata jest wynikiem koniecznym mechanicznego rozwoju materii, pojętej jako przestrzeń, wedle praw fizyki. Stadium wyjściowe nie gra przy tym roli. Owe zaś prawa fizyki musiały polegać na prawach ruchu, ponieważ wszelkie zmiany w fizyce sprowadzają się do zmiany wzajemnego położenia cząstek materii.¹⁹

Obie, tak przez nich radykalnie odróżnione substancje, spotykają się jednak u człowieka. Musieli więc się zająć kwestią tego połączenia. Wspólnym w tej dziedzinie jest sam jego mechanizm. Jeżeli przyjrzymy się opisowi tego, co zachodzi w ciele wtedy, gdy dusza doznaje różnych modyfikacji, który to opis Descartes daje nam w "Discours V" i w *Traité des passions*, a Malebranche w *Recherche*, to uderzy nas identyczność, różniąca się chyba [tylko] w szczegółach. Obaj są też zdania, że zmiany, zachodzące w duszy i ciele, wzajemnie sobie towarzyszą, poprzedzają się lub po sobie następują, jednakże nie ma pomiędzy nimi nic wspólnego. W zmianach duszy nie ma nic materialnego, a w zmianach ciała nic duchowego. Można nawet znaleźć u Kartezjusza jakby zarodek okazjonalizmu.²⁰

Z kwestią połączenia duszy i ciała ściśle połączona jest kwestia zmysłów. Boć przecie, wedle nich, w odczuwaniu zmysłowym pewne zmiany przestrzenno-ruchowe w otaczającym świecie materii, wywołują na podstawie praw fizyki zmiany przestrzenno-ruchowe w ciele człowieka i tym zmianom cielesnym odpowiadają odpowiednie zmiany w duszy, które polegają na odczuwaniu barw, dźwięków, ciepła, zimna itp.; mają więc te uczucia związek ze światem zewnętrznym, materialnym; i ogół ludzi wedle nich sądzi o tym świecie. Malebranche i Kartezjusz zgodzali się, że można wedle nich o otaczających nas ciałach sądzić; nie należy jednak sądzić o tym, czym te ciała w istocie są, boć przecie doświadczenie uczy nas, że zmysły nas w tej dziedzinie często mylą, ukazując np. wielkie przedmioty małymi itp. My, wedle zmysłów, możemy sądzić jedynie o tym, czy dane ciało w danych okoliczno-

¹⁵ Malebranche, *Recherche* I, 338; Descartes: "Cogito ergo sum".

¹⁶ Malebranche, *Recherche* I, 85; *Entr. mét.* I; Boullier, *Hist.* II, 62.

¹⁷ Malebranche, *Recherche* I, 337: "L'idée de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable".

¹⁸ Malebranche, *Recherche* I, s. 85, 86; *Entr. mét.* III, IV; Hamelin, s. 285, 332.

¹⁹ Descartes, *Discours* (*Oeuvres choisies* D), s. 38; Malebranche, *Méditations chrétiennes* V; *Traité de la nature et de la grâce*, wyd. Rotterdam 1684, s. 29, 31, 32; cf. Hamelin, s. 293, 320 i n.; Boullier, *Hist.* I, s. 113, 114; II, s. 136.

²⁰ Hamelin, rozdz. VII; Boullier, *Hist.* I, rozdz. VI, 1.

ściach jest dla naszego [ciała] pożyteczne, czy szkodliwe. W tej dziedzinie zmysły doskonale spełniają swoją rolę. Nie potrzeba, mówi Malebranche, abyśmy znali, na czym polega ogień, aby wiedzieć, że on paląc niszczy nasze ciało; ból, jaki przy tym odczuwamy, wystarcza w zupełności, abyśmy go unikali.²¹ Stara się on nawet to wytłumaczyć: oto jesteśmy stworzeni, aby zajmować się Bogiem; gdyby zaś uwaga była źródłem naszej wiadomości o potrzebach naszego ciała, która to wiadomość jest duszy koniecznie potrzebna, aby się mogła troszczyć o ciało, z którym jest związana (uwaga jest u niego przyczyną okazjonalną naszej wiedzy teoretycznej), to uwaga duszy tak byłaby kwestią ciała zajęta, iż nie mogłaby się już zajmować rzeczami jej godnymi. Bóg przeto postanowił nas pouczać o potrzebach naszego ciała w sposób krótki a przekonujący.²²

Czy zmysły nie mylą nas czasami i w tej dziedzinie, jak gdy np. chory chce zjeść coś, co mu zaszkodzi? Obaj tłumaczą to w jednakowy sposób: działają zmysły należycie, gdy wszystko jest normalne. Gdy jakaś zmiana w punkcie centralnym układu zmysłowego ciała (dla Kartezjusza jest nią gruczoł szyszkowaty) została wywołana normalnymi przyczynami cielesnymi, to zmiana w centralnym punkcie wywołuje pożyteczne w danej chwili uczucie. Jeżeli jednak taż zmiana w punkcie centralnym zostanie wywołana inną, nie normalną, to uczucie w duszy będzie jednak takie samo, bez względu na to, czy ono jest w danych okolicznościach pożyteczne, czy też nie.²³

Descartes rozpatruje tę kwestię w *Méditations* zupełnie krótko i tylko w związku z fałszywym świadectwem zmysłów. U Malebranche'a rozwinęła się ta kwestia w całą teorię Boga działającego jako przyczyna ogólna. Jako taki działa On stale wedle raz powziętych dróg i nie zmienia linii swego postępowania, chociażby w poszczególnych przypadkach skutki były inne, a nawet wręcz przeciwne od zamierzonych. Można tę zasadę wypowiedzieć w nieco innych, mniej Malebranche'owskich słowach: skoro Bóg postanowił, aby danej przyczynie towarzyszył dany skutek, to tej przyczynie dany skutek będzie zawsze towarzyszył, chociażby w poszczególnych wypadkach ów skutek nie był tym pierwotnie przez Boga zamierzonym. Bóg bowiem nie może zmienić swych postanowień od przypadku do przypadku, byłoby to bowiem dowodem Jego niestałości, i tego, że nie potrafił przewidzieć wszystkich skutków danego czynu, a to nie przystoi Istocie Doskonałej. Zasadę tę stosuje Malebranche nie tylko w odniesieniu do wzajemnych zmian duszy i ciała, ale w każdej innej dziedzinie, budując z niej wielką swą teorię. Z tego powodu deszcze będą padały na oceanie lub pustyni, a ziemie urodzajne będą schły, chociaż Bóg ustanowił deszcze na to, aby użyźniać pola; takie jednak umiejscowienie będzie wynikało z praw przekazywania ruchów, które rządzą światem fizyki. Z tej przyczyny Bóg będzie podnosił rękę zbrodniarza, chociaż postanowił wypełniać wszystkie praktyczne życzenia ludzkie w odniesieniu do ruchów jego ciała, aby człowiek czynił rzeczy dobre; tak jednak będzie wynikało z praw połączenia duszy z ciałem. Z tej przyczyny Bóg będzie duszy udzielał wiadomości jej niepotrzebnych lub szkodliwych, chociaż ustanowił prawa połączenia duszy z Nim samym, aby dusza wiedziała to, co jej jest pożytecznym itp. W ten sposób tłumaczy wszystko zło, jakie zachodzi w świecie. Nie mógł on bowiem zwać tu

²¹ Malebranche, *Réponse aux livres des vraies et des fausses idées* (Recueil I), s. 164.

²² Malebranche, *Recherche I*, s. 44 i n., 50, 131; *Comens. Chr.*, s. 34; Hamelin, s. 248; Descartes, "Médit. IV" (*Œuvres complètes* I), s. 155.

²³ Malebranche, *Traité de l. Nat.*; "Médit. IV"; Hamelin, s. 249.

winy na przyczynę drugiego stopnia, odebrał im bowiem całkowitą zdolność działania: działać u niego może jedynie Bóg.²⁴

Przekroczyliśmy już tutaj ramy zamierzone dla pierwszej części, opisując pobieżnie dziedzinę, w której Malebranche posunął się dalej od swego mistrza. Przystąpmy więc do drugiej części i zobaczmy, w czym się oni różnią.

2

Pomimo że – jak widzieliśmy – nie ma prawie zagadnienia w filozofii Descartes'a, z którego by Malebranche nie czerpał, to jednak nie ma też prawie zagadnienia, w którym by się nie różnił. Różnić się więc będzie co do sposobu, w jakim znamy własną duszę; co do przedmiotu jej poznania, czyli idei jej; co do jej woli. W dziedzinie materii będzie przeciwnego z Descartesem zdania co do jej istnienia; co do zakresu mechanizmu w świecie materii; co do zagadnienia nieskończoności kosmosu i jego doskonałości. Inaczej będzie pojmował połączenie duszy z ciałem. Zmodyfikuje dowód istnienia Boga; będzie innego zdania co do Jego wolności i inaczej pojmie stosunek człowieka do Niego. Przejdźmy te wszystkie punkta po kolei.

A. DUSZA

I. *Jej znajomość.* Jednym z kardynalnych punktów doktryny Kartezjańskiej było, że znamy naszą duszę lepiej od ciała. Wedle Malebranche'a rzecz ma się inaczej: znamy lepiej istnienie własnej duszy, albo raczej jesteśmy jej istnienia absolutnie pewni, wtedy gdy możemy wątpić co do istnienia ciała. Nie znamy jednak istoty naszej duszy, nie posiadamy bowiem jej idei. Kartezjusz dowodzi naszej lepszej znajomości duszy od ciała na podstawie tego, że ilekroć poznajemy jakąś własność ciała, tylekroć poznajemy o jedną własność duszy więcej, a mianowicie że dusza posiada własność poznawania danej własności ciała; a im więcej znamy własności danej rzeczy, tym lepiej tę rzecz znamy. Wedle Malebranche'a jednak my to znamy przez uczucie wewnętrzne, które powiada, że to my znamy ową własność ciała, nie wiemy jednak, na czym nasza własność poznawcza polega. Jeżeli znamy jakąś substancję przy pomocy idei jasnej i wyraźnej, to znamy *a priori*, do jakich modyfikacji ta substancja jest zdolna i możemy owe modyfikacje ze sobą porównać. Tymczasem nie wiemy, do jakich modyfikacji dusza nasza jest zdolna; jeżeli zaś wiemy, że ona jest zdolna np. do gniewu, to jedynie, ponieważ pamiętamy, że kiedyś odczuwaliśmy go. Któż, dalej, potrafi porównać ze sobą uczucie bólu i barwy, lub dwa uczucia barw ze sobą? Co więcej, jeżeli filozofowie szkoły Kartezjusza dowodzą, że własności zmysłowe ciała nie są w ciałach, lecz w duszy, czynią to nie na podstawie znajomości duszy, lecz ponieważ widzą, że to nie podpada pod jasną i wyraźną ideę materii.²⁵

II. *Charakter idei, prawdy i rozumu.* Dusza, albo raczej jej intelekt, poznaje idee; co do tego obaj się zgadzali.²⁶ Rozchodzili się jednak od razu, jeżeli chodziło o kwestię ich charakteru. Wedle Kartezjusza, różnica pomiędzy duszą a jej ideą jest taka, jak pomiędzy woskiem a jego postaciami. Jednym słowem, idea jest w duszy jako jej modyfikacja lub pojęcie.²⁷

²⁴ Malebranche, "XV Ecl. (Réponse à la IV^e partie)", *Recherche II*, s. 406 (n.); *Traité de la Nat.*

²⁵ "Discours IV (Coeur de chair) D", s. 29; Boullier, *Hist.* I, s. 79. Hamelin jest zdania, iż u Kartezjusza istnieje jednak tendencja zmiana idei przestrzeni za jasną i wyraźną *par excellence*; cf. Hamelin, s. 242.

²⁶ Descartes, "Méth. II" (Coeur de chair) D, s. 98; Malebranche, "XI Ecl." (*Recherche III*), s. 402.

²⁷ Boullier, *Hist.* I, s. 106.

Malebranche jest diametralnie przeciwnego zdania. W *Réponse aux livres des vraies et des fausses idées*, przyznaje Arnauldowi, iż gdyby się temu udało dowiedzieć, że nasze idee są modyfikacjami duszy, to upadłaby cała jego *vision en Dieu*. Wedle Malebranche'a jest taka różnica pomiędzy duszą wraz z jej modyfikacjami a idea, jak między nami, którzy spostrzegamy, a tym, co spostrzegamy. Idea to, wedle niego, bezpośredni przedmiot duszy, wtedy gdy ona właściwego przedmiotu poznać nie może.²⁸ Poznać ona bezpośrednio nie może ciał, gdyż te są *par excellence* nieinteligibilne; widzi je więc przy pomocy idei, a właściwie jednej, powszechnej idei przestrzeni. Idea ta musi być w Bogu, ponieważ jest ona nieskończona, wieczna i konieczna, a te atrybuta przysługują jedynie substancji Bożej; dalej wedle tej idei Bóg stworzył świat, a musiał wiedzieć, co stwarza, źródło zaś Jego wiedzy nie może się znajdować poza Nim, bo wtedy byłby zależnym.²⁹

Gdyby idee były modyfikacjami naszej duszy, to skąd mielibyśmy pewność, że rzeczy mają te własności, jakie widzimy w ich ideach? Przecież Bóg stworzył je wedle swych idei, a nie wedle modyfikacji naszej duszy.³⁰ Upadałyby dowody istnienia Boga podane przez Kartezjusza, gdyż idea Boga, pojęta jako modyfikacja naszej duszy, jest skończona (modyfikacja substancji skończonej jest skończona), a czyż potrzeba nieskończonej przyczyny dla wywołania skończonego skutku? Dowód ontologiczny nie dowiedzie też nic innego, jak istnienia koniecznego tej modyfikacji naszej duszy, czyli dowiedzie, że musimy myśleć w sposób konieczny, iż Bóg istnieje. Upadłaby też powszechność i konieczność wiedzy spekulatywnej, bo kto może twierdzić, że modyfikacje duszy Piotra są identyczne z modyfikacjami duszy Jana. A wtedy nie jest pewne, czy 2 x 2 jest 4 – równie dla jednego, jak i dla drugiego.³¹

Wedle niego bowiem, w przeciwieństwie do Descartesa, który uważał wszelkie prawdy za konieczne obowiązujące jedynie z dekretu Bożego³², istnieją prawdy konieczne, w których sam Bóg nic zmienić nie może. Prawdy bowiem są to wedle niego stosunki równości lub nierówności pomiędzy ideami; więc są one równie konieczne, wieczne i niezmienne, jak te idee. Możemy zaś widzieć te prawdy w Bogu, ponieważ istnieje jeden powszechny rozum, wspólny Bogu i rozumnym stworzeniom.³³

W ogóle dzieli Malebranche prawdy na konieczne i zależne (*contingentes*). Pierwsze dzieli na niezmienne z natury i niezmienne z postanowienia Bożego. Do koniecznych niezmiennych z natury zalicza prawa matematyki, moralności itp., i do nich odnoszą się wyżej powiedziane uwagi. Do koniecznych niezmiennych z postanowienia Bożego zalicza prawa natury. Do zależnych (*contingentes*) zalicza te, które zależą od woli ludzkiej.³⁴

Gdy widzimy idee, to widzimy esencję Boga, ale nie esencję absolutną, lecz o tyle, o ile ona jest "*représentative des créatures et participable par elles*".³⁵ Otóż pomiędzy tymi ideami istnieją także same stopnie doskonałości, jak pomiędzy rzeczami, które przedstawia-

²⁸ Malebranche, *Recherche I*, s. 308, 310.

²⁹ *Ibidem I*, s. 326.

³⁰ Malebranche, *Réponse aux fausses idées (Recueil I)*, *causalité* – a zwłaszcza s. 82-83; "*Réponse à la III lettre*" (*Recueil IV*), s. 47, 51-53, 64-67, 98; cf. Bouillier, *Hist. I*, s. 106, 1.

³¹ Malebranche, "*Réponse à la III lettre*" (*Recueil IV*), s. 64-67, 2.

³² Hamelin, s. 231.

³³ Bouillier, *Hist. II*, s. 86 i n.

³⁴ Malebranche, *Recherche I*, s. 38, 5.

³⁵ Malebranche, *Recherche I*, s. 327; "*Réponse à la III lettre*" (*Recueil IV*), s. 85.

ją. W zależności od tych doskonałości Bóg różnie kocha te rzeczy i to kocha w sposób konieczny, ponieważ kocha je na podstawie idei, które Mu te rzeczy przedstawiają; idee te są Jego substancją, a On siebie kocha w sposób konieczny i przeto chce, abyśmy i my podobnie kochali. Stąd aprioryczność i konieczność zasad moralności.³⁶

III. Wola

Podobnie, jak Malebranche różni się od Kartezjusza w dziedzinie spraw dotyczących intelektu ludzkiego, różni się on i w dziedzinie drugiej władzy duszy – woli.³⁷ Porównuje bowiem wolę ludzką do zdolności, jaką posiada materia: bycia poruszoną. Porównanie to podkreśla pewną bierność woli i rzeczywiście widzi w niej on, jak i wszędzie, działanie Boga. Człowiek pragnie jedynie, ponieważ Bóg go pociąga ku sobie, nadając mu pragnienie dobra i szczęścia. Człowiek nie może nie pragnąć być szczęśliwym. Bóg mu daje idee i uczucia różnych dóbr szczegółowych, do których go skierowuje tym samym ogólnym pragnieniem szczęścia. Ten ruch do dóbr szczegółowych nie jest jednak konieczny; człowiek może pragnąć czegoś innego, gdyż to dobro szczegółowe nie jest w stanie zaspokoić pełni jego pragnienia szczęścia i może on w idei jasnej i wyraźnej tego dobra zobaczyć, że to nie jest *summmum bonum*. Ma więc on możliwość zatrzymania się lub nie – przy owym dobrze szczegółowym; i to jest wolność człowieka.³⁸ Przyпускаjąc, że powyższe porównanie woli nie byłoby po myśli Kartezjusza, dla którego była ona równie nieograniczona, jak wola Boga.³⁹ Co prawda Malebranche też przyjmował istnienie wolnej woli ludzkiej, ponieważ czujemy wewnętrznie, że jesteśmy wolni, a to jest najlepszym dowodem jej istnienia. Wolność ta jednak nie miała podstawy w jego filozofii, odbierającej stworzeniom, a więc i człowiekowi, cień nawet wszelakiego działania.⁴⁰

B. MATERIA

I. *Jej istnienie*. Oba myśliciele byli zgodni co do poglądu, iż istnienie własnej duszy jest pewniejsze niżeli istnienie materii stworzonej czyli ciał. Różnili się jednak w poglądzie co do istnienia tych ostatnich. Kartezjusz był zdania, że dowiodł ich istnienia, opierając się na prawdomówności Boga. Malebranche temu przeczy, mówiąc, że nigdzie Bóg nie popycha nas w sposób konieczny do wierzenia w istnienie ciał. Co więcej, dowodzi, że nie ma możliwości wykazania przy pomocy argumentów czysto rozumowych ich istnienia. Tak bowiem można dowieść jedynie tego, co jest konieczne; tych prawd, które Bóg zawiera w charakterze Prawdy Przedwiecznej. Tymczasem istnienie ciał jest wynikiem arbitralnej woli Boga. Dalej, ponieważ Bóg objawia nam idee ciał, i wywołuje w naszej duszy uczucia zmysłowe, które nam ukazują te ciała jako istniejące, więc gdyby Bóg czynił to w dalszym ciągu, chociażby ciał nie było, to widzielibyśmy te ciała tak, jak i obecnie. Istnienie ciał jest więc w jego filozofii zupełnie niepotrzebne. Przyjmował je jednak, gdyż zaprzeczenie ich istnieniu wydawało mu się sprzeczne z objawieniem Pisma Świętego. Ono jedno może nam wykazać istnienie ciał, gdyż wolną wolę Boga znać możemy jedynie na mocy Jego osobistego objawienia.⁴¹

³⁶ Malebranche, *Traité de morale*; Bouillier, *Hist.* II, s. 89 i n.

³⁷ Malebranche, *Recherche* I, s. 21.

³⁸ Malebranche, "X Ecl." (*Recherche* II), s. 278.

³⁹ Descartes, "Médit. IV" (*Œuvres choisies* I) s. 126.

⁴⁰ Malebranche, "I Ecl." (*Recherche* II), s. 277. 1

⁴¹ Bouillier, *Hist.* II, s. 104. 2

⁴² Descartes, "Médit. VI"; Malebranche, "IV Ecl." (*Recherche* II), s. 304; Bouillier, *Hist.* II, s. 304. 3

II. *Mechanizm w świecie materii*. Jak wiemy, Descartes i Malebranche byli zdania, iż można tłumaczyć mechanicznie wszystko to, co zachodzi w świecie materii. W przeciwieństwie jednak do Kartezjusza Malebranche wyłączał z tego powstawanie ciał organicznych, chociaż mechanicznie tłumaczył ich wzrost.⁴²

III. *Kwestia nieskończoności materii*. Jeżeli materia jest identyczna z przestrzenią, a możemy twierdzić o danej rzeczy to, co widzimy w jej idei jasnej i wyraźnej, to materia musi być nieograniczona pod względem miejsca, czasu, i istnienie jej musi być konieczne; widzimy bowiem te atrybuta w idei przestrzeni. Powyższe jednak atrybuta przysługują jedynie Bogu; materia przeto stawałaby się częścią Boga. Te konsekwencje jednak były fatalne dla dogmatów religii. Aby do tych konsekwencji nie dochodzić, Descartes odróżniał między nieskończonością Boga, o którym wiemy, że musi być nieskończonym, a nieokreślonością świata, co do którego nie możemy jedynie znaleźć przyczyn jego ograniczenia.⁴³ Malebranche przeprowadzał inne rozróżnienia: odróżniał przestrzeń inteligibilną od stworzonej. Pierwszej przyznawał nieskończoność, wieczność, konieczność; czynił z niej przeto część esencji Boga. O przestrzeni stworzonej zaś twierdził, że ona nie musi być skończona, ponieważ z jej idei, czyli przestrzeni inteligibilnej, nie wynika, że Bóg musiał stworzyć chociażby najmniejszą cząstkę materii.⁴⁴

IV. *Kwestia doskonałości wszechświata*. Wedle Bouilliera⁴⁵, Descartes uznawał obecny świat za doskonały; wedle Hamelina⁴⁶, dla Descartesa nie było najlepszego świata, gdyż żaden nie jest godzien doskonałego Boga. Przypuszczam, że można pogodzić te dwa poglądy twierdząc, że, wedle Kartezjusza, obecny świat jest doskonały, gdyż wzięty jako całość nie posiada błędów; nie jest on jednak doskonały w porównaniu z Bogiem. Malebranche czynił go doskonałym i pod tym ostatnim względem: świat jest doskonały w porównaniu z Bogiem, jeżeli się weźmie pod uwagę, że przez Wcielone Osoba Boska stała się częścią świata.⁴⁸

C. POŁĄCZENIE DUSZY Z CIAŁEM

Kartezjuszowskie odróżnienie pomiędzy duszą a ciałem nie było jeszcze tak radykalne, jak u Malebranche'a. Wedle Kartezjusza bowiem dusza nie mieszka w ciele, jak pilot w łodzi, lecz jest z nim substancjalnie połączona.⁴⁹ U Malebranche'a zaś pomiędzy duszą a ciałem nie może być żadnego związku. Nie mogą te dwie substancje oddziaływać na siebie w żaden sposób. To, że się nam pozornie inaczej wydaje, jest wynikiem tego, iż Bóg, w myśl okazjonalizmu, postanowił wywoływać w duszy pewne zmiany, ilekroć odpowiednio zmiany zajdą w ciele – i na odwrót. Nie ma bowiem wedle niego innej przyczyny prócz Boga, a przyczyny drugiego stopnia są jedynie przyczynami okazjonalnymi, nie posiadającymi żadnej własnej mocy działania.⁵⁰

D. BÓG

I. *Dowód Jego istnienia*. Kartezjusz dowodził istnienia Boga, wychodząc z idei nieskończoności. Tymczasem wedle Malebranche'a nie posiadamy idei nieskończoności; nie-

⁴² Bouillier, *Hist.* II, s. 137, 4

⁴³ Hamelin, s. 228, 229, 5

⁴⁴ "Correspondance de Malebranche et de Mairan" (Cousin, *Fragments de Phil. cart.*, 1845).

⁴⁵ Bouillier, *Hist.* I, s. 100.

⁴⁶ *Ibidem* I, s. 304.

⁴⁷ *Ibidem* I, s. 131.

⁴⁸ Descartes, *Discours* (*Deuxièmes choses* I), s. 52; Hamelin, s. 277 0

⁴⁹ Malebranche, "XV Let" (*Recherches* II), s. 425 i n.; *Entr. mét.* IV, 1

skończoność bowiem może być widziana jedynie w niej samej. Ponieważ zaś faktem jest, że widzimy nieskończoność, więc musi ona istnieć; a nieskończoność to Bóg. Nasza znajomość więc istnienia Boga jest równie bezpośrednia, jak istnienie własnej jaźni. W sporze swym z Arnaudem Malebranche podkreślał, że rozumowanie "Cogito ergo sum" opiera się na tej samej podstawie, co jego dowód istnienia Boga.⁵¹

II. *Wolność Boga*. Dla Kartezjusza wszelkie prawdy są stworzone i gdyby Bóg chciał, to dwa razy dwa byłoby siedem, a grzech byłby cnotą. Nie należy jednak sądzić, że Descartes dawał Bogu tak zwaną wolność obojętności.⁵² Bogu te prawdy nie są obojętne; nie jest On jednak metafizycznie zmuszony (jeżeliby użyć Leibnizowskiego wyrażenia) do ich zadekretowania. Wedle zaś Malebranche'a Bóg nie może w żaden sposób tu nic zmienić, gdyż te prawdy są z Nim konsubstancjalne. Innymi słowy, wedle Kartezjusza miłosiedzie jest cnotą, ponieważ Bóg tak chce; a wedle Malebranche'a Bóg chce miłosiedzia, ponieważ ono je cnotą. W ogóle Kartezjańska koncepcja Boga jest woluntarystyczna, a Malebranche'owska – intelektualistyczna; Bóg, wedle tego ostatniego, nie może chcieć tego, co jest niezgodne z Jego Mądrością Przedwieczną, część której to mądrości widzą ludzie i przeto wiedzą oni, co jest prawdą i co cnotą.

III. *Nasz stosunek do Boga*. W przeciwieństwie do Kartezjusza Malebranche przeczył temu, jakobyśmy posiadali ideę Boga. My tej idei nie posiadamy, bo jej nie ma; Bóg bowiem jest sam swoją ideą. Ideę bowiem, wedle koncepcji Malebranche'a są potrzebne jedynie tam, gdzie bezpośrednio poznać nie możemy danej rzeczy; Boga zaś możemy, gdyż On jest inteligibilny *par excellence*. Jesteśmy też z Nim bezpośrednio złączeni: jest On miejscem dusz tak, jak przestrzeń jest miejscem ciał.⁵³ Nie widzimy jednak Boga w tym życiu w Jego bezwzględnej istocie, widzimy bowiem Jego substancję «*en tant que relative aux créatures ou participable par elles*».

Taki pogląd byłby zapewne dla Kartezjusza niezrozumiały. Bez względu bowiem na całą wspólność poglądów, są to dwaj odmienni myśliciele. Filozofia Descartes'a, pomimo że zaczęła od burzenia wszystkiego, zakończyła na poglądach zgodnych z potocznym myśleniem; Kartezjusz bowiem był typem *common sensu*. Gdyby go jego rozważania zaprowadziły do sceptycyzmu w odniesieniu do istnienia ciał, lub do twierdzenia, że to nie my poruszamy naszymi członkami, to byłby zapewne nieszczęśliwy. Gdyby jego poznanie miało dotyczyć czegoś transcendentnego, jakimi są Malebranche'owskie idee, to nie czułby do nich dostępu.⁵⁴ Inaczej Malebranche; gdy go rozumowania zaprowadziły do poglądu wręcz odmiennego od potocznego mniemania, to nie zwracał na to najmniejszej uwagi. "Tant pis pour la réalité" – gotów byłby powiedzieć. W kraju transcendentnych idei inteligibilnych czuł się jak w domu. Czyż nie zachodzi tu może podobna różnica – jak pomiędzy Platonem a Arystotelesem?

⁵¹ Malebranch, *Entr. au G. II: "Réponse r la III lettre" (première IV)*, s. 95; cf. Boullier, *Hist.* II, s. 116, 2.

⁵² Boullier, I, s. 98 i n. 3.

⁵³ Malebranche, *Recherches* I, s. 326, 4.

⁵⁴ *Ibidem* I, s. 327, 5.

⁵⁵ Prof. Bréhier podczas swych wykładów w Sorbonie w roku 1934/35 pt. *La position de la création chez les rationalistes du XVII^e s.* wysnuł twierdzenie, że Kartezjusz uczynił z prawd rzeczy stworzone, aby udostępnić je skończonemu umysłowi ludzkemu (rytuje z pamięci).

II. DOWODY ISTNIENIA BOGA U MALEBRANCHE'A

Tadeusz Czebotowski (red.), *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarukiewiczowi*, Warszawa 1960 PWN, s. 293-304

Definicja Boga u Malebranche'a brzmi: "Jest On tym, który jest, to znaczy jest On bytem zawierającym w swej istocie wszystkie realności, czyli doskonałości, jakie tylko znajdują się we wszystkich istnieniach: jest bytem nieskończonym pod każdym względem, jednym słowem – bytem".²⁶ Dla dowodu Jego istnienia najważniejszą jest przysługująca Mu cecha nieskończoności. Każde stworzenie jest ograniczone, posiada pewne braki i owe braki stanowią podstawę indywidualizacji poszczególnych istot. Bóg zaś *ex definitione* jest nieskończony i nie posiada żadnych braków.²⁷ Jeżeli więc, zdaniem Malebranche'a, wykaże się istnienie obiektywne jakiegokolwiek nieskończoności, to tym samym dowiedzie się istnienia Boga, gdyż owa nieskończoność nie może być bytem stworzonym, każdy bowiem byt stworzony jest skończony, a więc musi owa nieskończoność przynależeć Bogu.

Dowody istnienia Boga można za Kantem podzielić na: (a) dowód ontologiczny, w którym dowodzimy istnienia Boga z samego jego pojęcia; (b) kosmologiczny, który opiera się na fakcie istnienia rzeczy względnych, i w którym wywodzimy, że istnienie względne zakłada istnienie istoty bezwzględnej; (c) dowód fizyko-teologiczny, w którym z doskonałej budowy świata wnosimy, że musi on być dziełem Boga.

Malebranche rozumował w duchu filozofii Kartezjańskiej; porównajmy więc dowody Kartezjusza z owym podziałem Kantowskim. U Kartezjusza występują trzy dowody istnienia Boga.

(a) Posiadam ideę istoty nieskończonej; przyczyna tej idei musi posiadać tyleż realności, co ów skutek; czyli istnieje istota nieskończona.

(b) Istnieję ja, który posiadam ideę istoty doskonałej; nie mogę być swoją własną przyczyną, gdyż wtedy byłbym sam Bogiem. To samo można powiedzieć o jakiegokolwiek skończonej przyczynie mej istoty; a więc prawdziwa moja przyczyna musi być Bogiem.

(c) W pojęciu istoty doskonałej mieści się jej istnienie konieczne; a więc istnieje istota doskonała.

Ów ostatni dowód [(c)] jest *sensu stricto* właściwym dowodem ontologicznym, operujemy w nim bowiem jedynie pojęciem Boga i poza to pojęcie nie wychodzimy. Dowód Kartezjański (b) można nazwać dowodem kosmologicznym; wychodzimy ze stwierdzenia faktu, że coś istnieje, i wykazujemy, że przyczyną tego musi być Bóg. Pierwszy zaś dowód [(a)] trudno podciągnąć pod którykolwiek z typów Kantowskich. Nie jest to czysty dowód ontologiczny, opiera się bowiem na prawie przyczynowości; więc w rozumowaniu wykraczamy poza pojęcie istoty doskonałej. Nie jest to też dowód kosmologiczny; nie wnioskujemy bowiem z istnienia istoty skończonej o istnieniu istoty nieskończonej, lecz z istnienia czegoś nieskończonego w postaci pojęciowej wnosimy o istnieniu tego czegoś w postaci realnej. U Kartezjusza nie występuje dowód fizyko-teologiczny.

U Malebranche'a za to mamy dowody ontologiczny i fizyko-teologiczny. Nie posiadamy zaś dowodu kosmologicznego.

²⁶ Malebranche, *Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* (Œuvres, wyd. G. Charpentier, Paris 1877, t. II), s. 310-320.

²⁷ *Ibid.*, s. 320.

I. DOWÓD ONTOLOGICZNY

Dowód ontologiczny występuje u Malebranche'a w dwojakiej postaci: raz powtarza go dokładnie w tej postaci, w jakiej go nam przekazał Kartezjusz; w drugiej przeobraża go zgodnie z własną filozofią.

FORMA KARTEZJAŃSKA

Dowód ontologiczny w postaci Kartezjańskiej przytacza nam Malebranche w następujący sposób. Naczelną zasadą rozumowania jest, że powinniśmy danej rzeczy przypisywać te własności, jakie widzimy w sposób jasny i wyraźny w idei tego przedmiotu. Ponieważ np. widzimy jasno i wyraźnie z pojęcia części i z pojęcia całości, iż całość jest większą od swej części; że istnienie możliwe jest zawarte w pojęciu góry marmurowej; istnienie niemożliwe w pojęciu góry bez doliny; a istnienie konieczne w pojęciu Boga – więc wnosimy że: całość jest większa od swej części, góra marmurowa [jest] możliwa, góra bez doliny [jest] niemożliwa, [a] Bog istnieje w sposób konieczny. Wszystkie te wnioski opierają się w równej mierze na owej naczelnej zasadzie, wszystkie więc są jednakowo słuszne.⁵⁸

KRYTYKI I OBRONA

Tymczasem pierwsze wnioski ludzie przyjmują bez zastrzeżeń, a o prawdziwości ostatniego wątpią. Fakt ten tłumaczy Malebranche tym, że jest nam trudno rozumować *in abstracto*. Możemy się skupiać na tym, co podpada nam pod zmysły, owe zmysły zaś potwierdzają pierwsze wnioski; widzimy bowiem całości i części, góry, doliny, marmur. Tymczasem nieskończoność wymyka się spod naszej obserwacji, również jak istnienie konieczne, doskonałość itp.; i przeto ludziom się zdaje, iż nie pojmują tego, czego nie czują.⁵⁹

Malebranche przytacza szereg zarzutów przeciw temu dowodowi i zarazem je zbija.⁶⁰

Zarzut I. Nie posiadamy pojęcia istoty nieskończonej. Otóż, powiada Malebranche, gdyby tak w istocie było, to zapytani, czy istota doskonała jest kwadratowa, nie powinniśmy w ogóle rozumieć pytania, a tymczasem doskonale widzimy jego absurdalność, czyli wiemy, co to jest istota doskonała.

Zarzut II. Z tego, że pojęcie istoty doskonałej nie zawiera sprzeczności, czyli istnienia niemożliwego, można wnosić o możliwości jej istnienia, lecz nie można wnosić z faktu, że to pojęcie zawiera istnienie konieczne, iż Bóg istnieje koniecznie. Takie rozumowanie jest dla Malebranche'a wyraźnie niekonsekwentne.

Zarzut III. Polega on na zarzucaniu temu rozumowaniu błędnego koła (*petitio principii*), bo rozumowanie to ma być słuszne jedynie wtedy, gdy Bóg istnieje, czyli zakłada ono to, czego ma się dowiedzieć. Przeciwnicy dowodu rozumują tu następująco. Należy przypisywać danej rzeczy to, co się pojmuje jako zawarte w jej pojęciu. Istnienie konieczne jest zawarte w pojęciu istoty doskonałej, czyli ona istnieje. Tak, ale założywszy, że ona istnieje, Malebranche odiera to rozumowanie w ten sposób, iż rozumuje podobnie na innym przykładzie. Pojmujemy jasno, że cztery kąty są zawarte w idei kwadratu, więc kwadrat ma cztery kąty. Wniosek ten jest prawdziwy, o ile kwadrat istnieje; czyli owe wnioski są prawdziwe, o ile są prawdziwe.

Gdyby, powiada Malebranche, rozumować ten sposób: widzimy istnienie konieczne zawarte w pojęciu ciała doskonałego, więc ciało doskonałe istnieje – to owo rozumowanie

⁵⁸ Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre IV, chap. XI (*Oeuvres*, t. IV), s. 92.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

byłoby błędnym i byłoby to *petitio principii*, gdyż pojęcie ciała doskonałego jest wytworem umysłu, jest fikcją; i jako takie może zawierać sprzeczności, jak to w istocie ma tu miejsce, pojęcie ciała doskonałego jest bowiem pojęciem sprzecznym: ciało jest czymś poszczególnym i skończonym;⁴¹ nie może być przeto doskonałym i nieskończonym. Tymczasem pojęcie Boga nie jest fikcją umysłu i przeto czymś złożonym. Jest to pojęcie zupełnie proste, nie może więc zawierać w sobie żadnych wewnętrznych sprzeczności. Należy tylko wciąż pamiętać, że nie mowa tu o jakiejś istocie poszczególniej (*un tel être*), ale o istocie w ogóle (*l'être*) – o bycie.

FORMA WŁASNA

Zdawałoby się więc, że Malebranche jest zadowolony bez zastrzeżeń z tego dowodu. Tymczasem tak nie jest. Bo oto bezpośrednio po tej obronie Kartezjańskiego dowodu powiada, że celem obalenia niektórych możliwych zarzutów należy tu pewne rzeczy dodać. Oto już przedtem w *Recherche* dowodził, że nie widzimy rzeczy bezpośrednio, lecz w Bogu; tj. widzimy tam pewne doskonałości, które reprezentują stworzenia. Wobec tego fakt widzenia danej rzeczy nie dowodzi jeszcze jej istnienia: w rzeczach bowiem esencja i egzystencja są od siebie różne. Inaczej jednak z istotą nieskończonej doskonałą. Ją możemy widzieć jedynie w niej samej, gdyż nic skończonego nie może przedstawiać czegoś nieskończonego. Jeżeli więc myślimy o Bogu, to Bóg jest. Nie uznać tego dowodu mogą jedynie ci, którzy są zdania, iż coś skończonego może reprezentować nieskończoność, i że nasze przeżycia psychiczne reprezentują Istotę Nieskończonej Doskonałej i w ogóle wszystko to, co widzimy. Jest to, wedle Malebranche'a błąd oczywisty.⁴²

Chodzi więc o to, że wedle Malebranche'a dowód ontologiczny wtedy jedynie jest coś wart, jeżeli przyjąć, że idea istoty nieskończonej (i w ogóle wszystkie inne) nie jest «modyfikacją duszy» czyli (w dzisiejszej terminologii) nie jest czymś psychicznym, czymś immanentnym duszy, lecz przeciwnie: jest w stosunku do duszy czymś transcendentnym. Poгляд ten rozwija Malebranche szczegółowiej w swym sporze z [...] Arnauldem, zwolennikiem immanentności psychicznej idei.

Zanim przystąpimy do tego punktu, dobrze będzie rozpatrzeć pokrótce, czym są idee w rozumieniu Malebranche'a. W *Recherche* daje on ich definicję. Jest to – wedle jego terminologii – to, co bezpośrednio oglądamy przy widzeniu rzeczy.⁴³ Jest to więc fenomen w przeciwstawieniu do rzeczy samej w sobie.

⁴¹ Podobnie u św. Bonawentury. Por. [...] Gibson, *La philosophie de St. Bonaventure* (wyd. Bibliothèque Philosophique, J. Vrin, Paris 1924), s. 129.

⁴² "Cependant afin que l'on puisse comprendre encore plus distinctement cette preuve de M. Descartes de l'existence de Dieu, et de répondre plus clairement à quelques instances que l'on pourrait y faire; voici, ce me semble, ce qu'il est nécessaire d'y ajouter. Il faut se souvenir que lorsqu'on voit une créature ou se la voit point en elle-même; car on ne la voit ... que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Ainsi on peut voir l'essence de cette créature sans en voir l'existence, son idée sans elle; on peut voir en Dieu ce qui la représente sans qu'elle existe. C'est uniquement à cause de cela que l'existence qu'elle soit actuellement a été qu'on la voit, si ce n'est qu'on prétende que les objets créés soient visibles immédiatement ... Mais il n'en est pas de même de l'être infiniment parfait; on ne le peut voir que dans lui-même; car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu qu'il n'existe ... Si donc on y pense, il faut qu'il soit. Ce raisonnement me paraît de la dernière évidence. Cependant il y a des gens qui soutiennent cette proposition, que le fini peut représenter l'infini; et que les modalités de notre âme, quelque finies, sont essentiellement appropriées à cause de cela que l'existence qu'elle soit actuellement a été qu'on la voit, si ce n'est qu'on prétende que les objets créés soient visibles immédiatement ... Mais il n'en est pas de même de l'être infiniment parfait; on ne le peut voir que dans lui-même; car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu qu'il n'existe ... Si donc on y pense, il faut qu'il soit. Ce raisonnement me paraît de la dernière évidence. Cependant il y a des gens qui soutiennent cette proposition, que le fini peut représenter l'infini; et que les modalités de notre âme, quelque finies, sont essentiellement appropriées à cause de cela que l'existence qu'elle soit actuellement a été qu'on la voit, si ce n'est qu'on prétende que les objets créés soient visibles immédiatement ..."
"Ainsi par ce mot 'idée', je n'entends ni autre chose que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit quand il aperçoit quelque objet." Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre III, chap. I (Œuvres, t. III), s. 373.

Należy bowiem – wedle niego – odróżniać trzy rzeczy w fakcie oglądania czegośkolwiek: sam oglądany przedmiot (nieostępny dla nas, jako że nie ma punktu styczności pomiędzy myślą a przestrzenią); ideę tego przedmiotu, czyli to, co właśnie widzimy; naszą o tym przedmiocie percepcję, czyli reakcję naszej *psyche* na ową ideę.

Różnie możemy pojmować stosunki pomiędzy tymi trzema pojęciami. Można uznać przedmiot i ideę za identyczne – tego zdania będą ci, wedle których rzeczy są bezpośrednio dostępne ludzkiemu poznaniu. Można też uważać ideę za identyczne z percepcjami, twierdząc, że to, co widzimy, owe fenomeny, jest czymś psychicznym. Można wreszcie, tak jak Malebranche, być zdania, że te trzy terminy oznaczają trzy zasadniczo różne rzeczy.

Pogląd, że percepcje i idee są jednym i tym samym, był poglądem Arnaulda. Wedle niego idee są modyfikacjami naszej duszy i reprezentują przedmioty zewnętrzne. Idea i percepcja są, wedle niego, jednym i tym samym. Jeżeli mówimy o tej rzeczy jako o reprezentującej przedmiot zewnętrzny i przeto umożliwiający nam jego poznanie, to nazywamy to "ideą"; jeżeli zaś mówimy jako o modyfikacji duszy, to nazywamy to "percepcją". Jest on zdania, że wiele nieporozumień (ma tu na myśli Malebranche'a) powstało z przeoczenia tego faktu, iż idea i percepcja nie są dwoma różnymi tworam, lecz jednym i tym samym, posiadającym tylko dwa stosunki: jeden do przedmiotu, drugi do duszy.⁶⁴

W sprawie owej identyczności idei i percepcji, a co za tym idzie, psychiczności idei, wiedli Malebranche i Arnauld zacięty spór. W czasie polemiki Arnauld zarzucił Malebranche'owi, że jego uzupełnienie Kartezjańskiego dowodu ontologicznego psuje go zupełnie. Na to bowiem, aby Bóg mógł być ściśle złączonym z duszą (a tylko dzięki temu widzimy wszystkie idee i ideę Boga też), musi on istnieć: zakłada się tu więc istnienie Boga, aby móc go dowieść. O ile przyjmować ideę za coś psychicznego (wtedy dusza musi być związana tylko sama ze sobą, aby ją poznać), to dowód jest dobry; w przeciwnym razie nie [jest] wart.⁶⁵

Zarzut Arnaulda składa się z dwu części: (a) dowód ontologiczny ma wartość jedynie, gdy przyjąć immanentność idei; (b) Malebranche popełnił *petitio principii*.

Co do pierwszej części: wedle Malebranche'a przyjęcie immanentności idei obala dwa dowody Kartezjańskie. Obala pierwszy jego dowód, w którym wykazuje, że nieskończona idea Boga musi mieć nieskończoną przyczynę. Tymczasem, powiada Malebranche,

⁶⁴ *"Je prends aussi pour la même chose, l'idée d'un objet et la perception d'un objet. Je laisse à part s'il y a d'autres choses à quoi l'on puisse donner le nom d'idée. Mais il est certain qu'il y a des idées prises en ce sens, et que ces idées sont ou des attributs, ou des modifications de notre âme ... J'ai dit que je prenais pour la même chose, la perception et l'idée. Il faut néanmoins remarquer que cette chose aperçue autant qu'elle est objectivement dans l'âme; et que le mot de perception marque directement le premier rapport et celui d'idée le dernier ... Cette remarque est très importante pour résoudre beaucoup de difficultés qui ne sont fondées que sur ce qu'on ne comprend pas aussi que ce ne sont point deux entités différentes, mais une même modification de notre âme, qui exprime essentiellement ces deux rapports..."* Arnauld, *Livre des vraies et des fausses idées* (zgodug cytaty Malebranche'a w jego *Réponse au Livre des vraies et des fausses idées – Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld*, t. I, s. 124-125).

⁶⁵ *"Cependant j'ai fort mal réussi dans mon dessein selon M. Arnauld. Car... il a prétendu... que je raisonne par mon addition la démonstration de l'existence de Dieu de M. Descartes. [...] Car, dit-il, Dieu ne saurait être intimement uni à mon âme qu'il n'existe. On suppose donc qu'il existe, avant de prouver qu'il existe... Autant que la démonstration de M. Descartes est bonne, dit encore M. Arnauld, en prenant le mot d'idée pour perception, et l'idée de Dieu pour la perception que nous en avons, comme j'ai toujours pris M. Descartes (c'est de quoi je doute) autant elle est méchante en prenant le mot d'idée pour un être représentatif distingué des perceptions."* Malebranche, "Réponse à la troisième lettre" (*Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld*, t. IV), s. 95 i 98.

jeśli ta idea jest modyfikacją duszy, to jest ona czymś skończonym, bo modyfikacje substancji skończonej (jaką jest dusza ludzka) są skończone. Nikt zaś twierdzić nie może, że skończony skutek wymaga nieskończonej przyczyny. Obala także właściwy dowód ontologiczny (co nas właściwie głównie tu obchodzi), jeżeli bowiem idea jest modyfikacją duszy, czyli pewną myślą, zjawiskiem psychicznym, to z faktu, iż w niej dostrzegamy istnienie konieczne, wynika jedynie, że my myślimy, iż Bóg istnieje koniecznie. Nie dowodzi to jednak istnienia Boga w stosunku do duszy transcendentnego.⁶⁶

W odpowiedzi tej Malebranche przeczuł jakby krytykę dowodu ontologicznego, jaką w sto lat później wypowie Kant, i starał się z góry odebrać jej moc. Kantowska ta krytyka bowiem zdaje się streszczać w tym poglądzie, że na to, aby dowieść istnienia jakiejś rzeczy, musimy wykroczyć poza jej pojęcie, a to osiągnąć możemy jedynie przez doświadczenie.⁶⁷ Otóż ponieważ dla Kanta idee były czymś psychicznym,⁶⁸ a nie możemy doświadczać Boga, dowód ontologiczny nic nie jest wart.

Sąd ten właściwie wypowiedział już Malebranche (acz nie tak dokładnie i szczegółowo). Jeżeli idea Boga jest modyfikacją duszy, to w żaden sposób nie wyjdziemy poza sferę myśli i nie będziemy mogli (na tej idei jedynie się opierając) dowieść istnienia Boga poza tą myślą. Malebranche rozumiał, że dowód ontologiczny dopiero wtedy ma wartość, o ile przyjąć transcendentność idei (a idei Boga w szczególności). Wtedy bowiem na samym początku dowodu znajdujemy się w sferze transcendentnej w stosunku do *psyche* ludzkiej i nie musimy robić owego niemożliwego skoku od możliwości i konieczności logicznej – do możliwości i konieczności realnej. Teraz jasnym staje się fakt, że dowód ontologiczny powstał u tych myślicieli, którzy uważali idee za coś pozapsychnicznego, chociaż nie wszyscy zdawali sobie sprawę z tego związku. U Kartezjusza zaś, dla którego idee (a między innymi idea Boga) były czymś psychicznym,⁶⁹ było to pewną wewnętrzną niekonsekwencją.

Wedle Kanta jedynie przez doświadczenie możemy się przekonać o istnieniu czegoś. Otóż, wedle Malebranche'a, mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju doświadczeniem, kiedy chodzi o istnienie Boga. Nie będzie to oczywiście doświadczenie zmysłowe, lecz jedynie doświadczenie naszej myśli. Będzie to doświadczenie tego typu, jak to, które wy-

⁶⁶ "M. Arnauld soutient que la perception de l'infini n'est dans le fond qu'une modalité finie, et qu'une modalité finie est représentative de l'infini: et cela supposé, il assure que la démonstration de M. Descartes est excellente. Mais comment donc prouvera-t-il l'existence de Dieu par la perception qu'on en a? Est'il bien clair qu'il faille une cause infinie pour donner à l'âme une modalité finie? Mais de plus, quoique l'existence nécessaire soit renfermée dans la perception qu'on en a, qu'on peut en conclure en rigueur, si ce n'est qu'on pense que Dieu existe nécessairement" (godkr. moje: *ibid.*, s. 98).

⁶⁷ "Unsern Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen den der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen." Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre*, II Teil, 2 abt., 3 Hauptstück, 4 Abschnitt (wyd. Rochlauer Universal Bibliothek, zweite Auflage, Leipzig 1924, s. 657).

⁶⁸ "Man sieht aus dem Früherigen leicht: dass der Begriff eines absolut notwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee sei ..." *Ibid.*, s. 650.

⁶⁹ "... Mais on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune réalité formelle, que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire, une manière ou façon de penser" (godkr. moje). Descartes, *Méditations Métaphysiques*, med. III (*Oeuvres choisies*, wyd. Garnier Frères, Paris 1930, t. I), s. 108.

stępuje w Kartezjańskim *Cogito ergo sum*. Wedle Malebranche'a bowiem, jeżeli on popełnia w swym dowodzie istnienia Boga *petitio principii*, to to samo czyni Kartezjusz w swym dowodzie istnienia własnego ja (była to odpowiedź na drugą część zarzutu Arnaulda).²⁰

Dowód ontologiczny ma swoją wartość, o ile przyjąć pozapsychiczność idei Boga. Nie jest to jednak aksjomat, na który się wszyscy zgadzają. Należałoby więc dowieść tego twierdzenia. Malebranche dowodził pozapsychiczności wszystkich idei w ogóle, gdyż na niej opierała się jego teoria widzenia rzeczy w Bogu. Jednym z punktów tego dowodu było wykazywanie niemożności przyjęcia immanentności idei nieskończoności, czy to będzie chodziło o nieskończoność matematyczną, geometryczną (nieskończoną przestrzeń), czy o nieskończoność w ogóle, czyli o Boga.

Idea nieskończoności musi być czymś pozapsychicznym, gdyż [...] idea ta jest nieskończona, jako że przedstawia coś nieskończonego; musi zaś posiadać tyż realności jak to, co przedstawia; inaczej bowiem nie moglibyśmy widzieć w tej idei owej nieskończoności.²¹ Psychika zaś jako skończona nie może zawierać niczego nieskończonego. Nie może więc ta idea być wytworem naszej psychiki, gdyż nie znalazła ona dość realności na jej wytworzenie ani w sobie, ani w rzeczach skończonych.²²

Na ten argument można odpowiedzieć: my nie widzimy faktycznej nieskończoności, lecz jedynie coś skończonego, a tak wielkiego, że granic jego dojrzeć nie możemy. Na to zaś Malebranche odpowiada, że my jednak widzimy nieskończoność. Widzimy, że nie tylko praktycznie, ale i teoretycznie nie możemy dojść naszym umysłem do krańca np. nieskończonej przestrzeni.²³

II. DOWÓD FIZYKO-TEOLOGICZNY

Dowód typu fizyko-teologicznego nie przypadł tak do gustu Malebranche'owi, jak poprzedni dowód ontologiczny. Pierwszy był dla niego najpiękniejszym, najprostszym, robiącym najmniej założeń, a przeto posiadającym najmniej punktów, które poderwać można było. Dowód fizyko-teologiczny występuje w drobnej pracy Malebranche'a pt. *Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*. Tutaj filozof chrześcijański, pod którego postacią występuje sam Malebranche, roztoczył przed swoim chińskim oponentem całą argumentację dowodu ontologicznego. Chińczyk przyznaje, że nie może znaleźć żadnych argumentów przeciwnych, ale ten dowód wydaje mu się zbyt abstrakcyjnym i przeto nie może go przekonać. Prosi więc o jakiś dowód bardziej podpadający pod zmysły. Chrześcijanin odpowiada, że to nie sprawi żadnej trudności, nie ma bowiem takiej rzeczy stworzonej, od której by myśl nasza, rozumując prawidłowo, nie wzięła się do Stwórcy.²⁴

²⁰M. Descartes raisonnait donc mal de commencer sa Métaphysique par ce vicieux raisonnement "Je pense donc je suis". Car, comme dit M. Arnauld, on ne saurait penser sans être. M. Descartes supposait donc qu'il existait avant de conclure qu'il existait... M. Descartes répondrait apparemment, c'est au contraire parce qu'il faut être pour penser, que je puis conclure que je suis de ce que je pense. Et moi de même de ce que j'ai prouvé qu'on ne peut apercevoir Dieu ou l'infini que par lui-même, c'est précisément à cause de cela que je puis conclure que si l'on pense à Dieu il faut qu'il soit..." Malebranche, "Réponse à la troisième lettre" (*Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld*, t. IV), s. 95.

²¹Malebranche, *Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* (*Oeuvres*, t. II), s. 322 – także w "Réponse à la troisième lettre" (*Recueil*, t. IV, s. 95).

²²Malebranche, *Méditations métaphysiques*, Med. II (*Oeuvres*, t. I), s. 33.

²³*Ibid.*, s. 43.

²⁴Podobnie u św. Augustyna – por. L.J. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin*, Paris 1920, s. 125.

Dowód ten oprze Malebranche na analizie jednego z najpospolitszych zjawisk, jakim jest widzenie. Jeżeli stojąc pośrodku jakiejś okolicy otworzymy nagle oczy, to w tym samym momencie ujrzymy wielką ilość przedmiotów; wielkość każdego z nich; zobaczymy dalej, czy każdy z tych przedmiotów znajduje się w ruchu, czy spoczynku; zdamy sobie sprawę ze stosunków odległości tych przedmiotów w odniesieniu do nas, jak i pomiędzy nimi itp. Tych wszystkich wiadomości dostarczą nam rozmaite czucia barwne, jakich w tym momencie doznamy. Fakt ten musi mieć swoją przyczynę. Możliwych przyczyn jest w tym wypadku jedynie cztery: (a) przyczyną naszego widzenia mogą być same przedmioty; (b) przyczyną mogą być narządy zmysłowe naszego ciała; (c) nasza dusza może być sama własną przyczyną swych spostrzeżeń; (d) przyczyną tego wszystkiego jest Bóg. Rozpatrzmy każdą z tych przyczyn po kolei.

P r z e d m i o t y odbijają jedynie światło, które w ten sposób dochodzi do naszych oczu.

[Jeśli chodzi o] **n a r z ą d y z m y s ł o w e**, [to] przypatrzwszy się budowie oczu, dojdziemy do wniosku, że ich soczewki skupiają promienie, wychodzące z każdego poszczególnego punktu oglądanego przedmiotu, w tyleż punktów na siatkówce oka. Tutaj następuje podrażnienie nerwu ocznego, a za jego pośrednictwem centrum nerwowe. Wszystko to jednak będzie zjawiskiem fizycznym, polegającym na pewnych ruchach; nie będzie jednak w tym ani krzty czucia barwy.

D u s z a też nie może wytwarzać w sobie tych czuć na podstawie wiadomości tego, co się w oku dzieje, albowiem: (a) ona nie wie, że dany obraz został rzucony na siatkówkę; nie wie nawet, jak jest oko zbudowane; (b) gdyby nawet to wiedziała, to nie znając w sposób wrodzony optyki i geometrii, nie mogłaby z tego obrazu wywnioskować ani wielkości, ani kształtu itp. oglądanych przedmiotów, bo np. obraz koła na siatkówce w większości wypadków nie jest kołem, a przedmioty tej samej wielkości oglądane z różnej odległości dają obrazy różnej wielkości; (c) gdyby nawet znała geometrię i optykę, nie potrafiłaby tak w jednej chwili wyciągnąć owej prawie nieskończonej (*comme infini*) ilości wniosków, które to wszystkie wnioski byłby jej potrzebne, aby dojrzeć owe przedmioty w odpowiedniej odległości, postaci itp. – i to wszystko tak samo dziś, jak wczoraj; zawsze bez błędów lub z tymi samymi błędami, i zgadzając się w tym z olbrzymią większością ludzi; (d) co więcej, czucie wewnętrzne, czyli bezpośrednie doświadczenie tego, co się w nas dzieje, powiada nam, że te wszystkie czucia powstają w nas bez nas, a nawet wbrew naszej woli; bo oto chociaż doskonale wiemy, że słońce jest jednakowo wielkie w południe, jak w chwili zachodu, nie możemy poradzić na to, że je widzimy nad horyzontem większe niżeli w zenicie.

[Pozostaje więc] **B ó g**. Z dotychczasowych rozważań wynika, że owa przyczyna naszych uczuć wzrokowych znajduje się poza nami; dalej, że ta przyczyna musi znać doskonale optykę i geometrię, i rozumować w sposób błyskawiczny, czyli jednym słowem ta przyczyna musi być nieskończenie mądra; czyli musi być Bogiem.

Słaby punkt tego rozumowania rzuca się od razu w oczy: oto prawda, że te wszystkie stosunki odległości, kształtów itp. są bardzo wielkie; prawda, że kombinacje potrzebne do obliczenia owych stosunków na podstawie obrazu na siatkówce są bardzo liczne; ale to nie są wielkości nieskończone; argument więc Malebranche'a nie dowodzi, że ta przyczyna musi być nieskończenie mądra; a bez tego całe rozumowanie upada. Malebranche nie zwrócił na to jednak uwagi.

Jeden jeszcze punkt może podlegać dyskusji: oto w pewnym miejscu tego rozumowania opiera się ono na założeniu, iż zmiany zachodzące w naszym ciele, owe drgania w systemie nerwowym, owe ruchy duchów żywotnych⁶⁵ nie są uczuciami; czyli że materia i duch są całkiem różne. Przeciwnie jednak twierdzenie byłoby diametralnie w niezgodzie z założeniami filozofii Kartezjańskiej. Malebranche nie odwołuje się jednak do autorytetu Mistrza, wierny swej zasadzie, że nie należy uznawać w dziedzinie rozumu autorytetów, lecz stawia sobie ustami Chłirczyka ten zarzut, i odpowiada dowodząc różnicowania tych dwu substancji. Chłirczyk bowiem przerywa chrześcijaninowi w owym punkcie rozumowania, mówiąc mu, że wedle nauki chińskich uczonych dusza nie jest niczym innym, jak materią zorganizowaną i wysubtelioną, a drganie włókien mózgowych połączone z ruchami owych małych ciałek, czyli duchów żywotnych, stanowią nasze spostrzeżenia. Chrześcijanin odpowiada na to, że oponent jego twierdzi coś, czego nie widzi jasno i wyraźnie. Analizując bowiem pojęcie przestrzeni (które jest identyczne z pojęciem materii) widzimy tam możliwość różnych postaci i zmian stosunków odległości pomiędzy jej częściami, czyli ruchu; analiza ta jednak nie wskazuje na to, aby przestrzeń była zdolną do stania się czuciem. Nie tylko jednak takie stanowisko jest całkowicie wyssane z palca, ale można przeprowadzić dowód, iż dziedziny myśli i przestrzeni nie mają między sobą nic wspólnego. Oto wszystko bowiem, co istnieje, jest albo substancją, albo modyfikacją substancji.⁶⁶ Odróżniamy te dwie postaci rzeczywistości na podstawie tego, czy możemy daną rzecz pojąć samodzielnie, to znaczy czy widzimy, iż ona do swego istnienia nie wymaga niczego innego (poza Bogiem), czy też myśląc o niej myślimy jednocześnie o czymś innym. W pierwszym wypadku dana rzecz jest substancją, a w drugim modyfikacją, i to modyfikacją tej substancji, która się nam myślowo narzuca: tak przestrzeń jest substancją, bo możemy myśleć o niej samej; postać kulista zaś jest modyfikacją substancji przestrzennej, bo nie możemy myśleć o samej kulistości nie myśląc o przestrzeni. Otóż możemy odczuwać różne uczucia, nie spostrzegając wcale przestrzeni. Wynika stąd, że nasze uczucia nie są modyfikacjami substancji przestrzennej.

III. DLACZEGO U KARTEZJUSZA NIE MAMY, A U MALEBRANCHE'A MAMY, DOWÓD FIZYKO-TEOLOGICZNY?

Odpowiedź na pierwszą część pytania jest łatwa. Skoro Kartezjusz metodycznie zwątpił w istnienie świata realnego, nie mógł w rozumowaniu opierać się na fakcie jego istnienia. Musiał podstawę znaleźć gdzie indziej, a znalazłszy ją we własnej myśli, z niej wyprowadzać musiał dalsze twierdzenia. Dlaczego jednak Malebranche posługuje się tym dowodem, pomimo że jest uczniem Kartezjusza, i – co więcej – nie uznał dowodu tego ostatniego o istnieniu ciał za przekonujący i uważał tę sprawę za rzecz wiary? Zrozumiemy to uprzytomniwszy sobie, że Malebranche nie potrzebował już zaczynać od całkowitego sceptycyzmu; to zrobił już Kartezjusz i można się było na jego wynikach opierać; a Malebranche, chociaż stwierdzał niemożność rozumowego dowiedzenia istnienia świata materialnego, istnienie takowego przyjmował. Ale co więcej, dowód jego jest tak skonstruowany, że gdyby nawet założyć, że nie ma świata materialnego, pozostałby w mocy; wystarczy bowiem przyjąć, że posiadamy te same uczucia, jakie powstają w nas obecnie z okazji owych

⁶⁵ Takie tłumaczenie terminu *esprits animaux* znalazłem u [...] Chmaja, *Obrazowańskie*, Warszawa 1957, s. 30.

⁶⁶ Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, 'Entretien I' (Deuxième), s. 6.

przedmiotów materialnych, aby dojść do przekonania, że my nie możemy być ich źródłem, lecz źródłem ich może być jedynie Bóg. Jeżeli przypatrzymy się dowodowi istnienia Boga, jaki przeprowadza Berkeley,⁷⁷ to spostrzeżemy, że dowód jego i dowód Malebranche'a są w zasadzie takie same.

* * *

Owe dwa zasadnicze dowody istnienia Boga u Malebranche'a ukazują się we wszystkich niemal pismach jego raz w tej, drugi raz w innej szacie. Zasadniczo jednak cała jego filozofia była takim dowodem istnienia Boga. Gdyby mu bowiem zabrakło to przeświadczenie o istnieniu Boga, wszystkie otaczające nas zjawiska stałyby się dlań niezrozumiałe.

⁷⁷ Berkeley, *A treatise concerning the principles of human knowledge*, s. 25-30.

DODATEK

WILEŃSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE W LATACH 1939-1945

W tomie Zdziesiątkowane pokolenie wśród «szarych» wspomnień z czasu wojny znalazł się także jej obraz widziany oczyma Wilitanina, Tadeusza Czeżowskiego. Poniszylek stanowi «wileńskie» uzupełnienie paragrafu "Filozofia polska w latach 1939-1944" z tamtego tomu.

Jack J. Jadcak

Wybuch wojny niemiecko-polskiej spowodował, że do Wilna, podobnie jak do Lwowa, zaczęli przybywać uchodźcy z zajętych przez Niemców terenów Polski. W Wilnie znaleźli się w tym czasie, uchodźcy z Warszawy, m.in. Bolesław Sobociński, Janina Hosiasson-Lindenbaumowa, Antoni Pański, Ludwik Fryde.¹ W działającym jeszcze legalnie, w zajętej przez wojska rosyjskie Wilnie, Wileńskim Towarzystwie Filozoficznym wygłosili w 1939 r. referaty: 18 października – Sobociński, na 52. posiedzeniu naukowym, *O prototypie prof. Leśniewskiego* (uczestniczyło 15 osób); 1 grudnia – Hosiasson-Lindenbaumowa, na 53. posiedzeniu, *Postęp wiedzy z punktu widzenia naukowego* (16 osób).

Zamknięcie 15 grudnia 1939 r. Uniwersytetu Stefana Batorego przez władze litewskie, którym Rosjanie przekazali Wilno i Wileńszczyznę, kończy jawny okres działalności Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego. Nadal jednak zbierano się w Wilnie na cotygodniowych zebraniach prywatnych dla rozważania m.in. tematów filozoficznych.

Wedle notatki, sporządzonej przez Tadeusza Czeżowskiego prawdopodobnie w marcu lub kwietniu 1946 r., miały się w czasie okupacji Wilna odbyć 162 takie "naukowe zebrania referatowe", "w których brali udział starsi studenci i byli członkowie Koła Filozoficznego Studentów Uniwersytetu Stefana Batorego oraz Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego".² Natomiast w korespondencji Henryka Elzenberga zachował się jego list do Mieczysława Wallisa, datowany z Lublina 13 maja 1945 r., w którym o wileńskich spotkaniach filozoficznych w czasie wojny czytamy: "żywi w dalszym ciągu urządzali posiedzenia filozoficzne, ostatnie, w którym brałem udział, było 155-te, a w sam dzień mojego wyjazdu, gdy się już ładowałem na dworcu, miało się odbyć 166-te. Pod koniec, trzeba powiedzieć, byliśmy zdekompletowani; ale były i czasy świetniejsze, «Filozoficzność» traktowaliśmy szeroko, wprowadzając tematy z fizyki i z biologii, i z teorii literatury, i z prawa, o ile tylko zatrącały o problemy dostatecznie ogólne. Umilowaną ideą Czeżowskiego jest zrobić z tego księgę i wydać; zawierałaby rys historyczny, spis tytułów, spis uczestników, – no i autoreferaty – tyle, ile da się uzyskać. Niektóre referaty są

¹ L. Zasztowt, "Materiały dotyczące tajnego nauczania w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie w latach 1939-1946", *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* nr 4/1993. Patrz też: J.J. Jadcak, "Wileńskie środowisko filozoficzne 1939-1945", *Ruch Filozoficzny* t. I (1993), nr 4.

² Archiwum PAN (Warszawa), III-146, nr 29, k.12.

poważne, także młodych".³ Elzenberg wyjechał z Wilna do Lublina 26 marca 1945 r.; jeszcze przez jakiś czas słał z Lublina listy do Czeżowskiego i innych osób do Wilna.

Dotąd nie udało się odnaleźć pełnego spisu wileńskich odczytów wojennych, które zapewne, wraz z innymi swymi materiałami, przewiózł Czeżowski do Torunia. Na podstawie różnych wypowiedzi i tekstów można jednak odtworzyć przynajmniej część tytułów tych referatów i ich autorów.

W *Odczytach filozoficznych* Czeżowskiego (Toruń 1958) zamieszczono cztery teksty tego autora wygłoszone w Wilnie. I tak 2 lipca 1940 r. Czeżowski wygłosił odczyt *O szczęściu*; 6 września 1940 r. – *O odwadze*; 16 maja 1943 r. – *Czy łatwiej teraz kłamać niż dawniej?*; 15 kwietnia 1945 r. – *Strach i lęk (przyczynek do klasyfikacji uczuć)*.

We *Wspomnieniu o Profesorze Elzenbergu* Maria Renata Mayenowa podaje, że niektóre spotkania filozoficzne w czasie wojny odbywały się w jej mieszkaniu. Wymienia też tytuły i daty referatów Elzenberga z lat 1941-1942, powołując się na listę Czeżowskiego.⁴ I tak, w 1941 roku: 20 lipca Elzenberg wygłosił odczyt *O pojęciu wartości ujemnej* (27 lipca – cd. dyskusji);⁵ 28 grudnia – *Niektóre aspekty buddyjskiej koncepcji zbawienia* (4 stycznia 1942 r. – cd. dyskusji). W 1942 roku: 18 stycznia – *Aksjologiczne pojęcie sensu*⁶ (25 stycznia – cd. dyskusji); 8 marca – *Problemy wojny w poglądach etycznych Gandhiego* (15 marca – cd. dyskusji); 28 marca – *O rzeczywistym wodzostwie*; 7 kwietnia – *Rudolfa Marii Holzapfla teoria reprezentacji*; 12 lipca – koreferat do referatu Eugeniusza Aniszczuki *Czy cel uświęca środki?*; 2 sierpnia – *Artystyczna proza myślowa* (9 sierpnia – cd. dyskusji); 20 września – *O właściwym stosunku podmiotu moralnego do nicunkunionej zła w sobie*.

Michał Woroniecki w wydaniu pism Elzenberga udostępnił kilka jego tekstów (notatek), pochodzących z Archiwum PAN w Warszawie, najprawdopodobniej przygotowywanych w związku z filozoficznymi spotkaniami w okupowanym Wilnie: 9 kwietnia 1940 r. – *Niemożliwość intuicjonizmu*. Notatki z lektury książki Juliusa Kraftha *Von Husserl zu Heidegger* – Leipzig 1932 (sygn. III – 181, teczka 7/2-3);⁷ 16 listopada 1942 r. – *Kilka uwag aksjologiczno-etycznych w związku z fragmentem rozprawy Pricharda Duty and Ignorance of Fact* – analizowanym w Wilnie 15 listopada 1942 r. (sygn. III-181, teczka 45)⁸; 18 lipca 1943 r. – *Brutus czyli przekleństwo cnoty*.⁹

W spuściznie po Czeżowskim zdeponowanej w Archiwum UMK (sygn. 206/V), jest siedem tekstów – wygłoszonych na tych wojennych, jak się je tu nazywa, "herbatkach filozoficznych".

³ Dział Kłopotów Biblioteki Głównej UMK (Toruń), Bkps. 1865/IV.

⁴ *Studia Filozoficzne* nr 12/1986, s. 136.

⁵ Prawdopodobnie tekst własnie tego referatu (z materiałów archiwalnych PAN) opublikowano w *Studiach Filozoficznych* nr 12/1986 pt. "Wolność ujemna". Opublikowany w tymże czasopiśmie tekst Elzenberga pt. "O tzw. maksymalizacji dobra jako zasadzie obowiązku", datowany 28 listopada 1943 r. (część II) i 12 grudnia 1943 r. (część III) może być także tekstem wileńskim.

⁶ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, op. M. Woroniecki, Kraków 1991, s. 338-353.

⁷ H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, op. M. Woroniecki, Kraków 1995, s. 372-381.

⁸ Tamże, s. 398-403.

⁹ H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, op. cit., s. 159-169.

1 grudnia 1939 r. – Hosiasson-Lindenbaumowa; *Postęp wiedzy od strony poznawczej*. Oprócz maszynowego tekstu wystąpienia, liczącego 6 stron,¹⁰ jest tam też następujące dwustronicowe, maszynowe streszczenie odczytu.

Rozważanie ma na celu podanie czynników, składających się na postęp wiedzy z punktu widzenia poznawczego, tj. z pominięciem jej użyteczności praktycznej. Wiedza jest to zbiór przekonań uzasadnionych, aktualnych i powiązanych w dostatecznym stopniu.

W obrębie wiedzy pewnej postępnym jest:

(1) jej wzbogacenie; mierzy się ona nie liczbą zdobytych przekonań, lecz mocą logiczną całości, uzyskanej po dołączeniu nowo zdobytych przekonań do posiadanej już wiedzy, w porównaniu z mocą, jaką ta wiedza posiadała uprzednio; zamiast tego, można też powiedzieć: przybytek wiedzy jest tym większy, im mniej był prawdopodobny z góry, tj. ze względu na posiadaną poprzednio wiedzę;

(2) wzrost stopnia aktualności, przy czym rozróżnić należy aktualność rozumową i aktualność pamięciową; wzrost aktualności rozumowej uzyskuje się przez dowodzenie nowych twierdzeń, wynikających z twierdzeń już znanych; nie dodają one nic do mocy logicznej posiadanej już wiedzy, przekształcają jedynie przekonania rozumowe potencjalne na rozumowe aktualne; o wielkości postępu wiedzy stanowi skok w stopniu aktualności, uzyskanej przez dowód; można by go zmierzyć np. liczbą kroków dowodowych; stopień aktualności pamięciowej mierzy się łatwością przypomnienia przekonań, które są w pamięci potencjalne; łatwość tę potęguje się przez ulepszenia techniczno-naukowe oraz przez:

(3) wzrost stopnia powiązania przekonań, który pozwala obliczyć stopień aktualności pamięciowej na korzyść aktualności rozumowej, poza tym jednak jest samo przez się czynnikiem postępu wiedzy, zwłaszcza w postaci skjomatyzacji pewnego jej działu.

W obrębie wiedzy niepewnej, tj. niecałkowicie uzasadnionej, nazywamy przekonanie niepewne właściwym, jeżeli stopień jego pewności subiektywnej odpowiada stopniowi jego pewności obiektywnej czyli prawdopodobieństwu. Postępem w jej obrębie jest:

(1) wzbogacenie wiedzy właściwej; np. włączenie do wiedzy jakiejś hipotezy jako hipotezy, tzn. ze świadomością, że wymaga ona sprawdzenia;

(2) wzrost stopnia aktualności wiedzy właściwej;

(3) wzrost jej powiązania wewnętrznego;

(4) przejście wiedzy, która nie jest właściwą, w wiedzę właściwą;

(5) wzrost stopnia pewności obiektywnej (przez indukcję lub rozumowanie z analogii);

(6) zwiększenie wagi stopnia pewności – mierzy się ona mocą logiczną danych, do których odnosimy prawdopodobieństwo omawianego zdarzenia, dzięki której teoria raz odrzucona – a potem po szeregu nowych doświadczeń przyjęta – ma większą wartość niż przedtem, choćby jej pewność obiektywna nie powiększyła się.

Można by jeszcze uzależnić wielkość postępu wiedzy, spowodowanego dołączeniem jakiejś teorii od:

(7) stopnia sprawdzalności owej teorii – ten jednak dotyczy raczej nie wielkości aktualnego postępu wiedzy, lecz możliwości jej postępu w przyszłości, gdy zostaną uzyskane nowe sprawdzające teorie dane.

Ostatecznym celem wiedzy z punktu widzenia poznawczego jest, jak się zdaje:

(1) osiągnięcie maksimum wiedzy ("całej prawdy");

(2) w sposób najpewniejszy;

(3) największą tej wiedzy aktualność.

Odpowiedź na pytanie, czy wiedza może osiągnąć ten cel ostateczny, zależy od wyniku rozważań, z których kilka zostało zaznaczonych, mianowicie rola twierdzenia Gödla o nierozstrzygalności pewnych twierdzeń w obrębie danej teorii, zagadnienie nieprzekraczalności zbioru przedmiotów wiedzy, zagadnienie uzyskania maksimum pewności przez indukcję zupełną lub przez rozumowanie z analogii, zagadnienie psychologiczne aktualizacji całości wiedzy.

¹⁰ *Zagadnienia Naukoznawstwa* t. XXIII (1987), z. 1/89, s. 58-63.

Maj 1940 r. – Hosiasson-Lindenbaumowa: *Indukcja a analogia, Porównanie ich prawomocności*. Streszczenie referatu, maszynopis liczący 6 stron oraz 10 stron notatek o wnioskowaniu.

Rozumowaniem indukcyjnym (w sensie najszerszym) nazywa autorka "rozumowanie, które wychodząc z pewnych tez (faktów) stwierdzonych f_1 prowadzi do wzmocnienia przekonania (czy stopnia wiary lub też pewności subiektywnej) dotyczącego pewnej tezy (hipotezy, prawa) h , będącej racją logiczną tez f_1 ". Rozumowaniem przez analogię (w sensie najszerszym) nazywa zaś "rozumowanie, które wychodząc z pewnych tez (faktów) stwierdzonych f_1 , prowadzi do wzmocnienia przekonania (czy stopnia wiary lub też pewności subiektywnej) dotyczącego pewnej tezy (faktu przyszłego, jeszcze nie stwierdzonego) f_2 mającej pewną rację logiczną h wspólną z tezami stwierdzonymi f_1 ". Rozumowanie prowadzące do wzmocnienia przekonania dotyczącego pewnej tezy uważa autorka za prawomocne, jeśli jego przesłanki wzmocniają istotnie pewność obiektywną (uzasadnienie czy też szanse prawdziwości) tej tezy. "Przyjmując dla pojęcia pewności obiektywnej aksjomaty samooczywiste, takie jak aksjomaty dla pojęcia prawdopodobieństwa, otrzymujemy następujący rezultat: Podczas gdy rozumowanie indukcyjne jest prawomocne prawie zawsze, rozumowanie przez analogię – jedynie przy specjalnych warunkach." Dalej omawia te warunki i dowodzi tezy.

7 stycznia 1941 r. – Hosiasson-Lindenbaumowa: *Znaczenie a sprawdzalność według poglądów "Koła Wiedeńskiego" lub "pozytywistów logicznych" czy "empirycznych"*. Maszynopis liczący 6 stron.

Tekst referujący poglądy przedstawicieli Koła Wiedeńskiego na podstawie artykułów Marii Kokoszynskiej, Steinberżanki¹¹ i Jakuba Rajgrodzkiego, publikowanych w *Kwartalniku Filozoficznym i Przeglądzie Filozoficznym*.

12 kwietnia 1942 r. – Aniszczenko: *O różnicy między "mistrzem" a "wodzem" (głos w dyskusji o wodzostwie rzeczywistym)*. Rękopis liczący 8 stron.

Jest to nawązanie krytyczne i polemiczne do wystąpienia Elzenberga z 28 marca 1942 r. *O rzeczywistym wodzostwie*. Aniszczenko, który był w latach trzydziestych członkiem Koła Filozoficznego Studentów USB w Wilnie (po wojnie w Poznaniu), przedstawia różne znaczenia, w jakich pojęcia "wódz" i "mistrz" występują, a na końcu stwierdza: "Jeśli w zasadzie wodzem jest ten, kto może nie posiadać osobistych kwalifikacji moralnych a musi mieć masowy posłuch, mistrzem zaś – kto musi mieć kwalifikacje, a może nie mieć posłuchu; jeśli tak jest, to możliwa jest przecież fuzyja obydwu pojęć. Dzieje ludzkie były parokrotnie areną takiej fuzyji i przykłady mistrzów, którzy stali się wodzami, wymieniono podczas dyskusji o wodzostwie rzeczywistym. Stanowiły one temat wykładu, który by (zgodnie z intencjami tego, co powiedziano) można było określić, jako rozważania o wodzostwie, jakie powinno być, czyli o wodzostwie usprawnionym."¹²

¹¹ Chodzi o Dunę Szejtajnberg (późniejszą Janinę Kotarbińska) (przyp. JIII).

29 września 1942 r. – Zofia Abramowiczówna: *Teoria prozy artystycznej w starożytności*. Rękopis liczący 14 stron.

Jest to referat nawiązujący do wystąpienia Elzenberga z 2 sierpnia (od. dyskusji 9 sierpnia 1942 r.) pt. *Artystyczna proza myślowa*. Abramowiczówna, filolog klasyczny (po wojnie w UMK), mówiła o trudnościach z rozgraniczeniem w starożytności prozy i poezji, jeśli za kryterium przyjmie się cele pozaartystyczne w prozie i cele czysto artystyczne w poezji. Wskazała na powody owej trudności. Dokonała przeglądu stylów poszczególnych autorów. Zauważyła m.in., że proza i poezja starożytnych spełniała trzy warunki: kompozycji rytmicznej, poetyckości słownictwa i figur gorgiańskich.

28 marca i 4 kwietnia 1943 r. – Elzenberg: *O pewnej charakterystyce mistycyzmu*. Rękopis liczący 6 stron. W Archiwum UMK tekst ten błędnie występuje z adnotacją: T. Czeżowski.

Referat jest streszczeniem poglądów zawartych w książce amerykańskiego filozofa, profesora Harvard University – Williama Ernsta Hockinga *The Meaning of God in Human Experience* (1912 r.). W dyskusji Prof. Szczepan Saczeniewski postawił pytanie następujące: Czy o stosunku do pojęcia Boga nie można by stwierdzić u Hockinga czegoś, co by się dało porównać z zasadą komplementarności w fizyce współczesnej? Czy mianowicie nie uznaje on dopuszczalności lub zgoła niezbędności dwóch niezgodnych ze sobą i wprost wykluczających się obrazów, z których każdy, w pewnych sytuacjach intelektualnych, wypadnie przyjąć jako prawdziwy i nim operować, z wyłączeniem drugiego? W odpowiedzi referent stwierdził m.in., że częściowo można przyznać słuszność temu przypuszczeniu, ale tylko częściowo. Według Hockinga bowiem Bóg bywa i może być rozumiany na dwa sposoby: jako osoba albo jako prawo lub system praw, przy czym według niego, te dwie interpretacje nie wykluczają się.

16 stycznia 1944 r. – Elzenberg: *Filozoficzna krytyka chrześcijaństwa w starożytności*. Rękopis autoreferatu liczący 2 strony. W Archiwum UMK błędnie tekst ten występuje z adnotacją: T. Czeżowski.

Na podstawie książki Pierre'a de Labriolle'a *La Réaction Païenne, Etude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*. Paris 1934. Woroniecki przytacza ten tekst w przypisie do drukowanego tekstu Elzenberga *Starożytna myśl pogańska w walce z chrześcijaństwem* (z Archiwum PAN, sygn. 111-181, teczka 6).¹² Ponieważ w kilku miejscach tekst autoreferatu Elzenberga pt. *Filozoficzna krytyka chrześcijaństwa w starożytności*, podany przez Woronieckiego różni się od tekstu egzemplarza przechowywanego w Archiwum UMK, tu przytaczamy go dosłownie i w całości.

¹²Referat na podstawie książki Labriolle'a *La Réaction Païenne*. Książka ta informuje wyczerpująco o wszelkich możliwych, wyższych i niższych formach -polemiki antychrześcijańskiej- w wiekach od I do VI; z materiału tego referent wybrał tu, co ma pewien związek z filozofią. Pomijając rzeczy dawno wiadome, o których jednak nie wszyscy i dziś pamiętają (w szczególności mało ma ogół racjonalistyczny charakter owej polemiki, prowadzonej przeważnie przez ludzi równie gorąco religijnych, jak i ich przeciwnicy) można tu wynotować, lub samemu wysnuć z faktów podanych, kilka uogólnień godnych uwagi. I tak: krytyka epycznych dążeń chry-

¹² H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, op. cit., s. 405.

stianizmu jest dziwnie słabo intelektualizowana; wylewa się w pełnych oburzenia protestach, ale prawie że nie wznosi się na poziom prawdziwej dyskusji o zasadach ogólnych i podstawowych.

Nieco wnikliwiej bywają czasem traktowane niektóre *slogany*. Uprzywielejonymi tematami [są] tutaj wcielenie Boga w człowieka, zmartwychwstanie Chrystusa, wreszcie – i może na pierwszym miejscu – przysiężne zmartwychwstanie ciała, przedmiot argumentacji szczególnie obfitej i pewnej siebie.

Spomiędzy tex chrześcijańskich o charakterze wstępnyjszym najbardziej raziło twierdzenie o skończoności świata w czasie, a więc o jego stworzeniu z niczego i przyszłym końcu. Naokoło tezy przeciwnej – wieczności świata – organizował się główny, można powiedzieć, opór filozoficznej myśli pogańskiej aż po Proklosa i Symplicjusza. Ponadto z dzieła Porfiriusza (*Przeciwko chrześcijanom*) zachował się wyjątkowo bogaty tekst krytykujący pojęcie wszechmocy Bożej, rozumianej jako nieskrępowanie prawami logicznymi i etycznymi.

Do mniej powszechnie znanych przeciwieństw między stronami walczącymi, należałoby wreszcie skrajnie odmienne ujmowanie samej istoty religii. Obłędem, ale w wyższym jeszcze stopniu bezbożnością, wydaje się poganom pretensją chrześcijan do posiadania wyłącznego i całkowitego objawienia. Ich własna koncepcja religii jest nie tylko – jak się to zwykle podkreślać – w wyniku kompromisów i przystosowania, ale w samym swym dnie synkretystyczna. Bóstwo objawia się – zawsze tylko częściowo – w różnych czasach i w różnych miejscach, a rzeczą człowieka religijnego jest szukać przybliżenia do pełni prawdy przez zbieranie tych fragmentów objawienia wszędzie, gdzie-kolwiek się mogą znajdować. Stąd namiętne często zainteresowanie pogan religiami cudzymi, gotowość do najdalejzych nawet podróży do źródeł, i owe w oczach chrześcijan tak niedorzeczne, kolejne, a coraz to inne «wtajemniczenia».

W teczce ze spuścizną po Czeżowskim w Archiwum UMK (sygn. 139/II) znajduje się jego tekst pt. *Przyczynek do analizy pojęcia silnej woli*, datowany na 12 listopada 1944 r. Jest to maszynopis liczący 5 stron. Najprawdopodobniej był podstawą (czy treścią) wystąpienia Czeżowskiego na spotkaniach filozoficznych w Wilnie.

POSŁOWIE

Tom *Próg istnienia. Dziesięciokonne pokolenie* zawiera teksty, ukazujące obraz ostatniej wojny, widziany oczyma filozofów polskich, którzy ją przeżyli. Znajdują się tam także rzeczy, dające pogląd na tradycję, klimat¹ i rezultaty twórczości filozofów z kręgu Władysława Tatarkiewicza, którzy końca wojny nie doczekali.

Sam Tatarkiewicz tak o nich pisał:

Pokolenie to, urodzone bezpośrednio przed pierwszą wojną światową i podczas niej, a wykształcone przed drugą, zostało zdziesiętkowane i utworzyła się wyrwa, jakby brak jednego pokolenia w dziejach filozofii polskiej.

Niniejszy tom zawiera wybór pism przedstawicieli tego pokolenia – nierzadko prac drukowanych po raz pierwszy. Intencją wydawców jest, aby choć w drobnej części zapełnić bolesną wyrwę, o której pisze ich mistrz.

Szczegółowe dane bio- i bibliograficzne, dotyczące autorów prac tu publikowanych, Czytelnik znajdzie w "Dodatku" do poprzedniego tomu.

Redakcja

Pragnąłbym dorzucić garść informacji dotyczących ks. Jana Salamuchy, które – po ukazaniu się poprzedniego tomu – przekazała mi Pani ANNA CZECHOWICZOWA.

P. Czechowiczowa zetknęła się po raz pierwszy z nazwiskiem ks. Salamuchy jako studentka Uniwersytetu Warszawskiego, członkini *Juventus Christiana* – przed reformami Jędrzejewiczowskimi, a więc w czasie, kiedy było ono jeszcze organizacją międzyuczelnianą.

¹ Pani Anna Tatarkiewicz zwróciła mi uwagę na tekst Jana Kotta "Listy o przetrwaniu" (*Tygodnik Powszechny* nr 25/1986 s. 12), w którym autor tak opisuje ten klimat:

"Poznałem ich obu, [Jerzego] Stempowskiego i [Bolesława] Micińskiego, chyba w tym samym roku 1935. Stempowski miał wtedy niewiele ponad czterdzieści lat – dzisiaj trudno mi w to uwierzyć, dla mnie był wtedy bardzo starszym panem; Miciński był tylko o trzy lata starszy ode mnie, ale wtedy czułem tę różnicę roczników niemal jak różnicę pokoleń. Byliśmy obaj na seminarium z estetyki u Tatarkiewicza – a może to było [seminarium] z teorii piękna? Miciński tam królował. Chyba razem z [Tadeuszem] Króńskim, którego Miłoz sportretował pod imieniem Tygrysa. I rzeczywiście miał w sobie coś z tygrysa. Miał absolutną inteligencję, ale nie zawsze było wiadomo, do czego mu służy. Miał geniusz dar parodiowania, ale chyba czasem parodiował samego siebie. Tatarkiewicza, który przychodził zawsze nienagannie ubrany i niemal za każdym razem w innym, pięknym krawacie, nazywał "Apollo". Było to zdolnienie od "Apollo". I Tatarkiewicz już na długo został dla nas "Aptem".

Seminarium Tatarkiewicza było wtedy na uniwersytecie, obok zebrań koła polonistów, jednym z rzadkich miejsc swobodnej dyskusji i wzajemnej tolerancji. Niezapomniana postać na tym seminarium był Jaropek Stępniewski, przezwany "Diabłem", krępy, wymochujący rękami, rozczochrany – miał chyba w sobie coś z ładowego diabła, zwłaszcza kiedy się zapalał; stał się zagorzałym hołno-wroniokista (Jerzy Braun chyba się także czasem pojawiał) i daramnie Tatarkiewicz upraszał, żeby wyjaśnił dźwięcznie terminy tej filozofii. Uczestniczył również w tym seminarium [Bolesław] Sobociński, zmanipulowany ponoć logik – długi, chudy, zawsze w czarnym surducie, białej koszuli i czarnym krawacie. W drugim czy trzecim roku olimpiady zamieszany był chyba poważnie w porwanie i potem egzekucję Halny Krahebskiej i [Marceliego] Handelsmana. Po wojnie był profesorem w Notre Dame i ta sprawa nie została nigdy do końca wyjaśniona."

nianą (przed 1933 rokiem?). Koledzy z Politechniki mówili Jej wówczas z dumą, że pracują pod kierunkiem właśnie ks. Salamuchy i ks. Piotra Chojnackiego – co by przemawiało raczej za tym, że był to rok akademicki 1934-1935 (w tym bowiem roku ks. Chojnacki rozpoczął wykłady z filozofii chrześcijańskiej) – nad »matematycznym« dowodem istnienia Boga. Jest więc prawdopodobne, że impulsu do napisania rozprawy "Dowód *ex motu* na istnienie Boga" (opublikowanej w 1934 roku) dostarczył ks. Salamusze nie kto inny, tylko ks. Chojnacki.

Po raz drugi – już z samym ks. Salamuchą – P. Czechowiczowa zetknęła się w tatrzańskim schronisku Téry'ego koło Smokowca na Słowacji. Był to zapewne rok 1935. (Jak można wyciągnąć z listu ks. Salamuchy do o. Józefa M. Bocheńskiego, opublikowanego w tym tomie, a datowanego na 13 czerwca, do spotkania doszło w drugiej połowie lipca.) Ks. Salamucha – postawny mężczyzna o twarzy jakby z gruba ociosanej (jak go zapamiętała P. Czechowiczowa) – był tam w towarzystwie ks. Chojnackiego, ks. Edwarda Święckiego i kierownika *Książówki* – ks. [?] Jastewicza.

Potem P. Czechowiczowa spotkała się z ks. Salamuchą dopiero w czasie wojny, kiedy był wikariuszem w kościele św. Jakuba. Mieszkanie Państwa Czechowiczów znajdowało się w kamienicy (przy ul. Słupeckiej) sąsiadującej z *Antoninem* orionistów i ks. Salamucha nieraz przychodził do Nici – »przez płot« – na herbatę (wyjątkowo, jak na owe czasy, dobrą, bo ... pochodzącą jeszcze z zapasów przedwojennych). Mawiał wówczas żartobliwie, że są trzy rzeczy najlepsze na świecie: dobra herbata, dobre wino i ... piękne kobiety.

O okolicznościach śmierci ks. Salamuchy P. Czechowiczowa dowiedziała się od swojej siostry – Magdalenie Kozłowskiej – która należała do zgrupowania AK, broniącego się w czasie Powstania w *Reducie Wawelskiej* P. Kozłowska zapamiętała – nawiasem mówiąc – że któregoś dnia ks. Salamucha powstrzymał (nie bez oporu z ich strony) niedoświadczoną, a »odważną« pielęgniarkę przed lekkomyślnym udzieleniem pomocy rannemu Niemcowi, leżącemu w polu nieprzyjacielskiego ostrzału; zapamiętała – bo ocena moralna tego »zaniechania« była przedmiotem burzliwej dyskusji wśród powstańców.

Zgodnie z relacją P. Kozłowskiej, powstańcy, a wraz z nimi pielęgniarki – z wyjątkiem rannych, ks. Salamuchy i przełożonej pielęgniarek – po południu 11 sierpnia ewakuowali się kanałami z *Reduty Wawelskiej* (P. Kozłowska zresztą zablądziła podczas tej ewakuacji i dopiero po długich poszukiwaniach udało jej się znaleźć jakieś przypadkowe wyjście z kanałów). Kiedy wieczorem do opuszczonej *Reduty* wtargnęły oddziały ukraińskie, ich dowódca na widok ks. Salamuchy wrzasnął po niemiecku: "O! Ksiądz z bandytami!" – na co ten miał odpowiedzieć: "Nie z bandytami, ale z żołnierzami Wojska Polskiego!". I wtedy właśnie go zamordowano. Siostra przełożona – która była świadkiem tego zdarzenia – została wkrótce potem przez Ukraińców wyrzucona wraz ze swoją matką przez okno, ale przeżyła upadek i dotarła do Pruszkowa.

Kiedy w marcu 1945 roku P. Czechowiczowa i P. Kozłowska udały się na miejsce tragedii, w ruinach leżały zwłoki kilku (kilkunastu?) mężczyzn; P. Kozłowska rozpoznała wśród nich m.in. ciało kaprała *Lwa*. Na fragmentach równo ułożonych, nadpalonych materaców znajdowały się też szczątki nienaturalnie zmniejszonych zwłok rannych, oblanych przez pogromców *Reduty* benzyną i podpалonych.

Ciała ks. Salamuchy już tam nie było; zostało więc zapewne wcześniej zabrane (i prawdopodobnie pochowane w tymczasowym grobie na cmentarzu przy kościele św. Jakuba).

Po ukazaniu się poprzedniego tomu otrzymałem sporo listów od jego pierwszych Czytelników. Niech ich Autorzy wybaczą mi, że fragmenty niektórych z tych listów – niekiedy bardzo osobistych – tutaj przytoczę: dla ich wagi historycznej, ale też i ze względu na ich styl, świadczący o poziomie sztuki epistolarnej tego pokolenia.²

Jacek J. Jadacki

BARBARA BIAŁOSTOCKA-PRZYBYŁOWSKA:

"Znaczna część nazwisk, pojawiających się na kartach tej książki, to moi dawni mistrzowie, przyjaciele, znajomi – nie tylko z terenu zainteresowań filozoficznych i nie tylko z tamtych wojennych czasów. Po jej lekturze moje wspomnienia nabrały jakby wagi i doniosłości. Przeszły być czysto osobistą sprawą; stały się świadectwem mojego skromnego uczestnictwa w ważnych i pięknych sprawach.

Odżył we mnie zachwyt dla ks. Salamuchy jako kapłana, kaznodziei i wykładowcy; miałam możliwość wysłuchania kiedyś jego prelekcji w domu pp. Grzegorzyczków.

Odżył we mnie stan radosnego uniesienia, z jakim wychodziłam z wytwornego domu prof. Tatarakiewicza przy ul. Prezydenckiej po zdanych na piątkę egzaminie z historii filozofii – moim pierwszym egzaminie akademickim, do którego stanęłam jako samouk. Zdanie profesora na zakończenie egzaminu: "Inteligentna z pani panna" – wręcz mnie uskrzydliło i krzepiło przez całe życie w chwilach zwątpienia.

Wykonił się z mroków pamięci stan nabożnego wprost onieśmienia przy spotkaniu z prof. Łukasiewiczem, którego widziałam jedynie raz w życiu, podczas egzaminu z logiki, który – o ile pamiętam – wszyscy uczestnicy kompletów prowadzonych przez Hiża zdał doskonale.

Poczułam się mocno pochlebiana wzmianką o mnie w tekście Hiża, który zajmuje w moich wspomnieniach zupełnie szczególne miejsce. To wprost nie do wiary, że schodziliśmy się na Czackiego w mieszkaniu pp. Wicentowiczów na jego wykłady z logiki matematycznej – jak na najradośniejsze wydarzenie tygodnia. Umiał tak nas porwać, że po skończeniu kursu i po egzaminie postanowiliśmy kontynuować nasze spotkania w ramach *Klubu Logicznego*. Wszyscy musieliśmy pracować zarobkowo, wszyscy chodziliśmy na jakieś wykłady, zdawaliśmy egzaminy, w takiej czy innej formie uczestniczyliśmy w walce konspiracyjnej, niewiele więc mieliśmy wolnego czasu, zważywszy na obowiązywanie tzw. godziny policyjnej. Okazało się, że jedynym czasem, jakim wszyscy dysponujemy, są bardzo wczesne godziny rano. Zbieraliśmy się więc o godzinie 5.30 w mieszkaniu pp. Cierniaków, by rozważać zawile arkana logiki. Pamiętam, że przez kilka sesji referowałam zebranym temat "Logika zdań modalnych u Dunsza Szkota". Była to chyba wiosna 1944 roku.

Długo to niestety nie trwało. Poczciwy dozorca doniósł p. Cierniakowej, że nie uszły uwagi odpowiednich czynników poranne zebrania młodzieży w jej domu; musieliśmy więc ich zaniechać. Ale kontaktów nie przerwaaliśmy. Nie mogliśmy się spotykać w ciągu dnia, więc spotkaliśmy się pewnej nocy. W sobotę 22 lipca 1944 roku zebraliśmy się przed godz-

² Dodatkowo podaję fragment listu Jana Woleńskiego, w którym pisze on:

"Mam dwie swagi fotograficzne.

(1) Jan Łukasiewicz chyba nie prowadził seminarium do 1944 roku. Od Krzysztofa Tatarakiewicza wiem, że wykłady przerwał w 1943 roku, a zgadzaoby się to z tym, co pisze w *Dzienniku* o obawach Żony. Może zrezygnował z wykładów, a prowadził nadal seminarium?

(2) Jerzy Szupecki na pewno brał udział w Powstaniu. Wiem to od jego Żony" [przyp. JJJ].

na policyjną na Czackiego. Nie jestem pewna, czy pamiętam wszystkich obecnych, ale na pewno prócz Danusi i Henryka Hiżów byli tam: Helena Adamiakówna, Halina Tomasiakówna, Isia Ciertiakówna, Andrzej Grzegorzczak, Juliusz Garewicz i ja. Pojawili się także Stefan Ziemiński, filozof «z innej parafii», w owym czasie zajmujący się gorliwie antropozofią i głoszący chwałę Rudolfa Steinera. Była jakaś herbatka i kanapki. Była dobra muzyka z płyt. Czytaliśmy po kolei fragmenty ze "Słowa o Jakubie Szeli" Brunona Jasińskiego. W ciągu nocy odezwały się syreny alarmu lotniczego. W zapadłej ciszy słuchaliśmy dalekiego – dobiegającego gdzieś zza horyzontu – warkotu sowieckich dział. A kiedy alarm odwołano, już o brzasku, wdaliśmy się w dyskusję o filozoficznych podstawach matematyki. Niedzielnym wczesnym rankiem wróciliśmy do domów, by odespać tę niepowtarzalną, jedyną w swoim rodzaju artystyczno-filozoficzną «orgię». Wtedy widziałam Hiżów po raz ostatni. Za dziesięć dni miało wybuchnąć Powstanie.

W tej kunsztownie zmontowanej mozaice wydarzeń filozoficznych, jaką jest *Zdziesiątkowane pokolenie*, nie sposób było ustrzec się pewnych luk, pewnych nieścisłości. Trzy z tych, które zauważyłam, chciałabym wskazać.

(1) Mój stryjeczny brat, Jan Białostocki, odbył w czasie okupacji pełne studia filozoficzne. Pracę magisterską napisał na jesieni 1945 roku, natychmiast po powrocie z obozu w Mauthausen, gdzie wraz z ojcem został wywieziony podczas Powstania. W *Zdziesiątkowanym pokoleniu* Białostocki figuruje (ze znakiem zapytania) w spisie uczestników seminarium *logicznego* prowadzonego przez Hiżą (s. 214). Jestem niemal pewna, że nie był on nigdy w tej grupie. Uczestniczył jednak – co dodatkowo potwierdziła mi ostatnio jego żona – w seminariach prof. Kotarbińskiego i prof. Tatarzkiewicza. Nie wiemy jednak o tym nic bliższego.

(2) Wątpliwa także wydaje mi się obecność na tej liście Juliusza Garewicza. Od połowy 1941 roku do Powstania byliśmy niemal nierozłączni. Uczęszczaliśmy razem na wykłady i seminaria Hiżą z *logiki matematycznej* w latach 1942-1944, wspólnie zdawaliśmy egzamin u prof. Łukasiewicza. Mieliśmy wspólne zainteresowania filozoficzne, mimo iż on studiował fizykę teoretyczną, ja zaś – polonistykę. Musiałabym coś wiedzieć o jego uczestnictwie w jakimś innym seminarium filozoficznym, na którym niewątpliwie i ja bym się razem z nim znalazła. Może jednak na tej liście zabrakło tylko mojego nazwiska.

(3) A skoro już wolno mi w jakimś sensie zaliczyć się do ówczesnego pokolenia filozofów, to nadmieniam nieśmiało, że także uczestniczyłam w Powstaniu Warszawskim. Nie ma to zresztą żadnego znaczenia. Nie dokonałam nic ważnego. Tyle, że w jego następstwie przesiedziałam potem ponad siedem lat w więzieniu. Mogłam sobie pofilozofować do woli!

Zdziesiątkowane pokolenie stało się dla mnie bardzo osobistym przeżyciem. Szczególną radość mi sprawiło, że znalazłam w tej książce jedyny chyba realny ślad istnienia mojego nicodżałowanego przyjaciela, wspaniałego człowieka, Juliusza Garewicza, zamordowanego przy wyjściu z Powstania."

Barbara Białostocka-Przybyłowska

JADWIGA CIERNIAK:

"We wspomnieniu Henryka Hiża jest wzmianka o moich Rodzicach, "rodziny – jak pisze Hiż – zasłużonej w dziejach nauczycielstwa". Ponieważ sformułowanie to może być niewłaściwie zrozumiane przez Czytelników, pragnę – w formie przypisu – podać krótką informację o moim Ojcu, Jędrzeju Cierniaku (1886-1942).

Był on działaczem oświatowym w zakresie kultury ludowej; organizatorem regionalnych amatorskich ruchów teatralnych w Związkach Teatrów i Chórów Ludowych – niejednokrotnie inscenizatorem i autorem wystawianych przez te zespoły widowisk. Od 1919 roku redagował miesięcznik *Teatr Ludowy*; w 1929 roku założył Instytut Teatrów Ludowych – placówkę wydawniczą i naukowo-badawczą. Aresztowany 22 kwietnia 1941 roku, więziony na Pawiaku, został rozstrzelany 2 marca 1942 roku. Miejsce egzekucji nie jest znane (w Palmirach – grób symboliczny).⁹

Jadwiga Cierniak

JANUSZ KRAJEWSKI:

"Z żalem zauważyłem, że na liście uczestników Powstania Warszawskiego nie figuruje Alicja Kadler, osoba z najbliższego otoczenia prof. Tatarkiewicza – jego przed- i powojenna asystentka; wspomnienie o niej zamieścił *Ruch Filozoficzny* (t. 147/1990 nr 3-4 s. 195-198).¹

Z uczniów prof. Tatarkiewicza uczestniczył w Powstaniu również Zbigniew Więckowski – zapewne zresztą jeszcze inni.²

Janusz Krajeński

TERESA BOŻENA MATKOWSKA:

"Bardzo się zdziwiłam wzmianką w biografii Gralewskiego o zamążpójściu Jego Siostry Marii-Mysł. P. Maria Brzechowska, Jej najbliższa przyjaciółka jeszcze z czasów Kanonii, która do końca odwiedzała Ją – sparaliżowaną – u zakonnic na Solcu, i która zajęła się Jej pogrzebem, a później przez parę lat opiekowała się Leosią, nawet nie słyszała o panu Fryczu w życiu Gralewskiej. P. Brzechowska podała mi poza tym prawdziwe imię Leosł: Eleonora, a nie – Leonia, jakby się na pozór wydawało. W odnośniku (na s. 26) Leosł nazwana została "służącą"; takiego określenia użyła też Pani Iwańska w *Wojennych odcinkach* (na s. 37) – dodając, że Leosł terroryzowała wszystkich. Ten «terror» doskonale wyjaśnia tekst Gralewskiego o biedzie, w którym przyznaje, że trzeba tam było nieraz «wyczarowywać» obiad z niczego. Te

¹ We wspomnieniu tym, pisma Janusza Krajeńskiego, czytamy:

"Po wybuchu wojny w r. 1939 i zamknięciu Uniwersytetu [Warszawskiego] przez okupanta, Alicja Kadler [18.01.1905 – 8.10.1989] brała udział w tajnym nauczaniu, uczestniczyła też w seminariach (tajnych) prof. Tatarkiewicza. Do podziemnej organizacji niepodległościowej wstąpiła już w roku 1939 – pod pseudonimem *Janina Wierca*. Początkowo należała do Związku Syndykalistów Polskich (krótko), później wstąpiła do ZWZ i Armii Krajowej. Uczestniczyła w powstaniu warszawskim przez pełne 63 dni w formacji WSK (Wojskowa Służba Kobiet) przy dowództwie Obwodu IAK (płk. Radwan). Misjonowała porucznikiem pod koniec powstania. Wzięta do niewoli w dniu 6 października 1944 r. i wysłana do Niemiec, do obozu Stalag Fallingb., później Bergen Belsen, wreszcie Oberlangen bei Lathen przy granicy holenderskiej. Miała możliwość znaleźć się w obozie oficerskim (w oflagu), ale dobrowolnie wybrała obóz dla szeregowych, ukrywając swój stopień oficerski, ze względu na konieczność opieki nad młodszymi koleżankami-jeniami z AK. W obozie miała stopień starszego sierżanta i pełniła funkcję oficera oświatowego.

Obóz wyzwolony został w kwietniu 1945 r. przez dywizję polską gen. Maczka. Oddział pancerny pod dowództwem płk. Koszałskiego dotarł samodzielnie do obozu i uwolnił ok. 2000 kobiet-jeniców" [pryp. JJJ].

rozważania o biedzie są bardzo szczere, bo bieda na Kanonii była naprawdę. Leosię traktowano jednak jak członka rodziny i nikt w domu nie nazwałby Jej "służącą"; w końcu została pochowana w rodzinnym grobowcu na Powązkach, chociaż było z tym dużo kłopotów w zarządzie cmentarza – czego byłam osobiście świadkiem."

Teresa Bożena Matkowska

ANDRZEJ NOWICKI:

"Oto dwa sprostowania do I tomu *Progu istnienia*, mało ważne, ale może interesujące dla Czytelników. Oba dotyczą tekstu poświęconego mojej osobie.

1) Moje drugie imię brzmi nie "Ruslan" – ale "Rusław". Oczywiście znam *Ruslana i Ludmiłę*, moi rodzice też znali ten poemat, ale imię wzięli z jakiegoś kalendarza imion słowiańskich, gdzie znalazło się, może przez pomyłkę zecerską, imię: *Rusław*. We wszystkich dokumentach, poczytając od metryki chrztu (20 czerwca 1919 roku w Krośniewicach), a na dowodzie osobistym i paszporcie kończąc, mam wypisane imię: Rusław. I cieszy mnie to, ponieważ nazwisko "Nowicki" jest pospolite. Imię "Andrzej" (oczywiście na pamiątkę Kmicica – wyraz fascynacji rodziców *Trylogią Sienkiewicza*) nie wyróżnia mnie spośród masy Andrzejów Nowickich. Natomiast imienia "Rusław" nie nosi i nie nosił nikt inny. Bardzo mi się to podoba, że jestem jego *jedynym* posiadaczem.

(2) Nie jestem uczniem Balcya. Nie byłem ani razu na jego wykładach; nie chodziłem na jego seminaria. Cała nasza znajomość ograniczyła się do zdawania egzaminu: raz w 1943 roku i drugi raz w 1947 roku. Nie chciałbym, żeby ktoś z rzeczywistych uczniów Balcya zaprotestował i przypisał mi podszywanie się pod miano jego ucznia. Inna sprawa, że w latach czterdziestych bardzo gruntownie przestudiowałem jego *Psychologię wychowawczą*; książka ta zafascynowała mnie i wywarła ogromny wpływ na moje poglądy. W pewnym sensie – *jestem* więc «ucznem Balcya».

Teraz ciekawostka.

Kotarbiński wspomina (na s. 85) o eks-dyrektorze radomskiego gimnazjum, panu Eglejmanie. To była postać znana w Radomiu. Miał dwie (lub trzy?) piękne córki, a z jedną z nich ożenił się wspomniany przeze mnie (na s. 99) mój kolega gimnazjalny – Andrzej Kamiński (historyk, autor znakomitych książek o hitleryzmie, obozach koncentracyjnych i ruchach neohitlerowskich). W jego ojcu (którym był znakomity chirurg, Józef Stefan Szper, urodzony 13 lutego 1883 roku) kochała się Zofia Nalkowska (o czym pisze obszernie w swoich pamiętnikach). Natomiast matka Andrzeja, lekarz, pani Natalia Kamińska, pożyczala mi w czasie okupacji (1942-1944) książki ze swej wspaniałej biblioteki. Andrzej zmarł, ale żyje chyba jego syn (wnuk wspomnianego Eglejmana).

* * *

Spośród tekstów zamieszczonych w *Zdziesiątkowym pokoleniu* najbardziej przejmujące jest wspomnienie Stefana Morawskiego (a zwłaszcza to, co pisze na s. 90 i 91). Czulem się niewyraźnie, że w czasie wojny nie strzelałem i nikogo nie zabiłem. Lecz chyba czułbym się jeszcze gorzej, gdybym widział, jak strasznie cierpi zraniony przeze mnie śmiertelnie «wróg», którego – być może – przemocą wcielono do wojska i wysłano na śmierć, choć nie czuł do nas nienawiści i – być może – wołałby zajmować się muzyką i filozofią, a nie – wojną."

Andrzej Nowicki

JAN SRZEDNICKI:

"Książka daje ciekawy obraz owych czasów. Tutaj, w Australii, wzbudziła duże zainteresowanie. Mam tylko pewną uwagę krytyczną, ale nie – obiekcyjną.

Ważne wydaje mi się to, że tradycja, którą *Próg istnienia* prezentuje, nie skończyła się po klęsce. W istocie wywarła ona wielki wpływ na naszą kulturę. Kiedy przyjechałem do Polski w 1960 roku, jasne było dla mnie, że ówczesni filozofowie polscy byli uczniami tej właśnie tradycji, a nie – tradycji narzuconej i tymczasowej. Szkoda, że tego w książce nie widać. Wpływ tych Ludzi też o Nich oraz Ich pracy wiele mówi."

Jan Szrednicki

JADWIGA STRZELECKA:

"Wzruszona jestem, że w książce, której powstaniu przyświecał tak szlachetny cel: uczczenie pamięci filozofów, co zginęli w Warszawskim Powstaniu – znalazł się tekst pisany ręką mojego męża. Miła mi też jest myśl, że słowa Jana dobrze współbrzmiały ze słowami innych autorów. (Szkoda tylko, że w krótkim życiorysie męża zabrakło wzmianki o jego działalności w *Solidarności*, bo był to dla niego bardzo ważny czas.)

Co najmniej połowa autorów – to postaci znane mi osobiście od dawna. Czytam więc te świetne teksty jako coś bliskiego i wzruszającego; spotykam bliskie mi wspomnienia, bliskie myśli, bliskie odczucia.

Uwagami do niektórych tekstów chciałabym się poniżej podzielić.

(1) W zestawieniu "Filozofia polska w latach 1939-1944" (s. 213-216) brak jest chyba nazwisk szeregu słuchaczy Stanisława Ossowskiego. Wprawdzie *Plomieniotęcy* rozpoczęli swoje zajęcia uniwersyteckie z panią Marią Ossowską, ale gdy pan Stanisław wrócił do Warszawy po swoich wojennych wędrówkach i pobycie we Lwowie, niemal cała ta grupa uczęszczała na jego wykłady i seminarium. Byli chyba liczniejsi niż na zajęciach pani Marii. Niewątpliwie więc przy nazwisku Ossowskiego powinno znaleźć się więcej nazwisk, a już przynajmniej nazwiska Karola Lipińskiego i Jana Strzeleckiego. Ponadto z tekstu Henryka Hiża (s. 73) wynika, że Janek – wraz z innymi *Plomieniotęcami* – należał do jego słuchaczy; nie ma go natomiast we wspomnianym zestawieniu. Być może nie mam racji, bo może te zajęcia Hiża były w ramach zajęć Ossowskiego. W każdym razie sprawa nie jest dość klarowna.

(2) Jan Szrednicki (na s. 131) podaje, że jego powstańczy punkt zborny był na ul. Smolnej w Gimnazjum im. Wójcicha i Anieli Górskich. Tymczasem na Smolnej zawsze było i jest Gimnazjum im. Jana Zamojskiego. Pomyłka dotyczy zatem albo ulicy – albo nazwy gimnazjum.

(3) Do tekstu Andrzeja Nowickiego mam trzy uwagi.

Pierwsza dotyczy osoby redaktora «naczelnego» pisma *Młodzież Socjalistyczna*. O ile pamiętam, funkcję tę powierzył WRN (a było to pismo wuerenowskie) Janowi Strzeleckiemu, który dzielił się nią po przyjacielsku z Karolem Lipińskim. To zresztą mało istotne.

Druga uwaga dotyczy okoliczności wyjazdu i śmierci Lipińskiego. Było to nieco inaczej, niż przedstawia to autor tekstu "W filozoficznym podziemiu". Karol nie pojechał do Lublina na "zjazd młodzieży podziemnej" – by tam zostać aresztowany i rozstrzelany, jak to

pisze Nowicki. W czerwcu 1944 roku Karol pojechał w Lasy Janowskie, gdzie w jakiejś wsi miał się spotkać z działaczami *Wici*. W tamtej okolicy, w Lasach Janowskich i w pobliskiej Puszczy Solskiej, walczyły dość liczne oddziały partyzanckie – wśród nich również partyzantka Batalionów Chłopskich, z którymi związane były *Wici*. Liczne też były siły niemieckie. Wieś, w której znalazł się Karol, została w jakimś momencie otoczona przez Niemców. Wywiązała się walka. Karol, ranny, dostał się w ręce niemieckie. Zabrano go do więzienia w Zamku Lubelskim. Początkowo był torturowany, a następnie rozstrzelany, gdy zbliżały się do Lublina wojska sowieckie.

Trzecia uwaga dotyczy incydentu na Żoliborzu, który przyspieszył wybuch Powstania. Nowicki prezentuje (na s. 101) pogląd, że na wybuch i atmosferę, w której było przygotowywane Powstanie, oddział "model rozbrajania Niemców w roku 1918", "pragnienie odwetu za pięć lat okupacyjnych zbrodni" – oraz że "gdyby nawet dowództwo AK nie wydało rozkazu o rozpoczęciu działań, to Powstanie wybuchłoby samo". Nie zamierzam dyskutować z autorem tekstu na temat tego, czy Powstanie było wydarzeniem słusznym, czy niesłusznym; czy należało czekać, czy nie czekać na sowieckie czołgi itp. Chcę natomiast poruszyć sprawę pierwszej bitwy Powstania Warszawskiego, która odbyła się na Żoliborzu przed wyznaczonym przez dowództwo AK terminem wybuchu.

Otóż Nowicki podaje żoliborskie wydarzenie jako dowód na pewną nierozważną pochopność działań powstańców. Jego tekst sugeruje, że chłopcy na Żoliborzu zachowali się wprawdzie bohatercko, ale jednocześnie obciąża ich jakąś niepotrzebną brawurą i brakiem rozważności, co pociągnęło za sobą zbędne ofiary wśród walczących i zaburzenia w toku mobilizacji. Sprawy wyglądały jednak nieco inaczej. Mianowicie grupa chłopców, zgodnie z planem i rozkazem, około godziny 13, 1 sierpnia, przenosiła broń i amunicję z magazynu na swój punkt zborny. U zbiegu ul. Krasińskiego, Kochowskiego i Suzina chłopcy natknęli się zupełnie niespodzianie na przejeżdżający patrol niemiecki. Niemcy zatrzymali samochód i z miejsca otworzyli ogień. Oczywiście chłopcy odpowiedzieli strzałami i w jakimś momencie zdołali się wycofać w ul. Kochowskiego, Niemcy zaś odjechali w kierunku Instytutu Chemicznego, gdzie stacjonowała jednostka SS. Natychmiast na miejsce incydentu przybyły oddziały zmotoryzowanej policji niemieckiej, aby spenetrować rejon zdarzenia. W kotłowni WSM przy ul. Suzina natknęli się na zbierający się tam batalion OW PPS. Walka stała się nieunikniona. Był to fatalny i tragiczny zbieg wydarzeń, a nie nieodpowiedzialny wyskok, podszyty mitem i lekkomyślnością. Zebrani w kotłowni powstańcy byli poważni i dojrzały – sytuacja była bez alternatywy. Wiem coś na ten temat, bo tam właśnie był również mój punkt zborny (nie zdążyłam już do niego dotrzeć), a ludzie tam zgromadzeni byli moimi przyjaciółmi, wśród których znajdował się również mój późniejszy mąż."

Jadwiga Strzelecka

IRENA WOJNAR:

"Chciałam zwrócić uwagę na to, że w latach bezpośrednio powojennych, gdy ja zaczynałam pracę jako «zastępca asystenta», Jan Strzelecki pracował jako asystent u prof. Bogdana Suchodolskiego. Nazywało się to – *Seminarium pedagogiczne II*; szczegóły można sprawdzić w Biurze Osobowym UW. Ale związki Strzeleckiego z prof. Suchodolskim sięgają lat okupacyjnych, *Flomieni* itp."

Irena Wojnar



Jan Gralewski



Mieczysław Milbrandt



Bolesław Miciński



Jan Mosdorf
w mundurze Jasnych Koszul



Ks. Jan Salamucha



Jerzy Siwecki



Jan Gralewski (drugi z lewej) z siostrą, Marią,
i babką Teklą Bęską (Wola Boglewska, 1938 r.)



Mieczysław Milbrandt (pierwszy z lewej)
w otoczeniu przyjaciół;
pierwsza z prawej – Janina Mrozowska
(Warszawa, 1936 r.)



Mieczysław Milbrandt (po prawej)
i Ludwik Kaspiński na tarasie
przed biblioteką (Radoryż, 1940 r.)



Mieczysław Milbrandt (stoi po lewej)
przed gankiem dworu Teresy i Władysława Tatarkiewiczów;
czwarty z lewej – Krzysztof Tatarkiewicz (Radoryż, 1940 r.)



Ks. Jan Salamucha (czwart z lewej w pierwszym rzędzie)
w otoczeniu księży polskich (Rzym, 1929 r.)



Łańcuch Baszt w Tatrach
- ulubione miejsce wspinaczki ks. Jana Salamuchy
(1995 r.)

Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego
00-33 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (0-22) 26 52 31 w. 159
Wydanie 1. Format B5.