



Jacek Jadacki (ur. 11 września 1946 roku w Puchaczowie k. Lublina) jest autorem m.in. następujących książek: *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii* (1985), *O rozumieniu. Z filozoficznych podstaw semiotyki* (1990), *Possible Ontologies* (ze Zdzisławem Augustynkiem) (1993), *Sławni Wil-*

*nianie. Filozofowie* (1994), *Jak studiować filozofię* (1994 i wznowienia), *Metafizyka i semiotyka. Studia prototeoretyczne* (1996), *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej* (1998), *Spór o granice istnienia* (1998), *Spór o granice języka* (2001 i wznowienia), *Aksjologia i semiotyka. Analizy i polemiki* (2003), *Człowiek i jego świat. Propedeutika filozofii* (2003 i wznowienia), *From the Viewpoint of the Lvov-Warsaw School* (2003), *Elementy semiotyki logicznej w zadaniach* (2004), *Polish Analytical Philosophy. Studies on its Heritage* (2009), *Metodologia i semiotyka. Idee – metody – problemy* (2010), *Fryderyk Chopin: środowisko społeczne – osobowość – światopogląd – założenia twórcze* (z Anną Brożek) (2010), *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe* (z Anną Brożek i Marianem Przełęckim) (2011) oraz *Byt i powinność. Wkład XX-wiecznych myślicieli polskich do teorii imperatywów i norm* (2012 – także w wersji angielskiej). Wydał również (po polsku lub po angielsku – samodzielnie lub we współpracy z prof. Anną Brożek, prof. Mikołajem Olszewskim, drem Piotrem Surmą i prof. Kordulą Świątorzecką) wiele tomów zawierających spuściznę m.in. Kazimierza Ajdukiewicza, Zdzisława Augustynka, Izydory Dąmbskiej, Stanisława Leśniewskiego, Jana Łukasiewicza, Mariana Przełęckiego, Jana Salamuchy, Stefana Swieżawskiego, Kazimierza Twardowskiego i innych wybitnych filozofów polskich.

Książka *Filozofia polska XIX i XX wieku* stanowi kontynuację *Orientacji i doktryn filozoficznych* i zawiera rezultaty jego wieloletnich studiów nad dziejami naszej myśli.

Nie deprecjonując a *limine* roboty badaczy filiacji idei, roszczę sobie dobre prawo do pisania – jeśli tak wolno powiedzieć – historii autonomicznej: i taką historię zasadniczo Czytelnik znajdzie w *Filozofii polskiej XIX i XX wieku*.

Moje aspiracje są – aby... [historia ta uwzględniała] wszystkich «ważnych» filozofów polskich tego okresu... Tych aspiracji niniejsza publikacja w sposób jaskrawy nie zaspokaja. Trzeba więc je umieścić na tle szerszego projektu, którego niniejsze dwa tomy są zaledwie drugim ogniwem. Pierwszym ogniwem był wydany przeze mnie kilkanaście lat temu tom *Doktryny i orientacje filozoficzne*...

Władysław Tatarkiewicz wprowadził niegdyś cenne metodologicznie rozróżnienie między filozofią *explicite* i filozofią *implicite*... Za dzieła filozoficzne *implicite* uważał teksty, ...w których znajdują się takie wypowiedzi..., że czytelnik tych tekstów ma prawo z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem... [widzieć w nich] tezy filozoficzne *sensu stricto*... Często bywa przy tym tak, że [ich] brzmienia... możemy się jedynie domyślić, gdyż... [są one wyrażone] np. językiem metafor: filozofia *implicite* kryje się bowiem niekiedy np. w poezji refleksyjnej. Sądzę, że pisząc historię filozofii polskiej, powinniśmy uwzględnić taką filozofię *implicite*. Mam zarazem świadomość tego, jak bardzo to trudne zadanie. Dlatego w *Filozofii polskiej XIX i XX wieku* są tylko dwie próbki rekonstrukcji filozofii *implicite*: jedna dotyczy Cypriana Kamila Norwida (poety), druga – Andrzeja Towiańskiego (mistyka)...

Jacek Jadacki  
Z „Przedmowy”

Jacek Jadacki



Filozofia polska XIX i XX wieku

Tom 1  
Wiek XIX



Jacek Jadacki

# Filozofia polska XIX i XX wieku

Tom 1  
Wiek XIX

ISBN 978837507192-4



9 788375 071924 >

Filozofia polska XIX i XX wieku



-od 1991-  
Wydawnictwo Naukowe

**Jacek Jadacki**

**Filozofia polska XIX i XX wieku**

**Tom I: Wiek XIX**

Warszawa 2015

Książka przygotowana w ramach projektu 11H 11 004280 Filozofia polska XIX i XX wieku (moduł badawczy 1.1. Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki MNiSW) realizowanego w latach 2012-2015



NARODOWY PROGRAM  
ROZWOJU HUMANISTYKI

Na okładce – Romańska Kolumna Cnót z bazyliki w Strzelnie (fot. Jacek Jadacki)

Wszystkie ilustracje pochodzą z archiwum prywatnego Jacka Jadackiego

Spis nazwisk opracował Jacek Jadacki

Projekt okładki: Jarosław Zuzga

Skład: Karolina Wróbel, Studio Graficzne Semper\*

© Copyright by Jacek Jadacki and Wydawnictwo Naukowe Semper\*, Warszawa 2015

© All right reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, without the prior permission of the publishers, Wydawnictwo Naukowe Semper\*

© Wszelkie prawa zastrzeżone. Przedruk, odtwarzanie lub przetwarzanie fragmentów tej książki w mediach każdego rodzaju wymaga pisemnego zezwolenia Wydawnictwa Naukowego Semper\*

ISBN ???-??-????-???-?



od 1991:  
Wydawnictwo Naukowe

Redakcja i Studio Graficzne:

ul. Mariensztat 8

00-302 Warszawa

tel./fax: (+22) 538 92 03

e-mail: redakcja@semper.pl

www.sempers.pl

Dział handlowy i księgarnia firmowa:

ul. Bednarska 20A

00-321 Warszawa

tel./fax: (+22) 828 49 73

e-mail: handlowy@semper.pl

www.sempers.pl/sklep

Printed in Poland

# Spis treści

Przedmowa . . . . .	7
Wprowadzenie: Siedem wieków myśli polskiej . . . . .	19
I. IDEE, CENTRA I EPOKI . . . . .	31
1. Wkład środowiska wileńskiego do filozofii polskiej . . . . .	33
2. Romantyzm w kulturze polskiej . . . . .	43
II. KORYFEUSZE . . . . .	49
A. MONOGRAFIE . . . . .	51
1. Hugo Kołłątaj . . . . .	53
2. Stanisław Staszic . . . . .	75
3. Jan Śniadecki . . . . .	87
4. Józef Kalasanty Szaniawski . . . . .	119
5. Anioł Dowgird . . . . .	130
6. Krystyn Lach-Szyrma . . . . .	158
7. Florian Bochwic . . . . .	181
8. Jan Sleszyński . . . . .	197
9. Adam Mahrburg . . . . .	212
10. Wincenty Lutosławski . . . . .	221
B. STUDIA . . . . .	253
1. Patrycy Przeczytański . . . . .	255
2. Hieronim Stroynowski . . . . .	260
3. Józef Władysław Bychowiec . . . . .	266
4. Józef Wojciech Gołuchowski . . . . .	270
5. Andrzej Towiański . . . . .	277
6. Cyprian Kamil Norwid . . . . .	284
7. Władysław Kozłowski . . . . .	298
8. Stefan Pawlicki . . . . .	304
9. Aleksander Raciborski . . . . .	309
10. Władysław Biegański . . . . .	314
11. Władysław Mieczysław Kozłowski . . . . .	320
12. Marian Zdziechowski . . . . .	325
13. Marian Massonius . . . . .	334
14. Leon Petrażycki . . . . .	342
Posłowie . . . . .	347
Piśmiennictwo . . . . .	348
Wykaz ilustracji . . . . .	367
Spis nazwisk . . . . .	370

*Pamięci Matki,  
która nauczyła mnie cenić w życiu i w pracy rzetelność.*

# Przedmowa

## 1. Filozofia

Nie miejsce tu na zabieranie głosu w odwiecznym sporze o rozumienie „filozofii”, zwłaszcza że jest to spór zazwyczaj słowny, a nie rzeczowy. Potrzebna jest natomiast deklaracja, jakiej problematyki dotyczą publikacje uwzględnione w *Filozofii polskiej XIX i XX wieku*.

Otóż do filozofii włączam logikę, epistemologię, ontologię, etykę i estetykę. Zdaję sobie sprawę z tego, że *definiens* sam wymagałby wielu objaśnień – których tutaj nie dam. Co więcej; wszystkie wymienione poddziedziny filozofii stykają się w wielu miejscach z dyscyplinami pozafilozoficznymi: np. logika z lingwistyką, epistemologia z psychologią, ontologia z pewnymi działami fizyki, etyka z jurysprudencej i pedagogiką, estetyka z teorią sztuki itd. Dygresji w stronę tych dyscyplin nie da się więc uniknąć.

Warto może podkreślić, że do filozofii nie włączam historii filozofii, co nie znaczy, że nie doceniam np. wagi studiów nad historią filozofii dla studiów nad samą filozofią. Świadomie więc pomijam prawie wszystko, co można streścić w formule: według filozofa *X* filozof *Y* uważa, że *p*. Interesuje mnie głównie to, co wyraża formuła: filozof *X* uważa, że *p*, gdzie '*p*' dotyczy bezpośrednio kwestii filozoficznych.

## 2. Polskość

Jest pewna tendencja, aby unikać terminu „filozofia polska” i mówić: „filozofia w Polsce”. Oto np. Władysław Tatarkiewicz – bez wątpienia najwybitniejszy nasz historyk filozofii – nazywa swój krótki tekst z zakresu historii filozofii polskiej *Żarysem dziejów filozofii w Polsce* [Tatarkiewicz 1948].<sup>1</sup> Wartościowa encyklopedia historii filozofii polskiej opracowana pod redakcją Bronisława Baczki *et al.* nosi tytuł *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy* [Baczko *et al.* red. 1971].

Różne są zapewne motywy takiego postępowania.

Jedni chcieliby zawęzić zakres terminu „filozofia polska” tak, aby odnosił się on do dzieł realizujących jakąś filozofię specyficznie polską, różną co do problematyki i metod np. od filozofii angielskiej, francuskiej czy niemieckiej. Wielu filozofów (których uważam za) polskich – nie można by w tym sensie uznać za „polskich”; być może okazałoby się więcej: że takiej specyficznie polskiej filozofii w ogóle nie ma.

<sup>1</sup> Znamienne, że seria wydawnictw PAU, w której ukazał się ten *Żarys*, nosi nazwę „Historia nauki polskiej w monografiach”.



Inni przez „filozofię polską” pragnęliby rozumieć filozofię zawartą w dziełach napisanych (oryginalnie) w języku polskim. Wystarczy uświadomić sobie, jak wielu filozofów (przez mnie uważanych za) polskich pisało albo także, albo wyłącznie w innych językach – np. po angielsku, po francusku, po hebrajsku, po łacinie, po niemiecku lub po rosyjsku – żeby zobaczyć, jakie spustoszenie w naszej tradycji zrobiłoby rygorystyczne stosowanie podobnego kryterium.

Jeszcze inni skłonni byliby zaliczyć do filozofii polskiej jedynie dzieła autorstwa etnicznych Polaków. Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że takie kryterium pochodzenia jest trudne do zastosowania w odniesieniu do dorobku myślowego narodu, który wykrystalizował się w wielonarodowej Rzeczypospolitej.<sup>2</sup>

Bywają tacy, którzy do filozofii polskiej włączyliby twórczość tylko tych autorów, którzy znaleźli odpowiedni rezonans w naszej kulturze: byli wśród Polaków szeroko znani, komentowani, przyswajani. Groziłoby to znowu drastycznym ograniczeniem zakresu terminu „filozofia polska”.

Są wreszcie tacy, którzy za dzieła należące do filozofii polskiej uważają dzieła w Polsce napisane lub przynajmniej ogłoszone. Zastrzeżenia do takiego kryterium można sprowadzić do uwagi, że terytorium Polski zmieniało się w ciągu wieków – a były wieki, kiedy, jak się to potocznie mówi, Polski nie było na mapie (politycznej) Europy, tj. kiedy nie istniało niepodległe państwo polskie. Wybieg polegający na mówieniu wtedy o ziemiach polskich niczego tutaj nie zmienia.

Tak czy inaczej – mówienie o filozofii w Polsce nie tylko niczego nie zmienia w tej skomplikowanej materii, ale wprowadza dodatkowo pewną trudność, którą można by nazwać „słowotwórczą”: odpowiednika pary „filozofia polska – filozof polski” trzeba by bowiem szukać w parze typu „filozofia w Polsce – filozof w Polsce (mieszkający? działający?)”.

### 3. Filozofia *implicite*

Tatarkiewicz wprowadził niegdyś cenne metodologicznie rozróżnienie między filozofią *explicite* i filozofią *implicite*. Mówiąc w uproszczeniu, do dzieł filozoficznych *explicite* zaliczył mianowicie te teksty, w których autorzy mówią wprost: Uważam, że *p* – gdzie '*p*' jest jakąś tezą filozoficzną (np. tezą kauzalizmu: że każda zmiana ma przyczynę). Za dzieła filozoficzne *implicite* uważał teksty, które nie należą do filozofii *explicite*, ale w których znajdują się takie wypowiedzi '*q*', że czytelnik tych tekstów ma prawo z mniejszym

---

<sup>2</sup> Problematykę tę rozważam szczegółowo m.in. w tekście „Co to znaczy «być Polakiem?»” [Jadacki 1993].

lub większym prawdopodobieństwem wnioskować według następującego schematu: Skoro autor uważa, że  $q$ , to uważa również, że  $p$  – gdzie ' $p$ ' jest (jak poprzednio) jakąś tezą filozoficzną (np. znowu tezą kauzalizmu), ale ' $q$ ' taką tezą filozoficzną *sensu stricto* nie jest (ale jest np. tezą, że autor lub jego *porte-parole* w obliczu różnych sytuacji stara się znaleźć odpowiedź na pytanie „Dlaczego do tego doszło?”). Często bywa przy tym tak, że brzmienia tezy ' $q$ ' możemy się jedynie domyślić, gdyż jest ona wyrażona np. językiem metafor: filozofia *implicite* kryje się bowiem niekiedy np. w poezji refleksyjnej.

Sądzę, że pisząc historię filozofii polskiej, powinniśmy uwzględnić taką filozofię *implicite*. Mam zarazem świadomość tego, jak bardzo to trudne zadanie. Dlatego w *Filozofii polskiej XIX i XX wieku* są tylko dwie próbki rekonstrukcji filozofii *implicite*: jedna dotyczy Cypriana Kamila Norwida (poety), druga – Andrzeja Towiańskiego (mistyka).<sup>3</sup>

#### 4. Postulat kompletności

Nawet jeśli wyodrębnimy w miarę wyraźnie czas i miejsce, w których rozgrywał się interesujący nas «dramat historii filozofii», stoi przed nami na ogół – a w wypadku *Filozofii polskiej XIX i XX wieku* z pewnością – zagadnienie wyboru: Które *dramatis personae* uczynimy głównymi bohaterami naszego «dramatu»? Wybór dotyczyć musi więc także tego, kogo spośród filozofów czynnych w okresie i na obszarze wyróżnionym omówimy szczegółowo.

Moje aspiracje są – aby uwzględnić wszystkich «ważnych» filozofów polskich tego okresu (w sprawie pojęcia ważności – zob. niżej). Tych aspiracji niniejsza publikacja w sposób jaskrawy nie zaspokaja. Trzeba więc je umieścić na tle szerszego projektu, którego niniejsze dwa tomy są zaledwie drugim ogniwem. Pierwszym ogniwem był wydany przeze mnie kilkanaście lat temu tom *Orientacje i doktryny filozoficzne* [Jadacki 1998a]. Znakiem ciągłości między tamtym i tym przedsięwzięciem badawczym jest to, że obie publikacje mają ten sam podtytuł: *Ż dziejów myśli polskiej*. Byłbym rad, gdyby Czytelnicy traktowali oba te ogniwa łącznie. Ale nawet i po uwzględnieniu pierwszego z nich daleko jeszcze do pełnego obrazu dwóch ostatnich wieków naszej filozofii (zob. w tej sprawie – „Poślowie”). Chciałbym bardzo, aby ogniwo uzupełniające ujrzało w najbliższych latach światło dzienne.

#### 5. Periodyzacja

Każdy historyk filozofii – z wyjątkiem może monografistów jednego myśliciela – musi dokonać wyodrębnienia z dziejów myśli tego okresu, którym

<sup>3</sup> W *Orientacjach i doktrynach* [Jadacki 1993], o których będzie jeszcze mowa niżej, jest jeszcze tekst o J. Słowackim.

chce się zająć, oraz – jeśli wyodrębniony okres jest dostatecznie długi – wyodrębnić w nim podokresy. Różne może do tego zadania wybrać kryteria.

### 5.1. Kryterium «pustości»

Po pierwsze, za granice okresów i podokresów może wybrać lata, w których nic się w filozofii naszej nie działo: nie działo się nic w ogóle albo nie działo się nic ważnego.

Cóż to jednak znaczy, że w pewnych latach nic w ogóle się nie działo w polskiej filozofii?

Mogłoby to znaczyć, że w tych latach nikt się w ogóle u nas nie zajmował problematyką filozoficzną. Na pytanie, czy tak było, można twierdząco odpowiedzieć w sposób stanowczy tylko w wypadku, gdyby w tych latach po prostu nie było osób zajmujących się tą problematyką. W tej części dziejów filozofii polskiej, której dotyczy niniejsza publikacja, w tym sensie «pustych» lat nie było.

To, że w pewnych latach nic się nie działo w filozofii polskiej, mogłoby także znaczyć, że w tych latach nie ukazały się w Polsce żadne publikacje dotyczące problematyki filozoficznej. *Filozofia polska XIX i XX wieku* nie rejestruje wszystkich publikacji tego rodzaju. Można więc zmodyfikować to kryterium przez odniesienie go do publikacji uwzględnionych w obu jej tomach (z pominięciem wznowień). Wtedy okaże się, że latami, które nadają się na granice okresów, są sześć- i «więcej»-lecia 1793-1801, 1831-1837, 1853-1860 i 1940-1945.<sup>4</sup> Warto w związku z tym zauważyć dwie rzeczy. Pierwszy potencjalny okres graniczny pokrywa się z przełomem XVIII i XIX wieku. Brak natomiast wśród lat «pustych» odpowiednika przełomów XIX i XX – oraz XX i XXI wieku. W pierwszym wypadku za jedną z przyczyn tego stanu rzeczy można uznać determinację jednego człowieka: Władysława Weryhy, który, założywszy w 1897 roku kwartalnik *Przegląd Filozoficzny*, zadbał o to, że ukazywał się on regularnie nawet w ciężkich latach II wojny światowej i wojny polsko-rosyjskiej 1920 roku.

Przy stosowaniu kryterium tak rozumianej «pustości» trzeba jednak pamiętać, że wtedy periodyzacja jest funkcją segregacji dokonanej na materiale historycznym (o której będzie mowa niżej).

### 5.2. Kryterium «ważności»

Przy wyznaczaniu słupów granicznych między okresami można, po drugie, wziąć pod uwagę daty ukazania się publikacji «ważnych». Jest jednak rzeczą oczywistą, że kryteria «ważności» mogą być różne. Za «ważne» wolno uważać

---

<sup>4</sup> W tym ostatnim wypadku należałoby pominąć publikację [Hosiasson-Lindenbaumowa 1941], która ukazała się za granicą.

publikacje, w których znalazły się «ważne» rezultaty – albo takie, które wywołały ferment intelektualny w filozofii albo nawet w całej kulturze – albo takie, które oddziaływały nie tylko na myśl polską, lecz także na obcą itd. Nawiasem mówiąc, relatywizacja powtarza się także przy ocenie «ważności» rezultatów.

Kryterium «ważności» – podobnie jak kryterium «pustości» – można zastosować do wszystkich publikacji filozoficznych (w szerokim sensie) danego nadokresu bądź też tylko do wybranych przez danego historyka. Ten wybór zaś może być przypadkowy lub może być podyktowany przez preferencje historyka, odwołujące się do określonych kryteriów. A kryteria te – sformułowane *explicite* lub tkwiące w wyborze *implicite* – same mogą być bardzo różne i w efekcie prowadzić do różnych wyborów. Tatarkiewicz we wspomnianym *Żarysie*, nie dokonując *explicite* oceny «ważności» filozofów, których w nim wspomina, Józefowi Marii Hoene-Wrońskiemu poświęcił dwie strony [Tatarkiewicz 1848: 18-20], Aniołowi Dowgirdowi zaś tylko jedno zdanie.<sup>5</sup> Ja natomiast – uważam Dowgirda za najwybitniejszego naszego myśliciela co najmniej I połowy XIX wieku i przedstawiam jego poglądy w obszernym tekście; Hoene-Wroński nie ma natomiast tutaj oddzielnej monografii – chociaż nie dlatego, że oceniam go tak surowo, jak np. Wincenty Lutosławski, który miał Hoene-Wrońskiego za „trzeciorzędnego niemieckiego filozofa, piszącego po francusku i pragnącego uchodzić za Polaka” [Lutosławski 1933: 199], ale dlatego, że na razie nie stał się on przedmiotem moich bezpośrednich studiów historycznych.

Czasem mówi się o pewnych dziełach jako o dziełach przełomowych – i rzeczywiście mogłyby one wyznaczać początki kolejnych epok. Można jednak uważać, że dzieła nazywane „przełomowymi” wyznaczają nie początki lecz apogeja poszczególnych epok. Granicami między-okresowymi byłyby wtedy «niżej» filozoficzne: okresy, w których ukazywały się prace nienależące do dzieł wybitnych. Gdybym miał dla filozofii polskiej XIX i XX wieku wskazać dzieła w powyższym sensie przełomowe, to wymieniałbym: *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł* Dowgirda [1828], *O treści i przedmiocie przedstawień* Kazimierza Twardowskiego [1894] i trzytomowy *Spór o istnienie świata* Romana Ingardena [1947, 1948 i 1974].

## 6. Struktura publikacji

Książka nosi tytuł *Filozofia polska XIX i XX wieku*, przy czym pierwszy tom nosi podtytuł „Wiek XIX”, a drugi – „Wiek XX”.

---

<sup>5</sup> Brzmi ono tak: „W Wilnie [działał] ks. Anioł Dowgird (1776-1835), wykładający w Uniwersytecie od r. 1816 z krótką przerwą aż do zamknięcia Uniwersytetu w 1831 r., autor *Logiki* z 1828 r.” [Tatarkiewicz 1948: 16].

Ta struktura wymaga usprawiedliwienia.

Sprowadźmy to do prostego pytania: Dlaczego w tomie „Wiek XIX” znalazła się twórczość Lutosławskiego, a w tomie „Wiek XX” – twórczość Twardowskiego, skoro pierwszy żył w latach 1863-1954, a drugi w latach 1866-1938, i skoro uwzględnione w książce publikacje pierwszego pochodzą z lat 1891-1948, drugie zaś z lat 1894-1931? Przecież, jak widać, sami oni należeli do jednego pokolenia, a również ich twórczość mieści się w tych samych mniej więcej ramach czasowych.

Nie będę ukrywał, że usprawiedliwienie jest czysto techniczne. Jak już zauważyłem wyżej – nie dostrzegam u nas żadnej wyraźnej filozoficznej cezury między XIX i XX wiekiem. Niektórzy uważają, że taką cezurą jest objęcie Katedry Filozofii Uniwersytetu Lwowskiego przez Twardowskiego, tj. rok 1895. W świetle sformułowanej niżej autodeklaracji ideowej – jestem ostatnią osobą, która kwestionowałaby wagę tej daty. Jest to jednak cezura o charakterze socjologicznym, a nie merytorycznym. Przyjazd Twardowskiego do Lwowa jest początkiem kształtowania się środowiska filozoficznego zwanego „Szkółą Lwowsko-Warszawską”, ale nie jest cezurą między filozoficznym XIX i XX wiekiem. Program Twardowskiego – co bez trudu zauważy Czytelnik tej książki – nie był czymś nowym na gruncie polskim: kilkadziesiąt lat wcześniej głosił go m.in. wspomniany Dowgird; w czasach współczesnych Twardowskiemu m.in. Adam Mahrburg, a realizował go poprzednik Twardowskiego we Lwowie, tj. Aleksander Raciborski. Różnica była taka, że dzięki szczęśliwej konfiguracji politycznej i – przede wszystkim – niezwykłym zdolnościom organizatorsko-pedagogicznym Twardowskiego tylko jemu udało się ten program zaszcześcić wielkiej rzeszy utalentowanych uczniów i dzięki temu powołać do życia formację intelektualną, która nie ma prawdopodobnie w swoich czasach odpowiednika w innych krajach.

Otóż to techniczne usprawiedliwienie brzmienia podtytułów kolejnych tomów *Filozofii polskiej XIX i XX wieku* jest następujące. Trzeba było ze względów wydawniczych całość obszernej bądź co bądź książki podzielić na dwa tomy, i dobrane ich podtytuły są najbliższe faktycznej ich zawartości.

Niech odwołam się dodatkowo do *argumentum ad auctoritatem*. W swojej *Historii filozofii* Tatarkiewicz umieszcza w części poświęconej filozofii XIX wieku rówieśnika Lutosławskiego Heinricha Rickerta (1863-1936), a do XX wieku przesuwając starszego odeń Edmunda Husserla (1859-1938), ucznia Franza Brentana – jak Twardowski, i zmarłego w tym samym co ten ostatni roku...

## 7. Nomenklatura

Historycy na ogół odczuwają potrzebę nazywania wyodrębnionych przez siebie okresów imionami własnymi. Mówi się więc np. w dziejach sztuki zachodnioeuropejskiej – a niekiedy kultury europejskiej w ogóle – o Romanizmie (X-XIII w.), Gotyku (XIII-XV w.), Renesansie (XV-XVI w.), Baroku (XVI-XVIII w.), Klasycyzmie (XVIII-XIX w.), Romantyzmie (XIX w.), Modernizmie (XIX-XX w.) i Postmodernizmie (XX-XXI w.). Nazwy te, jako grupa, niejednorodne, etymologicznie rzecz biorąc są zwykle mylące, a terminologicznie – dziwaczne (por. np. zwłaszcza polskie kalki „Modernizmu” i „Postmodernizmu”: „Nowoczesność” i „Ponowoczesność”). Z punktu widzenia periodyzacyjnego zaś są mało operatywne, gdyż sami użytkownicy tych terminów przyporządkowują im epoki o różnych granicach czasowych (w nawiasach wyżej dałem daty najczęściej według mojej wiedzy wymieniane).<sup>6</sup>

We „Wprowadzeniu” okresom wyodrębnionym przez siebie w dziejach filozofii polskiej nadałem niekonwencjonalne imiona, które mają – jak sądzę – przynajmniej tę zaletę, że odznaczają się pewną jednorodnością: wszystkie nazywają bowiem fazy historyczne naszej filozofii ujętej jako zmieniający się organizm. W tytule obu niniejszych tomów omawiany okres nazwałem jednak po prostu „XIX i XX wiekiem”. Zrobiłem tak dlatego, że imiona epok – choćby wybrane jak najracjonalniej – wtedy tylko należycie spełniają swoją rolę identyfikacyjną, gdy weszły już do powszechnego użytku.

## 8. Dylematy Tatarkiewiczowskie

Ponad osiemdziesiąt lat temu – w „Pośłowniu” do pierwszego wydania swojej *Historii filozofii* Tatarkiewicz [1931] sformułował sześć pytań, na które powinien sobie odpowiedzieć każdy, kto przystępuje do pisania historii filozofii:

- (1) Czy ma to być historia filozofów, czy – problemów filozoficznych?
- (2) Jaki okres i obszar ma obejmować?
- (3) Czy poszczególni filozofowie *resp.* poszczególne problemy filozoficzne mają w niej być potraktowane jednakowo?
- (4) Czy poszczególne epoki i działy filozofii mają być uwzględnione równomiernie?
- (5) Czy dzieje filozofii powinny być wyposażone w bibliografię, a jeśli tak – to jak dobraną?
- (6) Czy potrzebna jest w niej ikonografia?

---

<sup>6</sup> W odniesieniu do Romantyzmu – por. paragraf „Romantyzm w kulturze polskiej XIX wieku” niniejszego tomu.

Na pytanie (2) – w odniesieniu do *Filozofii polskiej XIX i XX wieku* odpowiada sam tytuł mojej publikacji.

Na pytania (1), (3)-(6) – w sformułowaniu, które im nadał Tatarkiewicz – odpowiadam podobnie jak on: podobnie – ale niezupełnie tak samo.

\*\*\*

Historia, którą Czytelnik ma przed sobą, jest zasadniczo historią filozofów. Dotyczy to głównego segmentu obu tomów, noszącego tytuł „Koryfeusze”. W obrębie tego segmentu – część nazwana „Monografiami” zawiera teksty mające ambicję całościowego przedstawienia poglądów danego myśliciela; natomiast do „Studiów” trafiły teksty przedstawiające tylko część wchodzących w grę poglądów. Inaczej jest w wypadku segmentów „Idee, centra, epoki”; te bliższe są po Tatarkiewiczowsku ujętej historii problemów filozoficznych.

Wszystkich omówionych filozofów traktuję „jednakowo” – w tym sensie, że staram się przedstawić ich sposób uprawiania filozofii i ich poglądy filozoficzne możliwie bezstronnie. Staram się również, żeby zachować proporcję między udziałem danej problematyki filozoficznej w pismach omawianego filozofa a udziałem obrazu tej problematyki w obrazie jego całej twórczości.

Na końcu każdego tomu umieszczam bibliografię – „kompletną” w tym sensie, że obejmującą wszystkie teksty przytaczane w danym tomie, ale „niekompletną” w tym sensie, że niebędącą wykazem wszystkim publikacji filozoficznych filozofów omówionych w danym tomie.

Daję też portrety wszystkich filozofów omówionych w działach „Koryfeusze”. Podobnie jak Tatarkiewicz uważam (choć nie potrafię tego racjonalnie wyjaśnić), że znajomość wizerunku (a najlepiej większej ich liczby) jakiegoś filozofa ułatwia adekwatne zrozumienie jego pism, w każdym razie – niektórych. Jest dla mnie czymś godnym żalu – a zarazem pożałowania – że nie zachował się żaden wizerunek tak znakomitego myśliciela, jakim był Dowgird: to, co umieszczam przy jego nazwisku, jest tylko wizerunkiem hipotetycznym (i to z niewielkim stopniem prawdopodobieństwa).

Portrety – gdzie było to możliwe – uzupełniam wizerunkami nagrobków, aby nie znikły w „topieli” (jak się wyraził Krystyn Lach-Szyrma) zbiorowego zapomnienia.

## 9. Pseudoproblemy i filiacje

Do przypomnianych wyżej pytań Tatarkiewiczowskich dorzuciłbym jeszcze trzy: problemy czy pseudoproblemy, idee czy filiacje idei – oraz język oryginału czy język historyka.

Ktoś powiedział, że historia filozofii jest historią pseudoproblemów, a mówiąc mniej elegancko: historią głupoty ludzkiej.

Uważam, że – jak chyba wszystkie *bons mots* – jest to opinia błędna. Jestem – ogólnie biorąc – zwolennikiem kumulatywnej wizji dziejów filozofii (i w ogóle każdej nauki). Były w dziejach filozofii pomyłki, ale i były – rezultaty trwałe, które wytrzymały (ewentualnie przy pewnych modyfikacjach) próbę czasu.

Nie zmienia to jednak faktu, że historyk filozofii ma przed sobą jeszcze jeden dylemat: Czy przedstawiać te poglądy omawianych filozofów, które okazały się trafne, czy uwzględniać także poglądy nietrafne: mylne, a nawet bałamutne. Uznałem, że najśluszniej w obliczu tego dylematu zachować się kunktatorsko. Oddaję więc „świeczkę” poglądom trafnym, ale niekiedy zachowuję „ogarek” dla poglądów nietrafnych. Konkultorstwo to ma proste źródło: ocena trafności wymaga bardzo wysokich kompetencji, a tych nikt nie ma w odniesieniu do całej problematyki filozoficznej.

Jest przed historykiem filozofii także dylemat: przedstawiać poglądy danego filozofa, czy zajmować się raczej tym, skąd zaczerpnął te poglądy i kto je od niego «kupił». Przy złej woli można utrzymywać – jak Alfred North Whitehead – że cała filozofia europejska jest zbiorem przypisów do Platona. Jest to z pewnością diagnoza karykaturalna. Jednakże – przenosząc ją na grunt polski – czasem ma się wrażenie, że wielu historyków filozofii polskiej żywi w praktyce pogląd, że cała filozofia polska jest zbiorem przypisów do filozofii zachodnioeuropejskiej. Podobnie jak w poprzednim wypadku uważałbym taki *bon mot* za jawny fałsz. Toteż nie deprecjonując *a limine* roboty badaczy filiacji idei, roszczę sobie dobre prawo do pisania – jeśli tak wolno powiedzieć – historii autonomicznej: i taką historię zasadniczo Czytelnik znajdzie w *Filozofii XIX i XX wieku*.

## 10. Język

Jeśli chodzi o dylemat języka historii, to brzmi on następująco: Czy poglądy omawianych filozofów przedstawiać – mówiąc skrótowo – w ich języku czy w obecnym języku filozofii?

Wybieram to drugie, zdając sobie sprawę z tego, że obecnie filozofowie – także polscy – nie mówią o filozofii jednym językiem. Dla uniknięcia nieporozumień powiem więc bez ogródek: *Filozofia polska XIX i XX wieku* napisana jest moim językiem filozoficznym.<sup>7</sup> Nie będę ukrywał, że jest to język

---

<sup>7</sup> Czytelnik zorientuje się, co tu mam na myśli, sięgając do moich podręczników filozofii. Zob. np. *Spór o granice poznania* [Jadacki 1985], *Spór o granice istnienia* [Jadacki 1998b], *Spór o granice języka* [Jadacki 2001] i *Człowiek i jego świat* [Jadacki 2003].



wypracowany w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, za której przedstawiciela chciałbym uchodzić.

Za wyborem obecnego języka filozofii jako języka jej historii stoi, moim zdaniem, następująca motywacja.

Po pierwsze, historia filozofii napisana jednym – ponadindywidualnym – językiem ułatwia Czytelnikowi samodzielne porównanie poglądów uwzględnionych w niej filozofów. Po drugie – stanowi pośrednie (choć oczywiście zawodne) świadectwo tego, że historyk filozofii referowane poglądy rzeczywiście zrozumiał.

Chcę przy okazji powiedzieć, że co prawda wobec mojej prezentacji można wytoczyć ciężki zarzut nieadekwatności interpretacyjnej – zarzut ten w całości biorę na siebie, gdyż w *Filozofii polskiej XIX i XX wieku* nie ma żadnych konstatacji pochodzących z drugiej ręki – i niewiele cudzych opinii. Wszystkie uwzględnione publikacje – mówiąc obrazowo – miałem we własnych rękach. Dlatego niemal zupełny brak tzw. literatury przedmiotu nie jest przeoczeniem.

## 11. Autorstwo

Wspomniałem już, że biorę osobistą odpowiedzialność za treść tej książki, gdyż opiera się na moich własnych – a nie cudzych – badaniach nad jej przedmiotem.

Wymaga to pewnej korekty.

Otóż ostateczny kształt *Filozofia polskiej XIX i XX wieku* zawdzięcza – przynajmniej częściowo – dwu innym osobom, które chciałbym uważać za swoich współpracowników, a pewną legitymację do tego daje mi istnienie książki naszego wspólnego autorstwa: *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe* [Brożek, Jadacki & Przełęcki 2011].

Pan Profesor Marian Przełęcki, jeden z moich wybitnych Nauczycieli, jest mianowicie współautorem tekstu, który był podstawą istotnego paragrafu II tomu niniejszej publikacji. W wypadku niektórych paragrafów książki współautorką – wszystko to ma oczywiście stosowne adnotacje w odpowiednich miejscach – jest Pani Profesor Anna Brożek, moja znakomita Uczennica. W Jej wypadku współautorstwo idzie jednak dalej: wiele fragmentów *Filozofii polskiej XIX i XX wieku* jest efektem długich dyskusji, które z Nią nad nimi przeprowadziłem. Chciałbym Jej bardzo podziękować za ten kompetentny i częściowo anonimowy wkład w powstanie książki, którą Czytelnik ma przed sobą.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Chciałbym również podziękować Pani Doktor Agnieszce Zielińskiej za sprostowanie błędów, którymi obarczona była pierwotna wersja tekstu o Andrzeju Towiańskim, a Panu

I jeszcze – na koniec – uwaga «źródłowa». Historią filozofii polskiej zajmuję się od wielu dziesięcioleci. Nic więc dziwnego, że tekst niniejszej książki korzysta w mniejszym lub większym stopniu w różnych miejscach z treści artykułów, które opublikowałem wcześniej. Doszedłem do wniosku, że nie będę odnotowywał tych «wewnętrznych» filiacji – nie naruszam wszak nimi cudzych praw autorskich, a dla Czytelnika, jak sędzę, nie mają one żadnego znaczenia.

*Jacek Jadacki.*

Warszawa, 11 września 2015 roku.

---

Doktorowi Daliusowi Viliūnasowi za pomoc w ustaleniu pewnych szczegółów pochówku Józefa Władysława Bychowca, Mariana Zdziechowskiego i Mariana Massoniusa.



# Wprowadzenie:

## Siedem wieków myśli polskiej

### 1. Fazy historii filozofii polskiej

Henryk Struve, wybitny historyk filozofii polskiej z przełomu ubiegłego stulecia, zwrócił uwagę na to, że jedną z cech charakterystycznych naszej filozofii jest wyjątkowe miejsce, które znajdują w niej badania logiczne i etyczne. Ponieważ ilustrowanie tego, co chcę niżej powiedzieć, za pomocą rezultatów tych pierwszych badań wymaga na ogół trudnego języka technicznego, wszystkie próbki myśli polskiej, które tu przytaczam, dotyczą etyki: dziedziny w niektórych przynajmniej punktach prostszej i dającej się ująć w języku potocznym bez specjalnego uszczerbku dla *meritum*.

Dotychczasowe dzieje filozofii polskiej rozpadają się na fazy, które nazywałbym fazami: PERLOKUCJI, INICJACJI, KONSOLIDACJI, EKSPANSJI, TURBULENCJI, EKSPLEKTACJI, AKCELERACJI, KOMPRIMACJI I LIBERALIZACJI.

Przyjrzyjmy się kolejno tym fazom.

### 2. Faza perlokucji

Pierwsza faza dziejów myśli polskiej obejmuje przełom XIII i XIV wieku, a więc okres, kiedy w naszej sztuce zaczyna się pojawiać Gotyk. (Przez „przełom wieków” tu i dalej będę rozumiał okres zaczynający się mniej więcej w połowie pierwszego, a kończący się mniej więcej w połowie drugiego z tych wieków). Faza ta ma jednego tylko znanego przedstawiciela. Jest nim Witelo (Ciołek) z Legnicy (ok. 1230-ok. 1314), Ślązak: pół-Niemiec (po mieczu) i pół-Polak (po kądzieli).

Około 1268 roku pisze on łaciński traktat etyczno-metafizyczny *O głównym źródle pokuty ludzkiej i o istocie żywych duchów*. Oto gdzie widzi on to tytułowe źródło:

Widok [Boga] wielką rozkosz sprawia w naszych duszach uwięzionych w ciele; wiedzą [to] ci, co ustawicznie zwracali się do tego Najświętszego Bytu na drodze poznania naukowego czy kontemplacji. [...] Gnije natomiast dusza w burdzie grzechu i oddala się



Witelo z Legnicy

od wieczystego oglądu Boga. [...] Nadto zaś następuje pohańbienie duszy przez złe czyny. [...] Największą karą, [której doświadczy dusza grzeszna,] jest oddalenie jej od jej własnej natury oraz od tego, którego wpływ udziela jej istnienia, to jest od Boga. [...]

Zwycięstwo władzy duszy zmysłowej nad władzą umysłową, to znaczy nad istotą duszy, decydującą o tym, że człowiek jest człowiekiem, jest przyczyną zboczenia od działań ludzkich, do których człowiek zobowiązany jest dlatego właśnie, że jest człowiekiem; a działaniami takimi nie są jedzenie lub picie, bo przysługują one również roślinom i zwierzętom, lecz są to działania umysłu dążące do zdobycia w tym życiu życia wiecznego. A owo zboczenie, jako równoznaczne z pozbawieniem człowieka dobra właściwego mu jako człowiekowi, nazywa się „grzechem”. [...]

Otóż [...] dusza [ludzka], [...] [dzięki sumieniu] nie tylko burzy się raz po raz przeciwko przesłankom grzechu, ale przewyższa je i skutecznie się im przeciwstawia. [...]

I to jest główna przyczyna pokuty [Witelo 1268: 66-69].

### 3. Faza inicjacji

Druga faza dziejów myśli polskiej obejmuje przełom XIV i XV wieku, a więc okres, kiedy w naszej sztuce Gotyk zadomawia się na dobre. Rozpoczyna tę fazę panowanie Kazimierza Wielkiego – zwieńczone otwarciem Akademii Krakowskiej – a kończy śmierć Władysława Jagiełły.



Uniwersytet Krakowski

Najwybitniejszymi filozofami polskimi tej fazy są trzej profesoria Akademii: Mateusz z Krakowa (1345-1410), Stanisław ze Skalbmierza (ok. 1360-1431) i Piotr z Sienna (ok. 1382-ok. 1460).

Pięć warunków musi spełnić Rzeczpospolita, jeśli „ma wzrastać i rozkwitać”.

Po pierwsze: rządy powinny opierać się na „słusznej ustawie zachowującej jedną dla wszystkich sprawiedliwość”.

Po drugie: podstawą rządów powinna być „zgoda gwarantująca jedność”.

Po trzecie; rządy nie powinny nigdy zawieść „szczerego zaufania” obywateli; inaczej nastąpi niechybnie rozkład społeczności – przez „przywłaszczenie sobie powinności jednych przez drugich”.

Po czwarte: Rzeczpospolita rządzić się powinna, słuchając pilnie „rad

starszych”, a nie „młokosów zarówno z wieku, jak z obyczaju”.

Po piąte wreszcie: Rzeczpospolita powinna mieć „dobrze przemyślany i wyznaczony cel”, stanowiący „niejako dopełnienie wszystkiego”. Jeśli bowiem „nie ma w niej doskonałego dążenia do jednego celu, lecz dążenia są rozbieżne, wtedy jest to społeczność słaba i szybko zmierza do upadku”.

Słucha się tych słów, jakby były napisane wczoraj i jakby odnosiły się do współczesnego świata. Tymczasem pochodzą one z *Mów o mądrości Boskiej*, napisanych ponad pół tysiąca lat temu przez wspomnianego Stanisława ze Skalbmierza [1409-1415: 93-97].

#### 4. Faza konsolidacji

Trzecia faza dziejów naszej filozofii obejmuje przełom XV i XVI wieku, a więc okres, kiedy w naszej sztuce rozkwita Renesans. Rozpoczyna tę fazę panowanie Kazimierza Jagiellończyka, a kończy śmierć Zygmunta Starego. W Krakowie tworzy się wtedy – za sprawą Benedykta Hessego (ok. 1389-1456) – środowisko naukowe, które zasługuje na miano pierwszej polskiej szkoły filozoficznej. Uczniem Hessego jest m.in. najbardziej dziś znany filozof tego okresu, Grzegorz z Sanoka (ok. 1406-1477), «polski Sokrates», który – podobnie jak jego grecki odpowiednik – wywarł ogromny wpływ na formację intelektualną współczesnej mu elity swego kraju, chociaż nie pozostawił po sobie żadnych pism. Punkt szczytowy filozoficznej Szkoły Krakowskiej przypada jednak



Stanisław ze Skalbmierza



Jan z Głogowa

już po śmierci Grzegorza z Sanoka, mianowicie na lata tuż przed 1500 rokiem i tuż po 1500 roku, a reprezentują ją wtedy m.in.: Michał Twaróg z Bystrzykowa (ok. 1450-ok. 1520), Jan z Gostynina (ok. 1454-1506) i Jakub ze Stobnicy (1470-ok. 1519).

Bez wątpienia najwybitniejszym przedstawicielem całej Szkoły jest Jan Schilling z Głogowa (ok. 1445-1507).

Jan z Głogowa był przede wszystkim metafizykiem i logikiem, ale poświęcał też sporo uwagi kwestiom etycznym. Stało się tak nie bez powodu. Oto co czytamy w wydanych przez niego w 1501 roku *Żagadnieniach dotyczących ksiąg Arystotelesa „O duszy”*:

Człowiek musi szukać dóbr ludzkich; winien szukać przede wszystkich takich, które go czynią najbardziej doskonałym. [...] Najbardziej zaś doskonali człowieka to, co go doskonali w tym, co jest w nim najlepsze. Otóż najlepszą częścią w człowieku jest intelekt. [...] A zatem z całą pilnością winien człowiek w tym życiu ubiegać się o wszelką mądrość i wiedzę [Schilling 1501: 419].

A mądrości i wiedzy dostarcza filozofia. Filozofia jest bowiem „poznaniem ogółu bytów”.

## 5. Faza ekspansji

Czwarta faza dziejów naszej filozofii obejmuje przełom XVI i XVII wieku, a więc okres, w którym w naszej sztuce Renesans przechodzi w Manierizm. Rozpoczyna tę fazę panowanie Zygmunta Augusta, a kończy śmierć Zygmunta III Wazy. Fazę tę otwierają Jan ze Trzciany (ok. 1510-1567) i logik Jakub Górski (ok. 1525-1585), a wieńczą dwaj inni logicy – Adam Burski (ok. 1560-1611) i Marcin Śmiglecki (ok. 1565-ok. 1618) oraz Maciej Sarbiewski (1595-1640), estetyk-poeta.

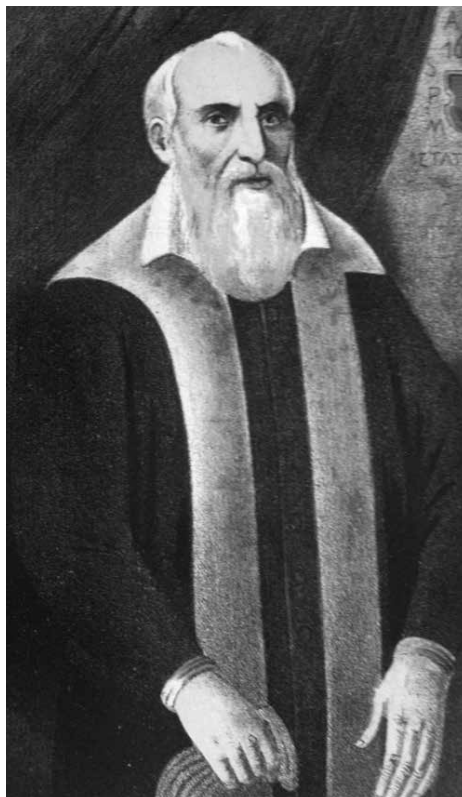
Wyjątkową pozycję w tym okresie zajmuje Sebastian Petrycy z Pilzna (ok. 1554-1626), jako tłumacz Arystotelesa i filozof, który pierwszy pisał po polsku – a nie wyłącznie po łacinie, jak wszyscy jego poprzednicy. Zobaczmy, jak w *Przydatkach* [czyli dodatkach] do „*Etyki*” Arystotelesowej, wydanych w 1618 roku, Sebastian Petrycy analizował pojęcie „cnót moralnych”.

Celem życia ludzkiego jest osiągnięcie dobra czyli szczęścia najwyższego: tego, aby życie własne było cnotliwe, rozumne i sprawiedliwe. Ponieważ sprawiedliwość jest cnotą społeczną, takie życie można prowadzić tylko w społeczeństwie. Chęć osiągnięcia dobra jest wspólna wszystkim ludziom. Jeśli nawet ktoś *de facto* pragnie zła, to w swoim mniemaniu dąży jednak do dobra (powiązanego zawsze z rozkoszą i radością). Ludzie nie rodzą się co prawda cnotliwymi moralnie, ale rodzą się z zadatkami, czyli – jak mówił

Petryzy – z „nasieniami” [Petrycy 1618: 139] cnót moralnych, które mogą rozwijać lub tłumić.

Postępuje cnotliwie, kto (a) wie, co czyni, oraz czyni to (b) „rozmyślnie”, (c) w dobrej intencji i (d) „statecznie” (czyli wytrwale). Warunkiem koniecznym postępowania cnotliwego moralnie jest wiedza i umysłowość, ale „niewiadomość gruba” (czyli niewiedza) i „przymuszenie” (czyli nieumyślność) nie pozbawiają negatywnej wartości złego postępowania. Albowiem:

Najdują się [...] uczynki tak złe, że nigdy nie mogą być dobrymi, do których się żaden nie ma dać przymusić, [...] choćby mu [przyszło] gardło dać, jako [to]: wiarę opuścić, ojczyznę zdradzić, ojca, [czy] matkę zabić [Petrycy 1618: 227].



Sebastian Petrycy

Ponieważ jednym z warunków tego, aby czyn podpadał pod ocenę moralną, jest jego umyślność, to „odjąwszy człowiekowi wolność [wyboru], nie będzie miała miejsce cnota i niecnota u niego”.

## 6. Faza turbulencji

Piąta faza historii filozofii polskiej obejmuje przełom XVII i XVIII wieku, a więc okres, w którym w naszej sztuce panuje Barok. Faza ta jest oddzielona od sąsiednich dwiema wyraźnymi cezurami polityczno-ekonomicznymi. Od poprzedniej fazy oddziela ją wojna polsko-szwedzka lat 1655-1658 i zapoczątkowana przez nią ruina gospodarcza kraju. Od następnej fazy oddziela ją epoka rozbiorów lat 1772-1795 i będąca ich efektem utrata nie tylko państwowej, ale i gospodarczej jedności i samodzielności ziem polskich. Rozpoczyna tę fazę panowanie Jana III Sobieskiego, a kończy śmierć Augusta III Mocnego.

Cechą charakterystyczną tej fazy jest jej dwutorowość: z jednej strony kontynuowana jest filozofia uniwersytecka, czy szerzej – szkolna. Jej



przedstawicielami są m.in.: Szymon Makowski (ok. 1612-1683), Wojciech Tylkowski (ok. 1625-1695), Jan Morawski (1633-1700) i Stefan Sczaniecki (1655-ok. 1736); następnie Adrian Miaskowski (1657-1737) i Kazimierz Ostrowski (1669-ok. 1731); wreszcie Antoni Wiśniewski (1718-1774) i Kazimierz Narbutt (1738-1807). Jest to jednak raczej kontynuacja «w szerz», a nie – «w głąb». Prawdziwą głębię osiągają natomiast filozofowie pozauniwersyteccy, wywodzący się zresztą na ogół z arystokracji. Trzej z nich – wszyscy subtelni moralisci – zasługują na wyróżnienie: wojewoda Andrzej Fredro (ok. 1620-1679), marszałek wielki koronny Stanisław Lubomirski (1642-1702) i król-filozof Stanisław Leszczyński (1677-1766), polski «Marek Aureliusz».

Zgodnie z poglądem Leszczyńskiego, wyłożonym w dziele *Filozof chrześcijański*, wydanym po francusku w 1749 roku, a więc już po ostatecznym opuszczeniu Leszczyńskiego Polski:

Za pierwszą zasadę szczęścia człowieka położyć można by sztukę roztropnego uniknięcia nieszczęść, w które nieraz nawet dobrowolnie wpadamy, oraz znoszenie cierpliwie tych, które od ludzkiej natury i oblegających ją przypadków są niedostępne [Leszczyński 1749: 3].

Nie ma, jego zdaniem, szczęścia bez cnoty i bez świadomości, czym jest cnota. Nie ma cnoty bez pragnienia bycia uczciwym ani też wiedzy o tym, czym jest szczęście, bez doświadczenia nieszczęścia.



Stanisław I Leszczyński

Człowiek uczciwy ma według króla-filozofa pewne obowiązki wobec innych i wobec siebie. Do pierwszych obowiązków należą: posłuszeństwo względem zwierzchników, życzliwość wobec równych sobie i świecenie przykładem dla podwładnych; dalej – wierność przyjaciołom, sprawiedliwość wobec winnych i łagodność wobec skruszonych; wreszcie poważanie dla zasłużonych i wyrozumiałość dla ułomnych. Obowiązki wobec siebie – to dążenie do osiągnięcia mądrości, cierpliwości i umiarkowania. Zdaniem Leszczyńskiego myli się, kto sądzi, że nieskazitelne prowadzenie się pod względem moralnym wyklucza

przyjemności i rozkosze życiowe. Namietności bywają niekiedy źródłem złych nałogów, ale nie stają się przez to same nałogami.

Wzorzec moralności, który zaleca król-filozof, sprawia wrażenie ideału minimalistycznego. A jednak – jego zdaniem:

Nie każdy jest mędrcom, kto się nim być sądzi. Łatwiej daleko rady dobre dawać, niż mieć tyle wytrwałej mądrości, żeby je wykonać [Leszczyński 1749: 40].

## 7. Faza ekspektacji

Szósta faza historii filozofii polskiej obejmuje przełom XVIII i XIX wieku, a więc okres, który w naszej sztuce dzieli między sobą Klasycyzm i Romantyzm.

Dramatycznym końcem tej fazy jest Powstanie Styczniowe, którego klęska sparaliżowała na pewien czas nie tylko naszą filozofię, ale i inne dziedziny narodowej kultury.

Spśród działających wtedy filozofów wybijają się: Marcin Nikuta (ok. 1740-1812), Józef Skrzetuski (1743-1806), Michał Wiszniewski (1794-1865), nawiasem mówiąc krewny wspomnianego wyżej Antoniego Wiśniewskiego, dalej – Józef Kremer (1806-1875), co może warto podkreślić, uczestnik Powstania Listopadowego, i Karol Libelt (1807-1875), *nb.* członek władz Powstania Wielkopolskiego.

Jednakże najoryginalniejszym naszym myślicielem tej fazy jest Anioł Dowgird (1776-1835). Dorobek filozoficzny Anioła Dowgirda jest niezwykle, a polszczyzna tak piękna, że do dziś może stanowić wzór do naśladowania.<sup>9</sup>

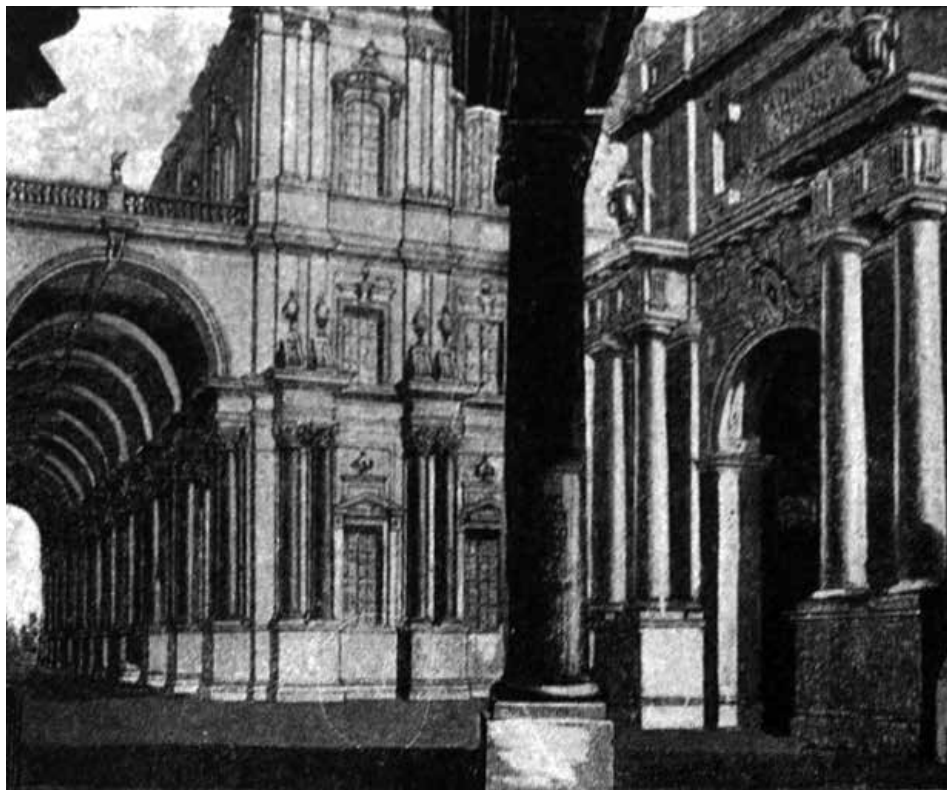
Oto jak przedstawia Anioł Dowgird w swojej *Rozprawie o logice, metafizyce i filozofii moralnej* z 1821 roku jedną z kluczowych kwestii etyki: zagadnienie wolnej woli.

Domaga się on mianowicie rozróżnienia trzech spraw: woli, czyli władzy pragnienia i dokonywania wyborów, wolności, czyli możliwości uczynienia tego, co się postanowiło, i wreszcie samej wolnej woli. Jeśli chodzi o wolność jako możliwość pragnienia czegoś, bądź braku pragnień, to taka wolność nie istnieje.



Uniwersytet Warszawski

<sup>9</sup> Twórczość A. Dowgirda zostanie szczegółowo omówiona niżej – w części „Koryfeusze”.



Akademia Połocka, w której przez pewien czas wyładał Anioł Dowgird

Człowiek zawsze pragnie tego, co dobre, a jeśli czyni zło, to przez niewiedzę. Wolność woli jednak istnieje, jeśli utożsamić ją z możliwością zawieszenia wyboru.

Źródłem norm moralnych jest głos sumienia – autoaprobata lub autodezaprobata: «zgryzota» (czyli wyrzuty sumienia) i wstyd. Dlatego też najważniejsza reguła moralna brzmi:

Tak zawsze czyń, ażebyś nie wstydził się wyznać przed całym światem twego postępu i objawić pobudek, jakie cię do niego skłoniły [Dowgird 1821: 152].

Zasadę tę uzupełnia podstawowa reguła szczęścia – „Staraj się uwolnić od cierpienia” – jakże różna od reguły, którą wiek wcześniej podał król Stanisław.

## **8. Faza akceleracji**

Siódma faza dziejów naszej filozofii obejmuje przełom XIX i XX wieku, a więc okres, w którym w naszej sztuce dominuje Modernizm. Jej

tragicznym *terminus ante quem* jest najazd niemiecko-rosyjski we wrześniu 1939 roku.

Faza ta zaczyna się skromnie i związana jest głównie z działalnością Władysława Kozłowskiego (1832-1899), skądinąd uczestnika Powstania Styczniowego, dalej – cytowanego na początku Struvego (1840-1912) oraz Mahrburga (1855-1913) i Władysława Biegańskiego (1857-1917).

Prawdziwe *accelerando* następuje za sprawą Twardowskiego (1866-1938), założyciela drugiej – po średniowiecznej Szkole Krakowskiej – polskiej formacji filozoficznej, która zyskała światową renomę: Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

W okresie tym mieliśmy wielu znakomitych myślicieli, takich jak Mściśław Wartenberg (1868-1938), Jacek Woroniecki (1878-1949), Florian Znaniecki (1882-1958), Leon Chwistek (1884-1944), Henryk Elzenberg (1887-1967), Joachim Metallmann (1889-1942) czy – *last but not least* – Roman Ingarden (1893-1970). Ale to właśnie przedstawiciele Szkoły Twardowskiego nadali ton omawianej fazie: Jan Łukasiewicz (1878-1956), Tadeusz Kotarbiński (1886-1981), Władysław Tatarkiewicz (1886-1980), Stanisław Leśniewski (1886-1939), Tadeusz Czeżowski (1889-1981) i wielu innych.

Spśród tych innych wybierzemy gwiazdę pierwszej wielkości: Kazimierza Ajdukiewicza (1890-1963).



Uniwersytet Lwowski

Jedną z jego najpiękniejszych analiz logicznych zawarta jest w rozprawie „O sprawiedliwości”, ogłoszonej *nomen omen* w 1939 roku, tuż przed wybuchem II wojny światowej. Odróżnia w niej Kazimierz Ajdukiewicz m.in. dwa rodzaje sprawiedliwości: ścisłą i miłosierzną.



Kazimierz Ajdukiewicz jako rektor  
Uniwersytetu Poznańskiego

Ścisła sprawiedliwość wymaga, aby nikomu nie dawać ani więcej, ani mniej, niżby mu się należało. Sprawiedliwość miłosierzna wymaga tylko tego, aby nikomu nie dawać mniej, niżby mu się należało, pozwala jednak na udzielanie dobra w nadmiarze.

W sensie miłosierdnym sprawiedliwie postępuje ten i tylko ten, kto wyświadcza każdemu należne dobro i nie wyświadcza nikomu należnego zła. [...] W sensie ścisłym natomiast sprawiedliwie postępuje ten i tylko ten, kto wyświadcza każdemu należne mu dobro oraz należne mu zło, zaś nie wyświadcza ani dobra, ani zła nienależnego [Ajdukiewicz 1939: 367].

Miłosierzną sprawiedliwość uważamy za dopuszczalną u tego, kto drugiemu we własnym tylko imieniu coś dobrego lub coś złego wyświadcza. Ścisłej sprawiedliwości zaś domagamy się od tego, kto występuje jako mandatariusz innej osoby, w której

imieniu dobrem lub złem szafuje. Ścisłej sprawiedliwości powinien przestrzegać sędzia, winien jej przestrzegać egzaminujący profesor itd. Miłosierdzie bowiem okazywane przez nich przy rozdawaniu szkód lub korzyści wyrządza niezaskuszonemu społeczeństwu, które ich do szafowania tymi wartościami upoważniło.

## 9. Faza komprymacji

Przechodzimy do ósmej fazy dziejów naszej filozofii, która zaczęła się po II wojnie światowej, a skończyła odzyskaniem przez Polskę suwerenności w końcu XX wieku. Jej charakter wyznaczają dwa fakty polityczne: zagłada dużej części środowiska filozoficznego (zwłaszcza młodszego pokolenia) z rąk obu agresorów – nazistowskiego i sowieckiego – oraz wyeliminowanie na wiele lat z aktywnego życia umysłowego wszystkich tych filozofów, którzy

nie chcieli się podporządkować dyktatowi ideologicznemu zainstalowanego po wojnie w Polsce przez okupantów rosyjskich reżimu komunistycznego.

Dlatego przywołam na świadka tej fazy filozofa emigracyjnego, Józefa Marię Bocheńskiego (1902-1995), i wartości, których, jego zdaniem, trzeba bronić, przeciwstawiając się obcej nam indoktrynacji rodem ze Wschodu.

W *Sensie życia* wydanym w 1993 roku, ujmuje te wartości – składające się na światopogląd człowieka wolnego – w pięć myśli:

MYŚL NAUKOWA. W zakresie stwierdzania i wyjaśniania faktów immanentnych światu – uprawniony jest wyłącznie jeden autorytet ludzki: autorytet autentycznej wiedzy. [...]

MYŚL HUMANISTYCZNA. Pełny, wolny rozwój dzisiejszego rzeczywistego człowieka jako jednostki – jest najwyższą wartością ziemską i dlatego celem najwyższym wszelkiej polityki. [...]

MYŚL SPOŁECZNO-DEMOKRATYCZNA. Każdemu człowiekowi przysługują pewne niezbywalne, fundamentalne prawa i w aspekcie tych praw wszyscy ludzie są równi. [...]

MYŚL POLITYCZNO-DEMOKRATYCZNA. Spośród wypróbowanych ustrojów politycznych – ustrój demokratyczno-pluralistyczny jest najmniej zły; ponieważ względnie najlepiej chroni od niesprawiedliwości. [...]

MYŚL EKONOMICZNO-PLURALISTYCZNA. Spośród wypróbowanych ustrojów ekonomicznych trzeba – przełożyć ustrój pluralistyczny nad powszechny monopol środków produkcji, przede wszystkim ponad monopol państwowy, ponieważ prowadzi on do zniewolenia człowieka [Bocheński 1990b: 52-57].

Ideałami człowieka wolnego są więc: teoretyczny antydogmatyzm, polityczny anty kolektywizm, moralny antyelitaryzm, systemowy antytotaryzm i ekonomiczny antyetatyzm.

I na zakończenie – o tytułowym sensie życia. Na czym ten sens polega?

On jest moją sprawą prywatną, w której mogę polegać tylko na sobie. Dążenie do jakiegoś celu nadaje najczęściej ten sens mojemu życiu; muszę więc dbać, aby mi nie brakło celów. Ten sens znaleźć można nie tylko w dążeniu, bo daje je także, i w wysokiej mierze, używanie chwili. Umieć jej używać, potrafić cieszyć się tym,



Józef Maria Bocheński

co mi jest dane teraz, obecnie, jest bardzo wielką rzeczą: wypada mi świadomie się jej uczyć. Życie ludzkie nie jest jednym jedynym szeregiem dążeń, ale składa się na nie cały pęk małych szeregów. Nie trzeba się dać uwieść przez [...] [jedną] Wielką Sprawę, ale umieć zadowalać się wielością małych i przelotnych zadowoleń.

Ubocznie wynikało z tych rozważań odrzucenie trzech dla sensu życia szkodliwych mitologii: społecznictwa, aktywizmu i hawelizmu. Nieprawdą jest, że sprawa sensu życia jest sprawą społeczną: ona jest, jak większość naprawdę ważnych dla mnie rzeczy, moją sprawą osobistą. Nieprawdą jest, że tylko dążenie do celu może dać sens życiu, że trzeba TYLKO i wyłącznie dążyć do celów. Nieprawdą jest także, że tylko bezwzględne szczęście ma wartość, że małe i przemijające chwile zadowolenia są «MARNOŚCIAMI».

Płytką i małą filozofia, powie mi ktoś. Zapewne. Tylko, że ona mi się wydaje prawdziwa, podczas gdy «głębokie» i «wielkie» filozofie są fałszywe. Co gorzej – sędzę, że były powodem wielu nieszczęść wielu ludzi. Podczas gdy ta mała filozofia, która jest bodaj mądrością zwykłych ludzi, może dać człowiekowi to trochę szczęścia, jakie jest w ogóle na tym świecie możliwe [Bocheński 1990a: 21-22].

## 10. Faza liberalizacji

W końcu XX wieku otworzyła się nowa faza dziejów filozofii polskiej. Uwolniliśmy się wtedy ostatecznie od dyktatu ideologicznego komunistów; daleko nam jednak od rzeczywistego uwolnienia się od jego skutków. Nadal próbuje się lansować dawnych aktywnych uczestników komunistycznego «prania mózgów» i pogrobowców ideologii komunistycznej – przebranych często w szaty tzw. postmodernizmu, co zabarwia ten ostatni fałszywym tonem.

Ogólnie jednak można powiedzieć, że jeśli pozostała jeszcze jakaś presja ideologiczna na «wolną filozofię», to jest to co najwyżej presja wewnętrzna ze strony wspomnianych środowisk – nie zaś presja zewnętrzna ze strony instytucji politycznych.

Przyniosło to natychmiast pozytywne rezultaty: wyrosło pokolenie młodych filozofów, którzy (niezależnie od orientacji) za jedyny autorytet mają – jak to ujął przytaczany wyżej Bocheński – „autorytet autentycznej wiedzy”.

## **I. IDEE, CENTRA I EPOKI**





# 1. Wkład środowiska wileńskiego do filozofii polskiej

Są cztery miasta, bez których nie byłoby filozofii polskiej: Kraków, Wilno, Lwów i Warszawa. We Lwowie i w Warszawie powstała filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska: szkoła, która jest wizytówką naszej XX-wiecznej filozofii – i jeśli ktoś za granicą mówi „filozofia polska”, to ma na myśli właśnie Szkołę Lwowsko-Warszawską.

Ale nie byłoby tej szkoły, gdyby nie wielowiekowa robota przygotowawcza – najpierw, począwszy od XIV wieku, w Krakowie, a dwa wieki później – w Wilnie.

## 1. Periodyzacja

W filozofii wileńskiej między I wojną północną (1563-1570) a II wojną światową (1939-1945) dadzą się wyróżnić cztery okresy.

OKRES PIERWSZY filozofii wileńskiej rozpoczyna się utworzeniem w 1578 roku przez króla Stefana Batorego Akademii Jezuickiej. Do II wojny północnej (1655-1660) ruch filozoficzny w Wilnie wykazuje tendencję wznoszącą się; potem nieco opada – aby doznać całkowitego załamania po splądrowaniu miasta przez Szwedów, Moskali i Sasów w czasie III (Wielkiej) wojny północnej (1700-1721). Zniszczeń wojennych dopełniają liczne pożary. W okresie tym w Wilnie działają takie wybitne postacie, jak Piotr Skarga-Pawęski, Marcin Śmiglecki, Maciej Sarbiewski, Kazimierz Wijuk-Kojałowicz i Adam Krasnodębski.

Skarga – pierwszy rektor Akademii Wileńskiej – był przede wszystkim kaznodzieją; nic więc dziwnego, że swoim poglądom filozoficznym dawał wyraz głównie w kazaniach i broszurach religijno-polemicznych. Śmiglecki, chociaż – podobnie jak Skarga – prowadził ostre polemiki teologiczne z różnowiercami, był –



Uniwersytet Wileński

w przeciwieństwie do Skargi – autorem także prac ściśle filozoficznych. Jego dwutomowa, erudycyjna *Logika* [Śmiglecki 1618] – dzięki swoim zaletom dydaktycznym – służyła przez długi czas jako podręcznik akademicki w niektórych uniwersytetach europejskich (m.in. w Oksfordzie i w Dublinie). Filozoficzne zainteresowania Sarbiewskiego koncentrowały się na estetyce. Jest to zrozumiałe, jeśli zważyć, że był to przede wszystkim poeta – «Horacjusz sarmacki», jak go nazywali potomni.

Skarga i Sarbiewski pochodzili z Mazowsza; Śmiglecki był z urodzenia Lwowianinem. Kojałowicz urodził się na samej Litwie – w Kownie – i przeszedł do historii kultury polskiej przede wszystkim jako historyk, ale sam siebie nazywał „perypatetykiem wileńskim”. Głównym dziełem Krasnodębskiego – rodem z Podlasia, a więc z ówczesnej ziemi pogranicznej Korony i Litwy historycznej – jest świetnie opracowany pod względem dydaktycznym podręcznik *Wykład filozofii Arystotelesowskiej* [Krasnodębski 1678].

OKRES DRUGI filozofii wileńskiej rozpoczyna się w połowie XVIII wieku odrodzeniem życia kulturalnego – w tym i filozofii – dzięki takim uczonym, jak Antoni Skorulski, Benedykt Dobszewicz, Kazimierz Narbutt i Hieronim Stroynowski. Skorulski był to drugi – po Kojałowiczu – filozof wileński pochodzący z Litwy. Jedyńm jego opublikowanym dziełem jest *Żarys filozofii* [Skorulski 1755], używany przez pewien czas jako podręcznik w Akademii Wileńskiej i w niektórych innych uczelniach jezuickich na Litwie. Dobszewicz – ostatni wicekanclerz Akademii – wydał dwa łacińskie dzieła filozoficzne: *Poglądy nowszych filozofów* [Dobszewicz 1760] oraz *Wykłady z logiki* [Dobszewicz 1761].

Wszyscy wspomniani dotąd filozofowie byli jezuitami. Dwaj kolejni – Narbutt i Stroynowski – należeli do zgromadzenia pijarów. Jezuita pisał swoje traktaty filozoficzne w zasadzie po łacinie. Od Narbutta zaczyna się przełom w tej dziedzinie. Pierwsze jego prace – to zgodnie z tradycją także traktaty łacińskie; potem pisał już wyłącznie po polsku. Znamienne, że zmiana języka wykładu – i habitu wykładowców filozofii – nie spowodowała jakiegoś gwałtownego zwrotu w głoszonych poglądach. Narbutt – podobnie jak jego jezuicki koledzy – opowiadał się za precyzją i klarownością języka filozoficznego. Narbutt pochodził z Nowogródzyny, a Stroynowski – ostatni polski filozof Wilna epoki I Rzeczypospolitej – urodził się w innym «zagłębiu» intelektualnych talentów ówczesnej Polski – w okolicach Krzemieńca. Głównym jego dziełem jest *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów* [Stroynowski 1785]; poglądy tam zawarte propagował później w licznych przemówieniach – ogłaszanych drukiem.

Punkt kulminacyjny osiąga ten okres na przełomie drugiej i trzeciej dekady XIX wieku, i jest dziełem Jana Śniadeckiego i Anioła Dowgirda. Znaczenia Śniadeckiego do kultury polskiej Wilna trudno przecenić. Śniadecki pochodził z Wielkopolski, sławę uczonego zdobył w Krakowie, ale na wdzięczność rodaków zasłużył przede wszystkim swoją działalnością w Wilnie, gdzie w latach 1807-1815 był rektorem Uniwersytetu. Dwadzieścia lat młodszy od Śniadeckiego Dowgird – pijar jak Narbutt i Stroynowski – urodził się na samych kresach dawnej Rzeczypospolitej, w okolicach Mścistawia. Jego wykładów z logiki i filozofii słuchali m.in. Adam Mickiewicz i Juliusz Słowacki. Były to bodajże pierwsze wykłady akademickie z tych przedmiotów dawane nie po łacinie, lecz po polsku – nie tylko w Uniwersytecie Wileńskim, lecz w uczelniach polskich w ogóle. Wszystkie swoje rozprawy filozoficzne Dowgird opublikował po polsku. Najważniejsze z nich to *Rozprawa o logice, metafizyce i filozofii moralnej* [Dowgird 1821] oraz *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł* [Dowgird 1828], nawiasem mówiąc wydane w Połocku. Z perspektywy prawie dwóch wieków można ocenić Dowgirda nie tylko jako najwybitniejszego filozofa wileńskiego XIX wieku, ale jako jednego z największych filozofów polskich w ogóle.

Rozwój filozoficzny ośrodka wileńskiego zostaje przerwany zamknięciem Uniwersytetu Wileńskiego przez zaborców rosyjskich w 1832 roku, a ostatecznie – śmiercią Dowgirda (1835 rok) i przeniesieniem Akademii Duchownej, «resztówki» Uniwersytetu, do Petersburga (1842 rok).

Jeszcze przed zamknięciem Uniwersytetu – filozofami mniej lub bardziej związanymi ze środowiskiem wileńskim są: Józef Bychowiec, Józef Gołuchowski i Florian Bochwic. Pierwszy z nich, Nowogródzanin, gruntownie zresztą wykształcony, zanim zajął się filozofią, miał za sobą karierę wojskową: w 1812 roku uczestniczył w wojnie francusko-rosyjskiej – jako adiutant Joachima Murata, dowódcy kawalerii Wielkiej Armii (dosłużył się w niej stopnia kapitana). Wileński epizod pochodzącego z Małopolski Gołuchowskiego trwał bardzo krótko, ale jego wpływ na wileńskie środowisko intelektualne był ogromny. Tak jak Bychowiec – z Nowogródzyny wywodził się Bochwic. Wszyscy trzej należą już do zupełnie innej formacji intelektualnej niż ich poprzednicy. Dotychczasowi filozofowie związani z Wilnem – od Skargi poczynając, a na Dowgirdzie kończąc – byli wykładawcami akademickimi. Teraz krótki epizod akademicki był udziałem jedynie Gołuchowskiego. Być może w tym właśnie fakcie należy szukać powodu odejścia tej trójki od antyirrationalistycznego ideału, właściwego ośrodkowi wileńskiemu w wiekach XVI-XVIII i kulminującego się w twórczości Dowgirda.

OKRES TRZECI filozofii wileńskiej – trwający do I Wojny Światowej – jest czasem zupełnego zaniku profesjonalnej pracy filozoficznej nad Wilnią. Po klęsce Powstania Styczniowego na Litwie, w drugiej połowie XIX wieku – na emigracji, z dala od rodzinnych stron – działa tylko Andrzej Towiański. Towiański urodził się na Wileńszczyźnie i w Wilnie się kształcił; jego doktryna filozoficzno-religijna wykryształizowała się jednak dopiero po wyemigrowaniu z Polski na Zachód. Towiański oddziaływał na otoczenie głównie wygłaszając przemówienia publiczne i udzielając indywidualnych przestróg, upomnień, rad i pouczeń, m.in. jak zapanować nad sobą i jak właściwie postępować z innymi. Według zgodnych świadectw – rozmowy z nim były *sui generis* seansami psychoterapeutycznymi, w czasie których wywierał na swych rozmówców wpływ hipnotyczno-katartyczny. Za najważniejsze jego pisma uchodzą: „Biesiada” [Towiański 1842], „Wielki Periodek” [Towiański 1844] oraz „Zbiór objaśnień” [Towiański 1863] i „Pamiętka zebrania” [Towiański 1879].

OKRES CZWARTY filozofii wileńskiej – między restytucją w 1919 roku Uniwersytetu Stefana Batorego przez Naczelnika Rzeczypospolitej, Józefa Piłsudskiego, a zamknięciem uczelni przez władze litewskie w 1939 roku – przynosi ponowny rozkwit filozofii. Czynni są wtedy w Wilnie m.in.: Marian Zdziechowski, Wincenty Lutosławski, Marian Massonius, Tadeusz Czeżowski, Henryk Elzenberg i Jan Rutki. Trzech pierwszych należało do pokolenia Powstania Styczniowego, dwaj następni byli o pokolenie młodszy, ostatni urodził się już w XX wieku. Dla Rutkiego, ale w zasadzie także dla Elzenberga i Czeżowskiego, okres wileński był otwarciem działalności naukowej; dla Lutosławskiego – jej ogniwem środkowym; dla Massoniusa i Zdziechowskiego – zamknięciem.

Wchodzili w skład tej Wielkiej Szóstki ludzie o różnych osobowościach: Lutosławski – o temperamencie raczej rozwichrzonego fantasty-wizjonera; Czeżowski – o temperamencie powściągliwego realisty-analityka; a między tymi skrajnościami – Zdziechowski, Massonius, Elzenberg i Rutki – kolejno coraz dalsi od pierwszej, a coraz bliżsi drugiej. Filozofia zajmowała różne miejsce w ich życiu naukowym. Prawie wyłącznie poświęcili się filozofii Elzenberg i Czeżowski; spośród całej szóstki jedynie oni byli filozofami *tout court*. Zdziechowski zajmował się przede wszystkim teorią literatury, Massonius – pedagogiką, Lutosławski – ideologią, a Rutki był statystykiem.

Jeśli cała Wielka Szóstka nadawała ton filozofii wileńskiej tych czasów, to Lutosławski zapewnił jej, można powiedzieć, nośność, a Elzenberg – głębię.

## 2. Analogie

Co łączyło myślicieli nazwanych tu „filozofami wileńskimi”?

Po pierwsze – łączyło ich miejsce. Wszyscy byli Wilnianami, ale w najszerszym możliwym znaczeniu: albo dlatego, że się na Wileńszczyźnie urodzili, albo dlatego, że tam krócej lub dłużej żyli i pracowali. Ta «wileńskość» nie wykluczała ogromnej ruchliwości, charakterystycznej zresztą dla uczonych zakonnych, którzy przeważali w dwóch pierwszych wiekach istnienia tego środowiska. Nawiasem mówiąc, owej «wileńskości» towarzyszyło wyczulenie na niebezpieczeństwo polityczne, które stale zagrażało Kresom Wschodnim ze strony najpierw Moskwy, a potem Rosji. Po drugie – łączył ich stan. Do końca XVIII w. byli to sami duchowni, głównie jezuici – co jest zrozumiałe, skoro Akademia Wileńska była wtedy uczelnią jezuicką. Po trzecie – łączył ich język. Swoje traktaty filozoficzne pisali do XVIII w. prawie wyłącznie po łacinie, ale wszyscy władali piękną polszczyzną. Po czwarte – łączyła ich «dwuzawodowość». Poza filozofią – byli specjalistami także w innych dziedzinach i to nie tylko nauki.

Byłoby jednak tego wszystkiego za mało, żeby mówić o środowisku filozoficznym, gdyby nie to, że od początku występowały między filozofami-Wilnianami pewne bezpośrednie nawiązania, pewna wspólnota zagadnień i pewne podobieństwo proponowanych rozwiązań.

Jeśli chodzi o bezpośrednie nawiązania, to m.in. Sarbiewski odwoływał się w swych pismach do Skargi, Śniadecki – do obu i do Kojałowicza, Lutosławski – do Dowgirda i Towiańskiego, a Lutosławski i Massonius – do Śniadeckiego. Ponieważ zaś Skarga był spadkobiercą dziedzictwa filozofii krakowskiej – m.in. Sebastiana Petrycego – więc korzeni filozofii wileńskiej trzeba szukać w Krakowie. Nawiasem mówiąc – niezłą wiedzę o tych korzeniach miał już Bychowiec.

W ciągu czterech wieków filozofii wileńskiej jej przedstawiciele zajmowali się bardzo różnorodną problematyką i to z niezłymi wynikami. Dwie dziedziny szczególnie jednak absorbowały filozofów-Wilnian – jak filozofów polskich w ogóle: logika i etyka.

Jeśli chodzi o zagadnienia etyczne, to większość filozofów-Wilnian koncentrowała się na analizie takich pojęć, jak szczęście (por. m.in. Sarbiewski, Stroynowski, Dowgird, Bychowiec, Gołuchowski, Zdziechowski, Czeżowski i Elzenberg), naród (Sarbiewski, Śniadecki, Bochwic, Gołuchowski, Massonius, Czeżowski i Elzenberg), patriotyzm (m.in. Skarga i Zdziechowski) oraz wolność (przede wszystkim Skarga i Massonius). Nie jest wykluczone, że wybór tych właśnie zagadnień był zdeterminowany sytuacją polityczną regionu: ogromem nieszczęść,

które spotykały wyjątkowo często ludzi tam żyjących, oraz stałym zagrożeniem utraty tożsamości narodowej, bytu państwowego i wolności osobistej.

Poza logiką i etyką niemal wszystkich filozofów działających w Wilnie interesowała problematyka filozofii wychowania; nic dziwnego – zważywszy, że większość z nich to byli pedagodzy.

### 3. Dominanta

Najważniejsze, że niezależnie od tego, jaka problematyka filozoficzna przeważała u tego czy innego filozofa wileńskiego, w zasadniczych sprawach opowiadali się oni na ogół za tymi samymi stanowiskami. Były to stanowiska, w których dominantę tworzył, jak to określał Massonius, «pierwiastek lacki» (zachodni) – sprawiający, że:

Umysł polski [...] jest trzeźwym, ostrożnym [...], a jasność i dowodność [tu: zasadność] nad śmiałość pomysłów i domniemaną głębokość przekładającym [Massonius 1902: 264].

Tak zwany przez niego «pierwiastek litewski» (wschodni) – mający się objawiać w skłonności do zajmowania się „kwestiami oderwanymi”, „dociekaniami nad naturą rzeczy” i „tajemnicami życia” – zaznaczał się w filozofii wileńskiej raczej słabo.

«Pierwiastek lacki» w METODOLOGII przejawiał się antyhermetyzmem, antyspekulatywizmem i antyredukcyjizmem.

Antyhermetyzm – to była zasada precyzji werbalnej. Na tę zasadę składały się cztery postulaty: klarowności, literalności, konserwatywności i izomorficzności języka. Zgodnie z postulatem klarowności języka Skarga pisał:

Język od matactwa, wielomówstwa i próżnych słów obrzezujemy [Skarga 1597: 3].

Śniadecki uzupełniał:

Kto się ciemno tłumaczy, ten się sam nie rozumie, albo sili się na zrozumienie tego, co jest do pojęcia niepodobne. I dlatego każda nauka ciemna jest albo podejrzana, albo fałszywa [Śniadecki 1814b: 155].

Nigdy w naukach z pierwiastków ciemnych i niezrozumiałych [...] nic jasnego ani nie wyszło ani wynieść mogło [Śniadecki 1814b: 156].

Nawet Bochwic, którego twórczość miała bodajże najwięcej «pierwiastka litewskiego», uważał, że za „profesorską tajemnicą” kryje się „napuszony styl” i „zaciemnianie” terminologii [Bochwic 1842: 149].

Zgodnie z postulatem literalności języka Dobszewicz zalecał, aby wystrzegać się wyrażenń ciemnych i wieloznacznych – w tym także wyrażenń przenośnych. Zgodnie z postulatem konserwatywności języka Narbutt pisał:

Myśli naszych są tłumaczeniem słowa, dlatego odmianie nie podlegających, wyraźnych, i jasnych zażywać trzeba; jeżeli bowiem odmienne będą słowa, które raz tę, drugi raz inną rzecz znaczą, pewności nie będzie, co znaczą w tym wyrażeniu, co w drugim [Narbutt 1769: 53].

A Śniadecki dodawał:

Kleccie nowych słów tam, gdzie ich nie potrzeba, jest znakiem lekkomyślności [Śniadecki 1813: 38].

Zgodnie z postulatem izomorficzności języka – powinien on być nie tylko jasny, dosłowny i «stateczny», ale, jak to określał Śniadecki, także «dostatni» [Śniadecki 1814a: 77], tj. jedno-jednoznacznie przyporządkowany rzeczom – a ściślej ich rodzajom.

Antyhermetyzm był w Wilnie dominantą, ale nie wszyscy się podpisywali pod postulatem precyzji werbalnej. Według Elzenberga precyzja jest oznaką epigonizmu: „myśl odkrywczą jest na ogół nieprecyzyjna” [Elzenberg 1963: 398]; źle postawiony problem nie przestaje być problemem.

Antyspekulatywizm – to była zasada stosowania w filozofii metody analitycznej. Metodą analityczną posługiwano się w Wilnie już wcześniej, ale ideę jej wyraźnie sformułował dopiero Dobszewicz – głosząc, że podstawowym zadaniem metafizyki jest wyjaśnianie pojęć. Dowgird ujął to tak:

Prawdziwa metafizyka [...] się [...] zasadza na czystych i rozróżnionych pojęciach [Dowgird 1839: 491].

Według Czeżowskiego, analiza filozoficzna jest to po prostu sformułowanie poprawnej definicji analitycznej określonego przedmiotu „jako typowego reprezentanta pewnego ogółu” [Czeżowski 1953: 200]. Aby taką definicję sformułować, trzeba rozpoznać istotę tego przedmiotu. Bardzo nowoczesne ujęcie istoty podał Stroynowski: własność istotna jest to mianowicie własność danego przedmiotu, która nie wynika z innych jego własności, a inne z niej wynikają. Mistrzem analizy umiał być nawet tak później obcy analitykom Lutosławski, który posługiwał się nią przy interpretacji historycznej, polegającej – w jego ujęciu – nie na streszczaniu poglądów analizowanego autora, lecz na uzupełnianiu luk logicznych w jego dziełach [Lutosławski 1891].



Antyredukcjonizm – to była w wypadku filozofów-Wilnian zasada komplementarności filozofii i religii. Najdobitniej dał jej wyraz Bochwic, wywodząc, że religia jest alegoryczną filozofią, a filozofia – zracjonalizowaną religią [Bochwic 1841]. O niezbędności wiary przekonany był Towiański i Zdziechowski. Według pierwszego – „niewiara – to szaleństwo” [Towiański 1861<: 80]. Drugi ujmował to tak:

Bez ideału, bez wiary w coś absolutnego, nieskończenie ponad zmienność i znikomość wzniesionego, człowiek z rozumem i sercem istnieć nie może [Zdziechowski 1923: 331].

W Wilnie na ogół nie tylko uznawano niezbędność wiary, ale i ceniono wartości religijne. Massonius o swojej wierze pisał:

Cała moja wiara wisi na jednej nici – ale na takiej, która się nie urwie [Massonius 1934: 1222].

Nawet sceptyczny na ogół Elzenberg przyznawał, że wartości religijne mają ogromną wagę w życiu człowieka.

Źródłem komplementarności wiedzy i wiary – filozofii i religii – miała być niezbędność pierwiastka irracjonalnego w myśleniu. Poza obserwacją i imaginacją potrzebna nam jest jeszcze intuicja, którą Bochwic uważał za połączenie natchnienia z głosem sumienia [Bochwic 1841]. Na tę niezbędność kładł nacisk także Gołuchowski [1822].

Elzenberg dodawał, że w szczególności wybór światopoglądu jest aktem irracjonalnym [Elzenberg 1963].

W EPISTEMOLOGII przeważała w Wilnie postawa antysceptyczna i antynaturalistyczna.

Antysceptycyzm wyrażał się w powszechnym przeświadczeniu, że wiedza jest osiągalna.

Dowgird przyznawał, że robimy błędy, łudzimy się, ale zarazem dysponujemy kryterium identyfikacji błędów i złudzeń [Dowgird 1928]. Zdaniem Śniadeckiego, idealizm i sceptycyzm, empiryzm i dogmatyzm – to są stanowiska pozbawionej podstaw nieufności lub nieuprawnionego „zawierzenia” wobec doświadczenia i rozumowania, prowadzące do „wandalizmu” naukowego i metafizycznego „romansu” [Śniadecki 1819: 171]. W szczególności „chimerą” jest „rozum czysty z wlanymi sobie od przyrodzenia myślami” [Śniadecki 1814b: 162], a marzeniem – nie nauką – dociekanie, jakie są „rzeczy w sobie bezwzględnie” [Śniadecki 1820: 209].

Antynaturalizm wyrażał się w powszechnym przeświadczeniu, że poznanie jest ograniczone (i w związku z tym wszelka asercja powinna być tylko hipotetyczna).

«Pierwiastek lacki» w AKSJOLOGII ujawniał się w antyrelatywizmie, antyegalitaryzmie (a ostatecznie – antykomunizmie) i antyestetyzmie. Antyrelatywistyczna zasada moralności absolutnej – w ujęciu Lutosławskiego – oparta była na spostrzeżeniu, że rzeczywiste różnice między społecznościami nie dotyczą zasad etycznych, lecz rzeczy incydentalnych: dogmatów lub ceremoniału. Antyegalitarystyczna zasada stratyfikacji socjalnej obecna była już u Skargi:

Hardość jest wielka i głupstwo, gdy się wszyscy równymi sobie czynią [Skarga 1597: 61].

Według Lutosławskiego, „ludzie nie są równi i nawet nie mogą być równi”, a «wyrównywanie mienia» nigdy nie jest trwałe: prędzej czy później powstaje nowa nierówność [Lutosławski 1926: 35].

Antyestetystyczna zasada praktycyzmu artystycznego – w ujęciu Sarbiewskiego – brzmiała: głównym powołaniem twórcy jest „pouczać czytelnika” i „wpływać na ludzkie postępowanie”, zwłaszcza moralne [Sarbiewski 1626].

## 4. Epilog

Dynamika pracy filozoficznej w międzywojennym Wilnie nie była równomierna. Miała ona dwie kulminacje. Pierwsza kulminacja przypadła na lata 1923-1927. W mieście było wtedy najwięcej badaczy zainteresowanych problematyką filozoficzną; opublikowali oni najwięcej prac bezpośrednio z filozofią związanych. Druga kulminacja zaczęła się w 1936 roku i trwała – rzecz niezwykła – przez dużą część lat wojennych. W trzyleciu 1936-1939 wydano tyle prac filozoficznych, ile w całym poprzednim dziesięcioleciu. W pierwszych miesiącach wojny znalazło się w Wilnie tylu filozofów, ilu tu nigdy przedtem nie było. Filozofowie-Wilnianie rozpierzchli się, ale środowisko miejscowe na początku wojny zasilili na krócej lub dłużej uciekinierzy z Warszawy, m.in. Ludwik Fryde, Janina Hosiassonówna-Lindenbaumowa, Adolf Lindenbaum, Antoni Pański i Stanisław Krystyn Zaremba.

Co prawda filozofia – jak cała nauka polska – została wówczas pozbawiona oficjalnych instytucji i organizacji. Zdziechowski przepowiadał na rok przedtem:

Chmura czarna, brzezienna piorunami [...] [pędzi na nas] od najbliższego nam wschodu [...]; co będzie [...], gdy nagle, pewnego dnia znajdziemy się wszyscy w kleszczach czerwonego terroru [Zdziechowski 1934: 73]?

Kleszcze okazały się dwubarwne: czerwono-brunatne.

15 grudnia 1939 roku, w kilka miesięcy po przekazaniu Wilna władzom litewskim przez rosyjskich najeźdźców, Polacy – w tym filozofowie – zostali usunięci z Uniwersytetu, ale nie ustała polska praca filozoficzna w mieście. Seminarium filozoficzne odbywało swoje spotkania tajnie. Odbywały się też w domach prywatnych potajemne zebrania Wileńskiego Towarzystwa Filozoficznego: ich liczba w czasie wojny osiągnęła niebywałą wielkość – półtorej setki. Wydawać w kraju nie było można, ale powstawały liczne monografie, które pisano z myślą o druku po wojnie, albo – gdy się udało – drukowano za granicą.

Po wkroczeniu Niemców w 1941 roku zaczęła się druga fala represji, tym razem fizycznych, a po ponownym zajęciu Wilna przez Rosjan w 1944 roku w Moskwie zapadła decyzja, żeby tych, którzy ocalili spośród usuniętych z Uniwersytetu w 1939 roku, usunąć – w ogóle z miasta. Chodziło o to, aby – jak sto lat wcześniej – pozbawić wileńskich Polaków elity kulturalnej i tym skuteczniej wynarodowić.

Celu drugiego nie osiągnięto; ale pierwszy – tak. Spośród osób związanych z filozofią, którzy na początku wojny znaleźli się w Wilnie, i z których co najmniej połowa padła ofiarą prześladowań (więzienia, obozy, zsyłka), jedna trzecia zaginęła bez wieści, została rozstrzelana lub zmarła po wyjściu z «miejsc odosobnienia». Reszta poddana została tzw. repatriacji.

Filozofia polska nad Wilią znów przestała istnieć.

## 2. Romantyzm w kulturze polskiej

### 1. Dyskusja o Romantyzmie

Jest rzeczą uderzającą, że mimo dwuwiekowej dyskusji nad Romantyzmem – to, co o nim piszą znawcy, jest metodologicznie nieporadne i nieuporządkowane, a merytorycznie błędne.

Niech wystarczy – dla ilustracji – jeden przykład: hasło „Romantyzm” z *Encyklopedii muzyki*. (Dla ułatwienia analizy tego hasła – numeruję jego kolejne zdania).

(1) Kierunek w muzyce XIX w., którego naczelnym postulatem estetycznym była więc muzyki z innymi rodzajami sztuki. (2) Romantycy uważali muzykę za sztukę płynną, fantastyczną, mającą zdolność wyrażania uczuć i nastrojów. (3) Uświadamiali sobie, że w tym kryje się nie tylko jej siła, ale i niedostatek zarazem. (4) Stąd wybitni kompozytorzy, jak C.M. Weber, R. Schumann, H. Berlioz, R. Wagner, F. Liszt, pisali o muzyce starając się znaleźć uzasadnienie dla swych stanowisk artystycznych. (5) Środkiem, który miał «uprecyzynić» lotny materiał dźwiękowy, było dla romantyków współdziałanie muzyki z poezją, tańcem dramatem, malarstwem. (6) Współdziałanie muzyki z poezją następowało przede wszystkim w liryce wokalne, której czołowi przedstawiciele, m.in. F. Schubert, R. Schumann, F. Mendelssohn, w Polsce S. Moniuszko, doceniając siłę wyrazową i kształtującą słowa, sięgali po teksty najwybitniejszych poetów romantycznych, jak J.W. Goethe, H. Heine, F. Rückert, J. Eichendorff, G. Byron, A. Mickiewicz, A. Puszkina. (7) Równocześnie wielu poetów tworzyło wiersze nawiązujące do muzyki (np. Heine *Das Buch der Lieder*, Eichendorff *Liederkreis*). (8) Powstała w ten sposób bogata literatura wokalna, która wywarła także wpływ na muzykę instrumentalną okresu romantyzmu, czego wyrazem było wykorzystywanie pieśni jako tematów do wariacji, sonat, kwartetów, fantazji (np. F. Schubert – pieśni „Pstrąg”, „Śmierć i dziewczyna”, „Wędrowiec”), tworzenie lirycznych miniatur fortepianowych na wzór pieśni (np. pieśni bez słów Mendelssohna), wreszcie powstawanie samodzielnych dzieł o charakterze lirycznym (np. F. Chopin, Schumann). (9) Z kolei elementy liryczne przenikały do szerzej rozbudowanych



Fryderyk Chopin – „naczelnym u nas artystą”  
(jak go określił Cyprian Kamil Norwid)

form (np. Chopin – sonaty, ballady, fantazje) i odgrywały poważną rolę w kształtowaniu się poematu symfonicznego, dla którego podłożem była głównie literatura. (10) Postulat współdziałania muzyki z innymi rodzajami sztuki otrzymał dojrzały kształt w dramacie muzycznym R. Wagnera. (11) Gatunek ten uważał Wagner za najdoskonalszy twór artystyczny w związku z możliwością ścisłego zespolenia wszystkich sztuk w jednym dziele. (12) Na okres romantyzmu przypada bujny rozwój instrumentacji. W tej dziedzinie duże zasługi położył H. Berlioz, które jest twórcą kolorystyki dźwiękowej uniezależnionej od dotychczasowych prób tzw. malarstwa dźwiękowego, sprowadzającego się do naśladowania natury. (13) W okresie romantyzmu zaznaczył się bujny rozwój szkół narodowych. (14) Muzyka okresu romantycznego oddziaływała na dalszy rozwój muzyki XIX w. i zaważyła na twórczości wielu kompozytorów XX w. [Chodkowski, red. 2001: 758].

Ze zdań (1)-(5) – zawierających poza tym wiele zbędnych informacji i niejasnych metafor (np. „sztuka płynna”, „lotny materiał dźwiękowy”) – dowiadujemy się, że:

(a) „naczelnym postulatem estetycznym [Romantyzmu] była więź muzyki z innymi rodzajami sztuki”, a w szczególności „z poezją, tańcem, dramatem [i] malarstwem”;

(b) muzyka według romantyków jest „sztuką fantastyczną”;

(c) muzyka ma „zdolność wyrażania uczuć i nastrojów”.

Ze zdań (6), (8) i (9) dowiadujemy się, że postulat (a) był realizowany przez romantyków „przede wszystkim w liryce wokalne” oraz przez wykorzystywanie tematów i form pieśni w muzyce instrumentalnej, przede wszystkim w liryce instrumentalnej.

Ze zdań (10) i (11) dowiadujemy się, że postulat (a) „otrzymał dojrzały kształt w dramacie muzycznym R. Wagnera”.

Zdanie (12) sugeruje, że muzyce romantycznej właściwa jest różnorodność kolorystyczna (bo tak chyba należy rozumieć metaforę o tym, że H. Berlioz był „twórcą kolorystyki dźwiękowej *etc.*”, gdyż sformułowanie to, literalnie wzięte, jest nonsensem).

Zdania (7), (13) i (14) są w ogóle irrelevantne dla pojęcia Romantyzmu w muzyce.

Jak widać, styl romantyczny sprowadza się tu do fantastyki i ekspresyjności. Dodaje się przy tym postulat, aby dzieła sztuki łączyły ze sobą różne dziedziny artystyczne. Trudno to ostatnie uznać za postulat specyficzny Romantyzmu; jeszcze trudniej – za postulat faktycznie realizowany przez romantyków.

## 2. Romantyzm polski

Przytoczony przykład – jeden z wielu – skłania do podjęcia terapii logicznej.

Zacznijmy od zwrócenia uwagi na to, że przymiotnik „polski” w wyrażeniu „Romantyzm polski” jest przymiotnikiem modyfikującym, a nie – determinującym: nie zacieśnia pojęcia Romantyzmu, lecz je «przesuwa» (podobnie jak np. przymiotnik „fałszywy”, który dodany np. do rzeczownika „brylant” sprawia, że powstałe z ich złożenia wyrażenie „fałszywy brylant” nazywa już nie brylanty lecz kamienie, które brylanty jedynie udają).

Aby określić, co to jest ROMANTYZM POLSKI (dalej krótko: Romantyzm), trzeba przede wszystkim ustalić odpowiednie *genus proximum*. Wchodzą w grę przynajmniej trzy *genera*:

### **3. Romantyzm jako epoka w dziejach kultury polskiej**

Tu sprawa jest stosunkowo prosta: chodzi o I połowę XIX wieku. Wątpliwości nasuwać jednak może, o jakim obszarze naszej kultury mówimy: o całej kulturze czy tylko o jakiejś jej części (literaturze, sztukach plastycznych, muzyce czy także np. metafizyce, ideologii itd.).

### **4. Romantyzm jako program artystyczny**

Trzeba tu odróżnić po Tatarkiewiczowsku program *explicite* (sformułowany jako wyraźny manifest) od programu *implicite*. Opisanie pierwszego rodzi pytanie, w jakim stopniu był on realizowany przez twórców, którzy deklarowali się jako zwolennicy Romantyzmu w sensie stylu (por. niżej – § 5). Opisanie drugiego – rodzi pytanie o kryteria adekwatności rekonstrukcji.

Jeszcze większą trudność sprawia odróżnienie programu artystycznego od jego horyzontu metafizycznego i ideologicznego. Odróżnijmy dla uproszczenia proces twórczy, dzieło – z jego formą i (jeśli taka jest) tematyką – oraz recepcję tego dzieła. Otóż kiedy mówi się w kontekście Romantyzmu np. o mistycyzmie, to może chodzić bądź o to, że mistycyzm ma przenikać proces twórczy bądź tematykę dzieła, lub postawę bohaterów owego dzieła (jeśli tacy są), bądź o to, że aura mistyczna ma być ewokowana przez dzieło w jego odbiorcach.

#### **4.1. Horyzont metafizyczny**

Za składniki metafizycznego horyzontu Romantyzmu uważane bywają: emocjonalizm, intuicjonizm i idealizm.

(1) Emocjonalizm – to pogląd, że sfera emocjonalna jest ważniejsza niż sfera intelektualna.

(2) Intuicjonizm – to przekonanie, że podstawowym źródłem wiedzy dla twórcy jest intuicja, a nie percepcja.

(3) Idealizm – to tutaj przeświadczenie, że świat sztuki powinien być piękny.

Piękno świata przedstawionego w sztuce może być osiągnięte dwojako: przez przedstawianie w dziełach sztuki tylko tych fragmentów rzeczywistości, które są piękne, lub przez upiększanie (*scil.* idealizację) nie-pięknej rzeczywistości.

Wolno więc powiedzieć, że idealizm był elementem metafizycznej wizji świata zarówno Romantyzmu, jak i przeciwstawianego mu Klasycyzmu – tyle, że pierwszy upiększał rzeczywistość, a drugi uwypuklał to, co w rzeczywistości jest piękne. Wydaje się przy tym, że postawa Klasycyzmu była zasadniczo bardziej optymistyczna niż postawa Romantyzmu: klasycyści dostrzegali enklawy piękna w świecie – romantycy, nie znajdując piękna w rzeczywistości, konstruowali je posługując się idealizacją.

## 4.2. Horyzont ideologiczny

Na horyzont ideologiczny Romantyzmu składać się mają: indywidualizm, libertarianizm i rewolucjonizm.

(1) Według indywidualizmu dobro jednostek jest ważniejsze niż dobro społeczności. Indywidualizm przeciwstawia się na ogół kolektywizmowi.

Założmy, że wiemy, o jakie dobro tutaj chodzi. Pozostaje oczywiście pytanie, czyje ma być to dobro: dobro których jednostek i których społeczności ma się na myśli.

Jeśli chodzi o pierwszą część pytania – to nasuwają się dwie skrajne odpowiedzi: dobro każdej jednostki lub dobro pewnych wyróżnionych jednostek. Jeśli to drugie – to co jest kryterium owego wyróżnienia?

Jeśli chodzi o drugą część pytania – to dobro społeczności może być utożsamione z jakąś sumą dóbr jednostek tworzących tę społeczność; przy takim ujęciu konflikt jednostka-społeczeństwo nie powstaje – a wtedy termin „indywidualizm” traci sens operacyjny.

Zaryzykowałbym hipotezę, że indywidualizm związany z Romantyzmem głosi co następuje:

Jeżeli dobro społeczności nie jest sumą dóbr jednostek je tworzących, to dobro jednostki najwybitniejszej (w wersji osłabionej: jednostek wybitnych) jest w każdych okolicznościach ważniejsze od dobra każdej społeczności.

(2) Na gruncie libertarianizmu – najważniejszym dobrem jest wolność jednostki. Warto podkreślić, że czasami – niestety – przeciwstawia się libertarianizm autorytaryzmowi.

Jak się ma libertarianizm do indywidualizmu? Są to poglądy niezależne. Można bowiem być:

- (a) indywidualistą libertarianinem;
- (b) indywidualistą nie-libertarianinem;

- (c) nie-indywidualistą libertarianinem;
- (d) nie-indywidualistą nie-libertarianinem.

Wydaje się, że dla Romantyzmu swoista jest kombinacja (a). Mielibyśmy więc:

Jeżeli dobro społeczności nie jest sumą dóbr jednostek je tworzących, to wolność jednostki najwybitniejszej jest w każdych okolicznościach ważniejsza od dowolnego dobra każdej społeczności.

(3) Zgodnie z rewolucjonizmem – złe ustroje społeczne należy zmieniać: na lepsze – szybko i z użyciem siły. Za przeciwieństwo rewolucjonizmu uważa się na ogół ewolucjonizm.

Tu najtrudniejsze do uściślenia jest pojęcie „złego ustroju społecznego”. Wspólne wszystkim ujęciom jest uznawanie przynajmniej tyle, że zły ustrój społeczny – to w każdym razie ustrój dawny. W skrajnym wypadku chodzi o każdorazowy ustrój obecny; przy takim ujęciu – rewolucjonizm przybiera postać rewolucjonizmu permanentnego, zgodnie z hasłem: „Nowe jest zawsze lepsze od starego”.

Przyznam, że nie potrafię powiedzieć, która z odmian rewolucjonizmu jest najbliższa Romantyzmowi polskiemu.

Stosunek rewolucjonizmu do indywidualizmu i libertarianizmu jest dość zawiły. Jedna z kombinacji jest taka:

Jeżeli dobro społeczności nie jest sumą dóbr jednostek je tworzących, to wolność jednostki najwybitniejszej jest w każdych okolicznościach ważniejsza od dowolnego dobra każdej społeczności, a wszelkie ustroje społeczne, które tę wolność ograniczają, należy zmieniać na ustroje pod tym względem lepsze – szybko i z użyciem siły.

## 5. Romantyzm jako styl

Wydaje się, że to *genus* jest teoretycznie najistotniejsze. Zarazem najtrudniej tutaj podać trafne *differentia specifica*. Chodziłoby bowiem o takie cechy gatunkowe, które są cechami formalnymi lub formalno-tematycznymi. Tymczasem teoretycy sztuki i estetycy mieszają je notorycznie z czynnikami określającymi parantele dzieł, zresztą – określającymi je bardzo nieprecyzyjnie.

### 5.1. Cechy formalno-tematyczne i formalne

Najważniejszą cechą formalno-tematyczną, postulowaną przez romantyków, jest fantastyka (*resp.* egzotyka): Sztuka – zarówno pod względem formy, jak i tematyki – powinna być niezwykła, jak najdalsza od rzeczywistości.

Cechy formalne dzieła romantycznego wskazywano dwie: amorficzność i ekspresyjność.



(1) Dzieło powinno być amorficzne: najważniejszym czynnikiem dzieła sztuki jest jego treść – jej, a nie dotychczasowym kanonom (*resp.* konwencjom) i zasadzie harmonii, podporządkowana jest budowa dzieła.

(2) Dzieło powinno być ekspresyjne: najważniejszym zadaniem sztuki jest wyrażanie ludzkich przeżyć.

## 5.2. Parantele

Parantele były trzy: archaizm, folklorizm i egzotyka.

(1) Zgodnie z postulatami archaizmu – tworzone przez romantyków dzieła sztuki powinny nawiązywać do twórczości dawnych epok.

(2) Postulat folkloryzmu – nakazywał, aby twórca romantyczny nawiązywał do twórczości ludowej

(3) W myśl postulatu egzotyki – dzieła romantyków powinny odwoływać się do twórczości kultur odległych od kultury europejskiej.

## 6. Konkluzja

Rezultaty przeprowadzonej rekonstrukcji pojęcia Romantyzmu (polskiego) mają tę zaletę, że są na tyle precyzyjne, że można je sfalsyfikować, a następnie skorygować. Falsyfikacja polegałaby na wykazaniu, że komponenty pojęcia Romantyzmu są źle dobrane, gdyż bądź łącznie nie przysługują wszystkim dziełom, uważanym za romantyczne, bądź przysługują nie tylko takim dziełom.

Zbadanie tego – jest sprawą historyków sztuki. Ich sprawą jest też rozstrzygnięcie, czy pojęcie Romantyzmu jest koniunkcją komponentów, znajdujących się na zestawionej liście (ewentualnie skorygowanej), czy też ich alternatywą, oraz czy pojęcie to jest pojęciem stopniowalnym czy nie.

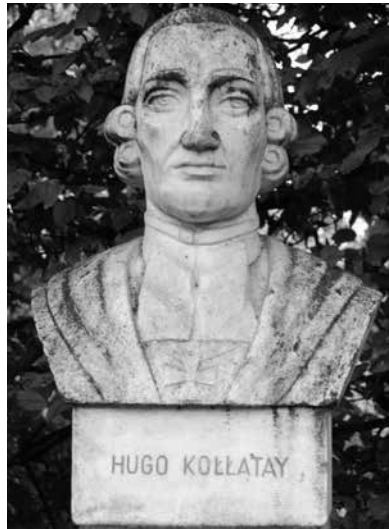
## **II. KORYFEUSZE**



## A. MONOGRAFIE



# 1. Hugo Kołłątaj



Niewłaściwe wyrazu użycie zawsze być musi skutkiem  
złego pojmowania albo złej znajomości mowy,  
przez którą z myśli naszych tłumaczyć się chcemy.

*O konstytucji w ogólności* [Kołłątaj 1809: 169].

## 1. Życie

Hugo Kołłątaj (1.04.1750, Dederkały Wielkie koło Krzemieńca na Wołyniu – 28.02.1812, Warszawa) urodził się w pochodzącej z Wielkiego Księstwa Litewskiego rodzinie ziemiańskiej herbu Kotwica, używającej przydomka hrabiowskiego Sztumberg (świadczącego – być może – o niemieckim pochodzeniu). Gdy był jeszcze dzieckiem, rodzina przeniósła się do Niecisławic koło Sandomierza. Studiował w Uniwersytecie Krakowskim (1761-1768), gdzie prawdopodobnie uzyskał doktorat z filozofii; następnie odbył studia w Wiedniu, Neapolu i Rzymie, zakończone (według niektórych źródeł) doktoratem z teologii i prawa kanonicznego. Przyjął święcenia kapłańskie i uzyskał kanonię krakowską (1775), której został pozbawiony przez kapitułę po upadku Powstania Kościuszkowskiego, ale którą przywrócono mu w czasach Księstwa Warszawskiego.

Głównym polem działalności publicznej Kołłątaja była początkowo reforma szkolnictwa. Jako jeden z inicjatorów i najbardziej aktywnych członków

Komisji Edukacji Narodowej (1773-1794) przeprowadził gruntowną reformę Uniwersytetu Krakowskiego (1777-1780); po przekształceniu go w Szkołę Główną Koronną objął w nim stanowisko rektora (1783-1786); następnie brał udział w organizacji Gimnazjum Wołyńskiego (1805), późniejszego Liceum Krzemienieckiego. Pod koniec życia został członkiem rzeczywistym Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk (1809).

Drugim polem działalności publicznej Kołłątaja stała się działalność polityczna. Pełnił w szczególności ważne funkcje państwowe: referendarza litewskiego (od 1786), podkanclerzego (1791-1794) oraz ministra skarbu w Radzie Najwyższej Narodowej w czasie Powstania Kościuszkowskiego (1794), którego był współorganizatorem.

W Warszawie (gdzie się przeniósł w 1779) skupił wokół siebie grono publicystów (m.in. Franciszek Salezy Jezierski, Franciszek Zabłocki i Franciszek Ksawery Dmochowski), nazwane przez oponentów politycznych „Kuźnicą Kołłątajowską” (1789-1792). Był głównym współtwórcą *Konstytucji 3 maja* (1791).

Brał udział w pracach nieformalnego Stronnictwa Patriotycznego (1788-1792); zainicjował powstanie pierwszej w Polsce partii politycznej – Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji Rządowej (1791); po upadku Rzeczypospolitej został członkiem tajnego Towarzystwa Republikanów Polskich (1798-1801); po powstaniu Księstwa Warszawskiego współpracował z Komisją Rządzącą Księstwa (1807).

Trzykrotnie zmuszony był opuszczać Polskę: po raz pierwszy – po zwycięstwie Konfederacji Targowickiej (1792) uciekł do Saksonii i przebywał m.in. w Lipsku i Dreźnie; po raz drugi – po zajęciu Pragi przez Rosjan (1794) próbował przedostać się na Węgry, ale aresztowano go w Jarosławiu i więziono najpierw w twierdzy Josephstadt w Czechach (1795-1798), a następnie w Ołomuńcu na Morawach (1798-1802); po raz trzeci – w obliczu zwycięstw francuskich w wojnie z Prusami – deportowali go z ziem polskich Rosjanie i osadzili w Moskwie (1807-1809).

Zmarł po trwającej od czasu pobytu w więzieniach austriackich – i coraz bardziej zaostrzającej się – chorobie (artretyzm). Pochowany został w Kolumbarium Starego Cmentarza Powązkowskiego w Warszawie;<sup>10</sup> serce

<sup>10</sup> Niestety nie jest znana dokładna lokalizacja pochówku (najprawdopodobniejsze miejsce – to filar 23-24). Już w połowie XIX wieku pisano o tym tak: „Hugo Kołłątaj, zmarły dnia 28 lutego 1812 roku w Warszawie, pochowany został w katakumbach. Że nie dano żadnego napisu, a archiwum Cmentarza Powązkowskiego z tych lat zatracono, dzisiaj nie wiadomo, w którym miejscu prochy jego spoczywają” (Wójcicki 1856: 200). Warto jeszcze przytoczyć ostatnie zdanie z noty o Kołłątaju: „Miał dość szacowny zbiór obrazów, które w rewolucji krajowej stracił” (Wójcicki 1856: 200). Rewolucja krajowa – to tutaj: Powstanie Kościuszkowskie. Gdyby zinwentaryzować wszystkie straty, jakie Polacy ponieśli w zakresie

spoczywa w podziemiach kościoła pw. Przemienienia Pańskiego i Św. Ducha w Wiśniowej k. Staszowa (której właścicielem był bratanek Eustachy).

Otrzymał dwa najwyższe odznaczenia polskie: Order Świętego Stanisława (1786) i Order Orła Białego (1791).

## 2. Pisma

Głównym dziełem filozoficznym Kołłątaja jest niedokończony *Porządek fizyczno-moralny* [1810] i związane z nim (niepublikowane za życia) *Pomysły* [1802a] oraz fragmenty wersji francuskiej: *Les droits et les devoirs de l'homme* [*Prawa i obowiązki naturalne człowieka*] [1812]. Poza tym drobniejsze wypowiedzi na tematy filozoficzne zawierają inne teksty Kołłątaja – pedagogiczne, polityczne i historyczne – zarówno opublikowane, np. *Ratio studiorum pro Facultate Philosophica Universitatis Cracoviensis* [1778] oraz *Prawo polityczne narodu polskiego* [1790], jak i pozostające za życia Kołłątaja w rękopisie, np. *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów* [1802b].

## 3. Poglądy

W centrum zainteresowań filozoficznych Kołłątaja znajdowała się etyka i filozofia prawa. Kwestiami ontologicznymi i epistemologicznymi zajmował się tylko o tyle, o ile ich rozwiązywanie stanowiło horyzont jego idei z zakresu filozofii praktycznej. Pisał:

Prawdziwa filozofia jest ostatecznym wypadkiem wszystkich umiejętności fizycznych; gdzie się te kończą, tam ona dopiero z pewnością [się] zaczyna, i nie można jej inaczej uważać, tylko jako owoc największej dojrzałości rozumu ludzkiego [Kołłątaj 1802b: 587].

Za główne działy filozofii uważał logikę i metafizykę.

W logice badamy najprzód, jak się w nas tworzą wyobrażenia, czyli jak przychodzimy do poznania przedmiotów; po wtóre, jak sądzimy o przedmiotach; po trzecie, jak udzielać możemy naszej znajomości drugim [Kołłątaj 1802a: 439].

Logiki profesor wyjdzie z sił rozumu i jego działań rozwiniętych analitycznie i w ten sposób postępować będzie w przepisach dobrego i porządnego myślenia, aby umysłowi od pierwszych zasad poznania przez cały ciąg myślenia jako kierowników do prawdy dawał prawidła najpewniejsze, aby usuwał przesady i inne przeszkody w dobrym myśleniu, okazywał metodę łatwego postępowania w każdej sztuce i umiejętności, i kładł podstawy dobrego gustu.

---

dóbr kulturalnych podczas zawieruch wojennych, powstałaby zapewne kolekcja dzieł sztuki porównywalna ilościowo i jakościowo z istniejącymi zbiorami niejednego kraju europejskiego.



W metafizyce zaś, która obejmuje elementy ontologii, psychologii i teologii naturalnej, zrobi objaśnienie owych prawd ogólnych, które dostarczą podstawy wszystkim naukom [Kołłątaj 1778: 186].

### 3.1. Metoda analityczna

Zarówno w badaniach filozoficznych i prezentacji ich rezultatów, jak też w nauczaniu filozofii Kołłątaj zalecał i sam stosował metodę analityczną.

#### 3.1.1. Analiza – w badaniach

W badaniach – metoda analityczna polega na tym, aby za punkt wyjścia brać w nich fakty proste, niewątpliwe i powszechnie znane.

We wszystkich badaniach dotyczących naszego przedmiotu musimy posłużyć się metodą analityczną, to znaczy trzeba będzie zacząć od badania rzeczy znanych, by dojść do odkrycia tych, które nie są nam jeszcze znane, gdyż taki sposób badania jest najpewniejszy i nigdy nie wprowadza nas w błąd, jeśli ściśle do niego się stosujemy. W efekcie nasze badania winny zaczynać się od przedmiotów najbardziej pospolitych, znanych wszystkim, które nie budzą żadnej wątpliwości.

[...] Kiedy dojdziemy stopniowo do badania rzeczy, które nie są nam jeszcze znane, trzeba żeby podstawą naszych odkryć były zmysły, a nie wyobrażenia [Kołłątaj 1812: 23].

Niekiedy owe fakty proste trzeba wydobyć z płątaniny idei i doktryn.

Chcąc się uchronić błędów i lekkich domysłów, należało [w badaniach historycznych] obrać drogę rozbioru i tej trzymać się nieodstępnie. Idąc drogą rozbioru, nie można było przepisywać sobie żadnego wcześniejszego układu, lecz wypadało cierpliwie czekać na taki, jaki można było otrzymać po długim rozplątaniu tyłu zawikłanych i pomieszanych bez żadnego porządku wiadomości [Kołłątaj 1802b: 73].

#### 3.1.2. Analiza – w prezentacji rezultatów

W prezentacji rezultatów badań – metoda analityczna wymaga m.in. posługiwania się odpowiednim językiem.

Im jaśniej pragniemy udzielać nasze wyobrażenia przez mowę, tym większą dać powinniśmy baczność na wyrazy, które są jedynymi tłumaczami naszych myśli. Wszystkie albowiem wyrazy, czy proste, czy złożone, nie bez przyczyny w mowę ludzką wprowadzone zostały. Każdy z nich odpowiada innemu wyobrażeniu umyślnemu; sama tylko niebaczność bierze jedno za drugie. [...] Jeżeli łatwo przytrafi się zbłądzić w mowie, z którą najbardziej oswojeni jesteście, tym częściej zdarzyć się to może używając wyrazów wziętych z mowy obcej, gdy je zwłaszcza bez braku [tj. bezkrytycznie] przyjmujemy i bez uwagi używamy [Kołłątaj 1809: 169].



Epitafrum w kościele pw. Przemienienia  
Pańskiego i Św. Ducha w Wiśniowej,  
gdzie przechowywane jest serce  
Hugona Kołłątaja



Kolumbarium Powązkowskie w Warszawie,  
gdzie pochowany był Hugo Kołłątaj

Do błędów, mających źródło w niewłaściwym posługiwaniu się językiem, należy reifikacja, personifikacja i substancjalizacja.

Nadużycie [terminów filozoficznych – i szerzej: naukowych] zdarza się zazwyczaj, kiedy trzeba wyjaśnić pojęcie abstrakcyjne zbiorcze i ogólne; kiedy sobie coś wyobrażamy, zakładamy, przypuszczamy, to wyrażać niekiedy więcej niż zawiera nazwa, którą się posługujemy, znaczy tyle, co nie mówić nic; często bowiem reifikujemy wówczas coś, co nie jest rzeczą, personifikujemy coś, co nie jest osobą, nadajemy nazwę „substancji” czemuś, co jest tylko jakością albo własnością jakiejś rzeczy, czynimy jeden byt z jednego pojęcia zbiorczego odnoszącego się do nieskończonej ilości bytów oddzielnych, tworzymy sobie wiele pojęć z jednego bytu albo rzeczy, a to drogą czystej abstrakcji [Kołłątaj 1812: 138].

Do filozofii przenika też to, co jest nieszczęściem języka polityki: perswazyjność, a w szczególności negatywne nacechowanie treści tworzących go wyrażań.

Wszelkie wyrazy nie mają z natury swojej przykrego lub nieuczciwego znaczenia; dlatego skutkiem jest nieoświecenia, kiedy w prawie zachodzi kłótnia o słowa i nazwiska [Kołłątaj 1790: 296].

Kołłątaj uważał, że wadliwy język jest jednym z głównych źródeł błędów w filozofii. Dlatego postulował reformę tego języka.

Kiedy zastanowimy się nad nieszczęściami, na jakie najstawniejsze narody były skazane na skutek jedyne go żargonu pseudonaukowego, którym metafizyka posługuje się, aby wyjaśnić swoje mętne spekulacje i którego najczęściej nadużywa w nadawaniu znaczeń przyjętym słowom, to byłoby pożądane dla powszechnego dobra ludzkości, żeby [...]: (1) [powstał] dobry słownik naukowy, dobra gramatyka filozoficzna i rozumowana, aby nadać jedno znaczenie słowom, jak również jeden sens tym samym zdaniom [...]; (2) [powołane zostało] towarzystwo powszechne dla wszystkich narodów, które winno czuwać, aby żargon naukowy, po oczyszczeniu go i poprawieniu, nie był popsuty ani zaciemniony przez nowe terminy [...]; (3) [...] [wytyczone zostały] prawdziwe granice filozofii spekulatywnej [...], [która] winna zrezygnować ze wszystkich domniemań, hipotez, przypuszczeń, fałszywych opinii, wyobrażeń; [...] winna powstrzymać się od tworzenia sobie systemów, ograniczając się jedynie do wyprowadzania idei ogólnych i idei szczegółowych dobrze postrzeganych i wyprowadzania prawd ogólnych z prawd szczegółowych [Kołłątaj 1812: 137-138].

### 3.1.3. Analiza – w wykładzie

W nauczaniu – metoda analityczna polega na tym, aby rozpoczynać wykład od spraw prostych, dających się jasno i dokładnie sformułować, a dopiero stopniowo przechodzić do spraw bardziej złożonych.

W [...] wolnym filozofowaniu sędzią ma być zawsze nie zawiść czy wko-rzeniony przesąd, lecz najgłębsze poczucie prawdy. [...] Metoda analityczna jedyną ma być w nauczaniu, jako najzdatniejsza do sprawienia w słuchaczach rzetelnej nauki. Toteż przyświecać winno w wyborze autorów, aby ci nad in-nych byli postawieni, którzy rzecz wyprowadzając z najprostszych elementów, postępują ku jej odleglejszym tajnikom. Tego tedy sposobu wykładu trzeba u autorów szukać, on ma być przewodnikiem dobrze znajomym nauczycielowi w eksplikacji, nadzwyczajne zaś kwestie poszczególnych nauk nie będą miały miejsca, jak dopiero po jasnym i dokładnym zdefiniowaniu rzeczy [Kołłątaj 1778: 185].

### 3.1.4. Spekulacja

Analizę przeciwstawiał Kołłątaj spekulacji, tj. tworzeniu systemów na podstawie słabo uzasadnionych, albo wręcz zupełnie nieuzasadnionych, hipotez, będących wytworem wyobraźni.

[W badaniach] posłużę się [...] metodą pozbawioną wszelkich dociekań abstrakcyjnych, gdyż pragnę, żeby to dzieło było dostępne wszystkim czytelnikom [Kołłątaj 1812: 9].

Lepiej jest wyznać, że znamy mniej, niż pozwolić naszej wyobraźni, czy też wyobraźni innych, aby sprowadziła nas na manowce [Kołłątaj 1812: 16].

Każde przypuszczenie w rzeczach fizycznych, tym bardziej w subtelnościach metafizycznych, jest pospolicie tworem imaginacji. Ale wyłuszczenie skutków, które go popierają, zbliżenie niezliczonych postrzeżeń, które do jednej przyczyny odnieść można, doprowadza go do pewności lub dowodliwości [Kołłątaj 1972: 194].

Nie mamy potrzeby wnikania w tajemnice natury; wszystko, co chcemy badać, jest jasne, oczywiste i dotykalne. Co więcej, [...] wszystko to wiedzieliśmy, zanim zaczęliśmy badania. Pozostanie nam jedynie dobrze zastanowić się nad tym, co wiemy, zastosować to do naszych badań, wyciągnąć z tego prawidłowe wnioski, a znajdziemy to, czego szukamy, czy też raczej dowiemy się tego, co wiedzieliśmy, zanim rozpoczęliśmy badania [Kołłątaj 1812: 24].

Terenem filozoficznych spekulacji były tradycyjne dysputy scholastyczne, które Kołłątaj ostro krytykował.

Gdzie zachodzi prawda i oczywistość, tam nie ma o co się spierać; sama tylko imaginacja i niewiedomość potrzebuje tego gatunku szermierstwa, [tj.] niezliczonych sporów i dysput szkolnych, które są najoczywistszym dowodem niewiedomości i obłąkania [Kołłątaj 1810: 35-36].

W dyskutowaniu tez niech nie mają, o ile możliwości, miejsca owe pożałowania godne scholastyczne manowce, owoce niedostatku nauki; odpowiedzi nie mają być pełne suchych dystynkcji, lecz dawane w jasnej i polerowanej mowie [Kołłątaj 1778: 193].

## 3.2. Ontologia

Poglądy ontologiczne Kołłątaja były następujące.

### 3.2.1. Prawa przyrody

Wszechświat – a więc ogół przedmiotów istniejących – podlega prawom. Prawa stwierdzają stałe i konieczne zależności między przedmiotami – czyli prawidłowości. Pisał:

Wszystkie byty, które poznajemy za pomocą zmysłów, podlegają stałym, niezmiennym i koniecznym prawom [Kołłątaj 1812: 13].

### 3.2.2. Zasada przyczynowości

Jednym z najważniejszych praw – jest zasada przyczynowości. Głosi ona, że wszystko, co istnieje, ma przyczynę, i że przyczyna jest czymś różnym od swego skutku.

Ponieważ więc świat istnieje, musi też istnieć jego przyczyna.

Odrzucamy przypadek jako ideę najdziwniejszą, najbardziej absurdalną w świecie [Kořłataj 1812: 94].

Żadne jestestwo, tym bardziej świat cały, nie mógł się zacząć ślepym przypadkiem, kiedy wszystko, cokolwiek zmysłami naszymi dostrzegamy, zostaje i utrzymuje się wedle swej przyczyny, wedle jej praw statecznych, nieodmiennych i koniecznych [Kořłataj 1810: 21].

[Oto] prawdy [o przyczynie]: pierwsza, iż nie ma żadnego skutku bez przyczyny, to jest bez siły, która zarządza skutek; druga, że z niczego nic być nie może. Są to twierdzenia, które same z siebie dają się pojąć bez wszelkiego tłumaczenia, a z nich wypadają niezbite prawdy.

Najprzód, że gdy nie ma żadnego skutku bez przyczyny, więc jak dostrzegamy przyczyny skutków szczególnych, tak wątpić nie możemy, że tego ogólnego skutku, który zowiemy „światem”, tych praw fizycznych, które są ogólnymi skutkami, [...] musi być jakaś jedna przyczyna, czyli siła, która wszystkim rzeczom nadała byt i sposób trwały, nieodmienny i konieczny. Tej przyczyny, czyli siły, bytność okazuje się z uwagi nad ogólnymi skutkami, które zowiemy „prawami fizycznymi”, albo nad tym wielkim skutkiem, który „światem” zowiemy.

Po wtóre, świat ten i jego części nie mogły się zacząć z niczego; musiał się więc zacząć z owej jedynej i właściwej sobie przyczyny.

Po trzecie, wszystkie skutki nie tylko nie mogły być przyczynami samych siebie, ale nadto nie mogły sobie nadać praw, podług których są tak, jak są.

W tych trzech twierdzeniach zawiera się cała nauka o Pierwszej Przyczynie [Kořłataj 1810: 163].

### 3.2.3. Pierwsza Przyczyna

Tę Pierwszą Przyczynę możemy nazwać „przyrodzeniem” („naturą”); możemy ją utożsamiać z Istotą Najwyższą (Bogiem). Podobnie – świat, będący skutkiem działania Pierwszej Przyczyny, możemy nazwać „materią”. Nic jednak nie wiemy o Pierwszej Przyczynie poza tym, że z konieczności (tj. na gruncie zasady przyczynowości) istnieje, skoro stwierdzamy istnienie materii, czyli jej skutku.

Nazwiemy „naturą” przyczynę jedną i konieczną, dzięki której istnieją wszystkie byty, zaś „prawem natury” nazwiemy sposób ich istnienia w takiej postaci, jaką widzimy [Kořłataj 1812: 14-15].

Wyraz „przyrodzenie” [„natura”] nic innego nie jest, tylko wyobrażenie umysłowe, pod którym chcemy mówić o przyczynie wszystkich skutków w ogólności lub w szczególności, o przyczynie, która wyprowadziła wszystkie jestestwa i poddała je prawom statecznym, nieodmiennym i koniecznym [Kořłataj 1810: 21-22].

Jest nam całkiem obojętne, czy nada się jej nazwę „Istoty Najwyższej”, „wszechwładnej inteligencji”, „powszechnej opatrności” czy też „Boga” [Kořłataj 1812: 15].

Różnica między naturą i materią polega na tym, że wyobrażamy sobie pierwszą z nich jako przyczynę, drugą zaś jako jej skutek, nie wchodząc w owe mętne spekulacje,

które bardziej zaciemniają nasze postrzeganie, niż dostarczają nam jakiegoś światła, albowiem istota natury i materii jest nam jednakowo nieznana [Kořłataj 1812: 15].

„Materia” nic nie jest, tylko wyraz myřlny odosobniony przez ABSTRAKCJĘ od wyobrażeń zmysłowych, które mamy o wieloróżnych ciałach [Kořłataj 1802b: 603].

Czyż nie wystarczy nam wiedza o tym, że przyczyna twórcza řwiata winna istnieć, ponieważ widzimy, że řwiat istnieje? Czy jest jednak ta przyczyna, gdzie ona jest, jak i kiedy stworzyła řwiat, tego nie rozstrzygniemy za pomocą hipotez, bo niczego nie wiemy, nie przyjmując z nich řadnej [Kořłataj 1812: 103].

### 3.2.4. Materializm

Materialista mógłby jednak powiedzieć, że istnieje – odwiecznie – tylko materia, czyli řwiat. řwiat ten jednak – zauważa Kořłataj – podlega prawom, stwierdzającym zachodzenie prawidłowości, które są wobec řwiata czymś zewnętrznym. Prawidłowości te nie mogą mieć przyczyny w řwiecie, którym rządzą; dlatego tak rozumiany materializm jest nie do utrzymania.

Kto stworzył materię z jej prawami mechanicznymi i fizycznymi [...] [...] [...] Materialiści chcąc uniknąć odpowiedzi na to pytanie mówią tylko, że materia będąc wieczna nie potrzebowała řadnej siły twórczej, ponieważ zawsze istniała przez samą siebie. Potrzebowała jedynie tworzenia form i dzielenia się na różne jakości i własności znamienne dla poszczególnych ciał i oto jej skutki; jest to rzecz, która jest trudniejsza do pojęcia niż się sądzi. Dořwiadczenie pokazuje, że materia jest całkowicie bierna w odniesieniu do jej praw mechanicznych i fizycznych.<sup>11</sup> Któż [...] nie przyzna, że byt pasywny nie mógł wytworzyć swego bytu sprawczego, ale musiał być razem z nim stworzony przez jakąś inną przyczynę [Kořłataj 1812: 95].

[Według materialistów] nie można [...] wyobrazić sobie utworzenia wszelkich rzeczy z niczego: *ex nihil nihil fut.* [...] Temu aksjomatowi materialistów nie można się przeciwstawić i przyjmujemy go całkowicie, ale przeciwstawiamy im [*scil.* wszelkim rzeczom] w tym celu przyczynę sprawczą, albowiem to, co zostało stworzone przez swą przyczynę, nie zostało stworzone z niczego, bo przyczyna, która je stworzyła, nie jest niczym, a przeciwnie, winna być wyższa od swojego skutku, zdolna do spowodowania go i narzucenia mu mechanicznych praw istnienia [Kořłataj 1812: 96].

## 3.3. Epistemologia

### 3.3.1. Wrażenie

Jedynym źródłem poznania są wrażenia (czucia), tj. wyobrażenia zmysłowe, będące skutkami oddziaływania na zmysły przyczyn zewnętrznych. Treścią wrażenia danego przedmiotu jest istnienie tego przedmiotu i jego własności.

To, czego nie możemy odkryć za pomocą zmysłów, należy uznać za niedostępne poznaniu, a w konsekwencji musimy przyznać się do niewiedzy, Prawdziwym

---

<sup>11</sup> Zob. [Leibniz 1710: 1094] (przyp. H. Kořłataja).

poznanie jest przekonanie o tym, że nie możemy poznać wszystkiego. W konsekwencji w naszych badaniach nie uznajemy hipotez [Koźłataj 1812: 24].

WRAŻENIE JEST TYLKO WYOBRAŻENIEM RÓŻNYCH ZMIAN, KTÓRYCH NA SOBIE DOŚWIADCZAMY I KTÓRE POCHODZĄ Z PRZYCZYN ZNAJDUJĄCYCH SIĘ W NAS ALBO POZA NAMI [Koźłataj 1812: 26].

Na czym nasze wrażenie polega? Pojmujemy je poprzez jego skutki. Jaka jest jednak sama w sobie ta przyczyna, która je w nas powoduje? Tego zupełnie nie wiemy [Koźłataj 1812: 27].

Najpierwszym [...] wyobrażeniem istności jest bycie rzeczy. Wszelako obszerniej się [je] bierze, bo pod nim wyobrażamy sobie nie tylko rzecz będącą, ale nadto jej powierzoną postać, jej skład wewnętrzny, jej własność i różnicę [Koźłataj 1802a: 244].

### 3.3.2. Pojęcie i rozumienie

Pojęcie – to przypomniane wrażenie. Rozumieć jakiś przedmiot to tyle, co mieć (uobecnić) pojęcie tego przedmiotu. O kimś, kto rozumie dany przedmiot, mówimy, że zna ów przedmiot. Umiejętność – czyli władzę – rozumienia nazywa się „rozsądkiem”.

Gdy człowiek wyobrazi [sobie] myślą rzecz jaką tak, jak ją postrzegł zmysłem, mówimy, że ją dobrze objął, czyli pojął. [...] Gdy myśl rozeznawa i twierdzi o rzeczy podług tego, jak rzecz działała na zmysł, jak się wyobrażała w myśli, nazywamy to „zrozumieniem”, czyli zgodzeniem pojęcia z rozumem. Pojęcie od zrozumienia tym się różni, że pierwsze zaczyna się od działania przedmiotu na zmysł, zmysłu na myśl; drugie, przeciwnie, zaczyna od działania myśli, idzie do roztrząśnienia działań zmysłu, kończy na rozważaniu przedmiotu. [...] Podług tego zrozumienie jest właśnie doświadczeniem pojęcia [Koźłataj 1802a: 238].

Władzę zrozumienia, czyli sposób, przez który człowiek swe pojęcie zgadza z rozumem, nazywamy „rozsądkiem”, bo właśnie to najosobliwsze myśli ludzkiej działanie jest jak sąd między przedmiotem a postrzeżeniem, wyobrażeniem i pojęciem onego; różni się od zrozumienia tak, jak działanie od dzieła [Koźłataj 1802a: 240].

Gdy [człowiek] pojmie i zrozumie rzecz jaką, mówimy, że ją zna [Koźłataj 1802a: 241]

### 3.3.3. Dusza

Podmiot wyobrażeń – wrażeń, pojęć itd. – nazywany bywa „duszą”. Podobnie jak istnieje z konieczności Pierwsza Przyczyna, skoro istnieje świat, będący skutkiem jej działania, tak też istnieje z konieczności dusza, jako podmiot czynności poznawczych, skoro czynności te mają miejsce. Czym i jaka jest owa dusza, co do tego możemy tylko snuć domysły.

Na czym zależy nasze czucie, pojmujemy to dobrze ze skutków; lecz co jest sama w sobie przyczyna, która go zrządza, tego wcale nie wiemy [Koźłataj 1810: 41].

Poza zmysłami nie tylko cały świat, ale również nasza własna osoba pozostanie nam nieznana [Koźłataj 1812: 30].

Cóż tedy jest ta przyczyna czucia albo raczej ta władza, która w nas czuje i która porusza naszą maszynę organiczną? Jestże ona materią lub istotą od materii różną? Jestże ona częścią naszego ciała lub istotą osobną? Rozwiązanie tych badań należy do logiki i metafizyki [Kołłątaj 1810: 42].

To nie nasze ciało z jego systemem nerwowym zdolne jest do odczuwania, ale siła sprawcza powodująca wszelkie działania za pośrednictwem organów, które znajdują się w naszym ciele i doświadczająca w sobie samej różnych wrażeń [Kołłątaj 1812: 28].

Nie wiedząc, czym jest sama w sobie [...] [owa] siła [aktywna], próbowano nadać jej nazwę na podstawie jej skutków. Zauważono, że dopóki oddychamy, to żyjemy. Dlatego też nadano tej sile nazwę „duch” (Kołłątaj 1812: 28), „dusza”, „myśl” [Kołłątaj 1812: 19].

### 3.3.4. Oczywistość i błąd

Poznanie mające cechę oczywistości jest poznaniem prawdziwym. Poznanie błędne – to wyobrażenia niezgodne z rzeczywistością.

Oczywistość nic innego nie jest, tylko jednostajna rzeczy znajomość, której każdy pewien być może przez jednakie użycie władzy postrzegania, pojmowania i rozsądku [Kołłątaj 1802b: 242].

Błąd, w który od innych wprowadzeni jesteśmy, a w którym oni sami nie zostawali, nazywamy „fałszem”. Wyraz ten służyć nam może za wyobrażenie myślnie, prawdziwie zupełnie przeciwne; w fałsz wprowadzonymi być możemy albo przez zwiedzenie, albo przez oszukanie.

Jesteśmy zwiedzeni, gdy ci, co nas prowadzą do poznania rzeczy, wiodą nas do niej drogą taką, którą idąc poznać rzeczy nie zdołamy. Oszukani jesteśmy, gdy szukamy jakiej rzeczy dobrymi sposobami, zgodnymi z naszym przyrodzeniem, a kto inny, zyskawszy nasze zaufanie, podaje nam złe i fałszywe [Kołłątaj 1802a: 255].

Inna sprawa, że błąd jest nieunikniony.

Drogą pomyłek i błędów przychodzi człowiek do odkrycia prawdy [Kołłątaj 1802a: 209].

### 3.3.5. Wiedza i wiara

Należy odróżniać wiedzę od przypuszczeń i od wiary.

Podstawą wiedzy jest doświadczenie zmysłowe. Przypuszczenie jest jedynie kwestią domysłu.

Przypuszczenia (*hypotheses*) są twierdzeniami, których się domyślamy, nie będąc o nich pewnymi [Kołłątaj 1810: 168].

Z kolei podstawą wiary jest autorytet. Szczególnym rodzajem wiary jest wiara religijna, w której rolę autorytetu pełni objawienie.



Filozofia jest sprawą wiedzy – nie zaś przypuszczeń i wiary, w szczególności wiary religijnej. Dlatego filozofia musi być odseparowana od religii.

Wielu bardzo „wiarę” i „religię” biorą za jeden wyraz. [...] Nie stosując onych [wyrazów] do objawienia, wiara nic innego nie jest, tylko skłonienie rozumu pod powagę i upewnienie czyjeżkolwiek. [...] Wiara różni się od doświadczenia, bo doświadczenie nie zasadza się na żadnej powadze, ale na przekonaniu zmysłów” [Kołtątaj 1790: 294].

Wiara jest dziełem rozumu skłonionego pod powagę drugiego; [...] religia jest dzieło serca ściślej obowiązane komukolwiek. [...] Religia objawiona nic innego nie jest, tylko obowiązek, który wiara poddana objawieniu wkłada na człowieka. A zatem, aby religia objawiona obowiązywała czyjeżkolwiek serce, trzeba najprzód, aby było objawienie, aby powaga objawiającego skłoniła rozum człowieka do wiary, aby wiara skłoniła serce człowieka do religii [Kołtątaj 1790: 295].

Wytyczmy prawdziwe granice między filozofią i wiarą. Jeśli objawienie mówi nam więcej niż możemy zrozumieć, to do niego należy dowiedzenie i zademonstrowanie prawdziwości tego, co podaje za wiarę. Zawsze jednak jest szkodliwe dla prawdy, jeśli chce się mieszać te dwa różnego przedmioty. Filozofia wymaga przekonania naszego rozumu; objawienie żąda wiary w jego dogmaty; nie musimy wierzyć w to, co możemy wiedzieć, gdyż wiedza bezpośrednio wynika z rozumu, podczas gdy to, w co musimy wierzyć, odnosi się tylko do naszej wiary, jeśli chcemy ją przyjąć ze względu na autorytet tego, kto objawił nam jakąś rzecz nieznaną, a jednocześnie niemożliwą do zrozumienia: *fides non habet meritum ubi humana ratio prodest experimentum* [wiara nie ma znaczenia, gdy rozum podaje dowód oparty na doświadczeniu]. Otóż filozof działający w dobrej wierze winien: (1) zrezygnować z wszelkich założeń ogólnych – nie powinien reifikować albo personifikować swoich domysłów wytworzonych przez imaginację, ograniczając się jedynie do rezultatów wynikających z obserwacji faktów natury; (2) winien on strzec się, aby nie mieszać się do przedmiotów objawienia, które są poza zasięgiem rozumu [Kołtątaj 1812: 124].

### 3.3.6. Sceptycyzm i ateizm

Wobec tego, co jest kwestią domysłu, usprawiedliwioną postawą jest sceptycyzm.

Ten, kto uznaje zjawiska albo fakty natury, nie wypowiadając nic kategorięcznego o ich przyczynie, jest SCEPTYKIEM; wątpi on, aby być lepiej poinstruowanym albo by wiedzieć to, o czym dowiedzieć się nie może. Wątpić nie oznacza to samo, co negować, ale zawiesić swój sąd z powodu braku wystarczających dowodów [Kołtątaj 1812: 126].

Sceptycy bywają niesłusznie oskarżani o ateizm. Otóż ateistą nie jest ani ktoś, kto kwestionuje istnienie Pierwszej Przyczyny, jeśli nie jest ona utożsamiona z Bogiem religii, ani ktoś, kto ma błędne wyobrażenie o Istocie Najwyższej.

Cóż więc pozostaje filozofowi działającemu w dobrej wierze, kiedy chce wypowiedzieć się w tej doniosłej materii? Nic, gdyż nie może wiedzieć niczego więcej. [...] Po odrzuceniu wszystkich wyimaginowanych poglądów i hipotez, po przyjęciu linii demarkacyjnej między filozofią a objawieniem, jestem skłonny przypuszczać, że nie ma prawdziwych ATEISTÓW, gdyż ATEIZM nie byłby niczym innym, jak zaniegowaniem nazwy. Kto neguje przyczynę nieznaną, której przypisuje stworzenie świata, winien mi przedstawić przyczynę znaną, a wówczas nie atakowałby nazwy narzuconej mojej przyczynie nieznanej, ale samą tę przyczynę. Otóż nie mogę go nazwać „ateistą”, bo byłby filozofem z jakiejś szkoły MATERIALISTÓW, czyli filozofem systematycznym, który wyrobił sobie pogląd, hipotezę o budowie wszechświata, przypisując to dzieło materii, albo jej atomom świadomym praw mechanicznych zdolnych ułożyć je w taki sposób, żeby stworzyły cały wszechświat. Niezależnie, czy powie mi, że materia albo atomy są wieczne, czy też zechce nam wyjaśnić jakąś rzecz podobną, to zawsze będzie nam mówił wedle własnej imaginacji, gdyż jako filozofowie nie wiemy, kiedy i w jaki sposób cały wszechświat został stworzony, a jeśli chcemy zastanowić się nad faktami natury, to nie znajdziemy niczego więcej poza skutkami i przyczynami. Pojęcie wieczności jest pojęciem mętnym i abstrakcyjnym świata, którego początku i końca nie znamy; pojęcie materii jest również pojęciem abstrakcyjnym i kolektywnym własności wspólnych wszystkim ciałom. Otóż nie znamy ani jej wieczności, ani jej natury poza naszą imaginacją [Kołtataj 1812: 125-126].

Znajdujemy nieskończoną ilość bardzo niebezpiecznych błędów i ekstrawagancji związanych z ideą Istoty Najwyższej, gdyż ta delikatna kwestia nie pozwala na dokładne zbadanie. Im bardziej chce się w nią wniknąć, tym bardziej popada się w błędy. Jednak pomyłki i błędny najbardziej nawet absurdalne nie są jeszcze wystarczającym argumentem na to, żeby oskarżać kogoś o ateizm [Kołtataj 1812: 130].

### 3.4. Etyka

#### 3.4.1. Etyka spekulatywna i etyka analityczna

Dotychczasowe systemy etyczne miały – według Kołtataja – na ogół charakter spekulatywny. Przyjmowano pewną hierarchię wartości etycznych – z najwyższym dobrem na szczycie – i według tej hierarchii oceniano czyny ludzkie pod względem moralnym. Przyjęcie tej czy innej hierarchii uzasadniano powołując się na to, że jest ona wrodzona, że jest kwestią instynktu lub że jest efektem powszechnej zgody.

Taki sposób uzasadniania jest nie do przyjęcia, gdyż jedną hipotezę uzasadnia za pomocą innych.

Dawni [filozofowie] zasadzali filozofię moralną na poszukiwaniu najwyższego dobra; [...] wyobrażając sobie to dobro wielorako, wyciągali z niego prawidła moralne podług przypuszczeń, jakie się im najlepsze zdawały. Dzielono dobro człowieka na dobro ciała i umysłu; stąd wnoszono, że zdrowie, siły, roztropność, filozofia, cnota, uczciwość, rozkosz i tym podobne przemijające stany człowieka, wzięte za jego najwyższe dobro, były tym samym zasadami moralności. [...] Dość jest rozpatrzyć

się w tym, co nam Cicero zostawił. [...] Lecz gdy przychodzi okazać te prawa przez dowody, Cicero innych nie przytacza, prócz wyobrażeń wrodzonych, instynktu i zgody narodów. A gdy wyobrażeń wrodzonych przypuścić nie można, gdy instynkt jest wyobrażenie obłąkane nie mające prawdziwego znaczenia, gdy zgoda ludów często bardzo dowodzi powszechnego błędu, który był z jednego źródła czerpany, przeto Cicero, który znał wszystkie dawnych filozofów opinie, tym jest w nauce moralnej, czym był Ptolemeusz w astronomii, to jest, że prawdziwe w przyrodzeniu prawa i skutki tłumaczył przez fałszywe przypuszczenia [Kořątaj 1810: 9-11].

Kořątaj proponuje, aby etykę spekulatywną zastąpić etyką analityczną. Punktem wyjřcia tej ostatniej są łatwo stwierdzalne proste prawa natury. Ich konsekwencją są prawa moralne, okreřlajce uprawnienia i obowiązki ludzi. Z kolei uprawnienia i obowiązki wyznaczają reguły „dobrego postępowania”.

Nasze prawa i nasze obowiązki bezpośrednio z [...] [idei natury] się wywodzą [Kořątaj 1812: 12].

Jak logika obejmuje zasady dobrego myřlenia, tak filozofia moralna – zasady dobrego postępowania; udziela lekarstwa dla woli prawie jak logika dla rozumu. [...] Nauka moralna wyprowadzać się ma z natury, z sił i uczucia człowieka i wystawiać rozliczne potrzeby, z którymi zewsząd się styka, oraz naleřytořci<sup>12</sup> i powinnořci dla ludzi różnego stanu z tamtych przez samą naturę wypływające. [...] Dlatego profesor w całym kursie filozofii moralnej tej metody wykładu pilnie ma się trzymać i to powszechne zdanie: „Potrzeba stworzyła naleřytořć. Kařdej naleřytořci odpowiadają stosowne powinnořci” – przyjmie jako podstawę i maksymę, za którą pójdzie w całej nauce, aby wszystkie prawidła dobrego postępowania wyjęte z wnątrnořci ludzkiej natury były dla woli najdzielniejszą przynęt do cnoty [Kořątaj 1778: 186-187].

[Tylko w ten sposób można ustalić,] na czym polega prawdziwa moralnořć człowieka, za której pośrednictwem winien on kierować wszystkimi swymi poczynaniami [Kořątaj 1812: 10].

Kořątaj uwařa przy tym, że wsnie taka etyka analityczna jest zawarta *implicit* w Ewangeliach.

Wiara w naukę Chryřtusa nie jest to zbiór samych niedořciętych tajemnic; tajemnice jej są tylko jak pieczęć dająca powagę całemu Ewangelii prawu. Lecz ktokolwiek blięej go rozebrać zechce, ten się przekona, że Ewangelia jest zbiorem prawideł skłaniających serce do zachowania praw natury; że skłaniając ludzi do zachowania tych wiecznych praw, podaje oraz ułatwiające sposoby, które albo broni od ich przestępstwa, albo ratuj ułomnořć ludzką, gdy one przestąpi [Kořątaj 1790: 297].

<sup>12</sup> Przez „naleřytořć” rozumie Kořątaj tyle, co „prawo-do-czegoř”. Oto przykładowa para: „Kařdy człowiek ma naleřytořć bronić się przeciw napařci i odeprzeć gwałt mocą” – „Żaden człowiek nie powinien napastować drugiego ani używać przeciw niemu mocy, chyba w potrzebie sprawiedliwej obrony” [Kořątaj 1810: 133].

### 3.4.2. Prawa

Chociaż zarówno prawa natury, jak i ugruntowane na nich prawa moralne, nazywane są „prawami”, to jednak różnią się one od siebie w sposób ISTOTNY – a nie tylko tym, że jedne dotyczą aspektu fizycznego, a drugie aspektu moralnego życia ludzkiego.

Prawa fizyczne odnoszą się do naszej egzystencji i do naszych funkcji fizycznych; prawa moralne dotyczą naszych moralnych czynów [Kołłątaj 1812: 19].

Jest wiele [...] praw fizycznych, które są nam wspólne z innymi istotami, ale są również takie, które są tylko nam właściwe, jak na przykład przekazywanie myśli innym za pomocą dźwięków artykułowanych, czyli zdolności mówienia [Kołłątaj 1812: 17].

Co prawda i prawa natury (fizyczne), i prawa (*resp.* uprawnienia) moralne są stałe i konieczne.

Jesteśmy podporządkowani przez naturę prawom moralnym, które nas zobowiązują prawie tak samo i w ten sam sposób, jak prawa fizyczne, to znaczy, że zobowiązują nas w sposób stały, niezmienny i konieczny [Kołłątaj 1812: 18].

Jednakże o ile pierwszych nie jesteśmy w stanie złamać, nie unicestwiając przy tym naszego jestestwa, o tyle to, czy skorzystamy z drugich, jest sprawą naszego wyboru.

Różnica między prawem natury [...] i prawem [...] pozytywnym czyli należytością i powinnością człowieka [polega na tym, że] prawa [...] [natury] działają w nas, ale bez nas – są one zdolnościami, siłami, wrodzonymi zasadami, których nie możemy się wyzbyc, jeśli nie chcemy zniszczyć naszej osobowości częściowo lub całkowicie. Należitości [...] są jak gdyby wyłącznymi przywilejami, które zostały nam nadane przez prawo [...] natury i od nas zależy, czy z niego skorzystamy [Kołłątaj 1812: 20].

Analizując relację między prawami fizycznymi i prawami moralnymi, Kołłątaj przy okazji przeprowadził szczegółową analizę pojęcia prawa moralnego. Posłużył się przy tym dwiema metodami: jedną można by nazwać „etymologiczną”, drugą – „kontekstową”. Dzięki ich zastosowaniu wyodrębnił wiele różnych sensów terminu „prawo”.

Prawo [...] w swym znaczeniu co do słowa, jedno jest, co prawidło [...] przeniesione do wyobrażenia myślnego, pod którym chcemy rozumieć każdą rzecz lub sprawę, że ona być musi tak, a nie inaczej, to jest nie może być dobrze, prawie, tylko tak, jak chce mieć prawo. [...] W niektórych dialektach słowiańskich, osobliwie zaś w ruskim, „prawo” jedno znaczy, co „dobrze”, jak gdybyśmy chcieli mówić: ta

rzecz jest dobrze lub jest tak, jak być powinna podług swego prawidła. [...] Prawo, co do rzeczy uważane, nie innego nie jest, tylko ustawa konieczna i konieczna, podług której rzecz lub uczynek być musi tak, a nie inaczej, aby była uważana za prawą, czyli za dobrą [Koźłataj 1810: 157-158].

Wyobrażenie [prawa] co do rzeczy ma wielorakie znaczenia, które wszelako opierają się na pierwszym. A najprzód: prawo znaczy ustawę, czyli przepis, którym prawodawca obowiązuje. Po wtóre: znaczy należytość, gdy mówimy, że mamy prawo do tej lub owej rzeczy, choć jej nie posiadamy. Po trzecie: znaczy własność, gdy mówimy, że mamy prawo do posiadania tej lub owej rzeczy albo, co na jedno wychodzi, że ją prawnie posiadamy. Po czwarte: znaczy łaskę, nadanie, przywilej, gdy mówimy, że za prawem posiadamy pewną dostojność, majątność, albo gdy mówimy, ten magistrat ma prawo miecza, bicia monety itd. Po piąte: prawo, uważane za ustawę, bierze się wielorako: jako to za prawo przyrodzenia fizyczne lub moralne [...] [itd.]. Po szóste, za naukę prawa, za proces sądowy itd. Po siódme: prawa, uważane za naukę, dzieli się u teologów na prawo przyrodzone i postanowione [...] [itd.] [Koźłataj 1810: 159].

### 3.4.3. Uprawnienia i obowiązki

Czyny podlegające ocenie moralnej („sprawy moralne”) są to, według Koźłataja, czyny mające związek z naszymi naturalnymi uprawnieniami (*scil.* należytościami) i obowiązkami (*scil.* powinnościami).

Nazywamy „sprawą moralną” takie tylko działanie, które ma związki z naszymi należytościami i powinnościami, a które pochodzi od naszej woli, naszego obioru i zezwolenia [Koźłataj 1810: 80].

NAZYWAMY [...] „NATURALNYM PRAWEM [...] CZŁOWIEKA” MOC CAŁKOWICIE WOLNĄ I NIEZALEŻNĄ UDZIELONĄ MU PRZEZ PRAWO NATURY [...], ABY ZDOBYWAĆ, POSIADAĆ, DYS-  
PONOWAĆ I POSŁUGIWAĆ SIĘ WSZYSTKIM, CO JEST MU KONIECZNE DO ZACHOWANIA ŻYCIA I CIESZENIA SIĘ NIM; UDZIELONĄ JEDNAK POD WARUNKIEM WYPEŁNIANIA OBOWIĄZKÓW, KTÓRE SĄ Z NIMI ZWIĄZANE. [...] NAZYWAMY „NATURALNYM OBOWIĄZKIEM CZŁOWIEKA” WARUNKI ZWIĄZANE Z JEGO PRAWAMI, KTÓRE WINIEN UWZGLĘDNIĄĆ I JE WYPEŁNIĆ, JEŚLI CHCE CIESZYĆ SIĘ PEŁNIĄ KORZYSTANIA Z NICH [KOŹŁATAJ 1812: 42].

Koźłataj uważał, że zachodzi następujący związek między uprawnieniami a obowiązkami: z każdym uprawnieniem łączy się pewien obowiązek.

Należytość jest to, co się nam podług prawa należy; powinność jest to warunek, abyśmy dopełnili, cośmy powinni, jeżeli chcemy być pewnymi naszej należytości [Koźłataj 1810: 175].

Nigdy nie należy oddzielać należytości od powinności, nawet przez wyobrażenie myślnie; trzeba je, owszem, uważać jako nieoddzielne, jeżeli chcemy uchronić się niebezpieczeństwa błędu, gdyż niepodobna przypuścić jednaką dla wszystkich należytość, nie przypuściwszy razem powinności wzajemnego szanowania należytości wszystkich i każdego z osobna [Koźłataj 1810: 59].

### 3.4.4. Cnota i występki

Jest rzeczą zrozumiałą, że w ujęciu Kołłątaja dobro moralne i zło moralne – a więc cnota i występki (grzech) – są pochodne względem naturalnych uprawnień i obowiązków człowieka. Cnotliwy jest mianowicie czyn zgodny z tymi uprawnieniami i obowiązkami, a występny – z nimi niezgodny.

CNOTA JEST TYLKO CZYNYM MORALNYM ZGODNYM Z NATURALNYMI PRAWAMI I OBO-  
WIĄZKAMI NA SKUTEK ICH DOKŁADNEGO PRZESTRZEGANIA; GRZECHEM NATOMIAST JEST  
CZYN MORALNY, W KONSEKWENCJI KTÓREGO PRAWA I OBOWIĄZKI NATURALNE NIE BYŁY  
PRZESTRZEGANE, A PRZECIWNIE, BYŁY ZANIECHANE LUB GWAŁCONE [KOŁŁĄTAJ 1812: 80].

Przykładami czynów cnotliwych są czyny sprawiedliwe (przestrzegające uprawnienia dotyczącego własności), czyny dobroczynne (przestrzegające obowiązku pomagania innym) i czyny heroiczne (których dokonywanie nie jest naszym bezpośrednim obowiązkiem, ale które wypływają z ogólnej normy czynienia dobrze).

SPRAWIEDLIWOŚĆ NIE JEST NICZYM INNYM JAK IDEA, JAKĄ WYROBILIŚMY SOBIE O OBO-  
WIĄZKU NARZUCAJĄCYM NAM ŚCIŚLE PRZESTRZEGANIE PRAWA WŁASNOŚCI BLIŹNIEGO, NIEZA-  
LEŻNIE, CZY TA WŁASNOŚĆ JEST WŁASNOŚCIĄ OSOBY, CZY TEŻ RZECZY [KOŁŁĄTAJ 1812: 82].

LUDZKOŚĆ I DOBROCZYNNOŚĆ [...] JEST TO IDEA, JAKĄ SOBIE WYROBILIŚMY O OBOWIĄZ-  
KU WZAJEMNEJ POMOCY W STANIE, GDY POTRZEBUJEMY JAKIEJŚ POMOCY. MAMY OCZYWISTE  
PRAWO DO TAKIEJ POMOCY, MAMY OBOWIĄZEK POMAGANIA BLIŹNIM [KOŁŁĄTAJ 1812: 82].

HEROIZM [...] JEST TO CZYN, DO KTÓREGO NIE JESTEŚMY ZOBOWIĄZANI PRZEZ ŻADEN  
OBOWIĄZEK BEZPOŚREDNI, ALE PRZEZ NASZĄ SKŁONNOŚĆ DO CZYNIEŃ DOBRA BLIŹNIM  
LUB CAŁEMU SPOŁECZEŃSTWU [KOŁŁĄTAJ 1812: 86].

Przykładem czynów występnych są czyny gorszące, tj. takie nasze czyny grzeszne, które niejako zachęcają innych do podobnych grzechów.

Cała [...] okropność [wykroczeń przeciw powinnościom] wydaje się najbardziej w zgorszeniu, które jest największym nieszczęściem każdej społeczności, a często bardzo całego rodu ludzkiego [KOŁŁĄTAJ 1810: 4].

Zgorszenie nie tylko rozciąga się do naszych spraw, ale nadto do naszej władzy pojmowania i sądzenia. Widzimy, że przesady mają tytuł gorliwych obrońców, ilu ich często nie ma najwidoczniejsza prawda [KOŁŁĄTAJ 1810: 4-5].

Człowiek jest z przyrodzenia do dobrego skłonny i tak własnymi potrzebami na-  
glony, że byle tylko szedł za ich uczuciem, byle starał się zaspokajać one środkami,  
jakie mu przyrodzenie wskazuje, byle używał do tego swych należytości i dopełniał  
ściśle nieoddzielne od nich powinności, nie może być złym. Przecież jako stworzenie  
do nałogów skłonne, przymuszony zostawać w towarzystwie ludzi przykładnych lub  
gorszących, może zaciągać dobre lub złe nałogi, podług swego położenia, w jakim  
się najdzie [KOŁŁĄTAJ 1810: 3].

Niekiedy dokonanie czynu występnego wywołuje w nas wyrzuty sumienia. Wyrzuty sumienia nie zmieniają kwalifikacji moralnej dokonanego już czynu, ale powstrzymują nas niekiedy przed dokonaniem czynu występnego w przyszłości.

Jeżeli sumienie nie zawsze jest zdolne do poprawienia spraw przeszłych, jest wszelako bardzo pożytecznym do uchronienia nas na przyszłość od spraw niedziwych [Kołłataj 1810: 90].

### 3.4.5. Wytyczne postępowania moralnego

Kołłataj uważał, że w postępowaniu moralnym obowiązują następujące zasady:

(a) Jeżeli dokonanie jakiegoś czynu jest naszym obowiązkiem, to powinniśmy dokonać tego czynu.

(b) Jeżeli ciąży na nas kilka obowiązków i nie jesteśmy w stanie dokonać wszystkich czynów, do których jesteśmy zobowiązani, to powinniśmy dokonać czynu, do którego jesteśmy zobowiązani najbardziej.

Każda powinność równie nas obowiązuje, gdy ją możemy dopełnić; lecz gdy się zbiegną razem kilka, gdy nie możemy w jednym czasie wszystkich zadosyćczynić, powinniśmy dokonać tej, która najbardziej obowiązuje [Kołłataj 1810: 117].

(c) Jeżeli obowiązek jest bardziej ścisły, to dokonanie czynu, do którego jesteśmy zobowiązani, jest mniejszą cnotą, a niedokonanie go – większym występkiem.

(d) Jeżeli obowiązek jest mniej ścisły (np. warunkowy), to dokonanie czynu, do którego jesteśmy zobowiązani, jest większą cnotą, a niedokonanie go – mniejszym występkiem.

Dwa są [...] prawidła [oceniania stopni cnót i występków]; pierwsze, iż gdzie powinność wkłada na nas ściślejszy obowiązek, tam w jej dopełnieniu cnota jest mniejsza, a w niedopełnieniu występki większe; drugie, iż gdzie powinność wkłada na nas mniej ścisły i warunkowy obowiązek, tam w jej dopełnieniu cnota jest większa, a w niedopełnieniu występki mniejsze [Kołłataj 1810: 111-112].

### 3.4.6. Wolność i konieczność

Wszystkie i tylko czyny wolne podlegają ocenie moralnej. Ocena ta polega na ustaleniu, czy czyn danej osoby nie przekracza jej uprawnień i czy nie jest pogwałceniem jej obowiązków.

Wolna wola nie wykracza poza obszar korzystania z praw i wypełniania obowiązków, a na tym właśnie polega cała [...] moralność [Kołłataj 1812: 20].

Wszystkie prawa przyrodzone działają w [...] [człowieku] koniecznie i nie może ich przestąpić, bo by przewrócić cały porządek przyrodzenia. Należytości i powinności zostawione są jego woli, bo od nich zależy porządek jego fizyczno-moralny; jeśli za nim pójdzie, będzie mu dobrze; jeżeli go przestąpi, będzie mu źle [Kołłątaj 1810: 177].

Założmy, że osoba, która mając do wyboru dokonać jakiegoś czynu lub go nie dokonać (a w szczególności dokonać jakiegoś innego czynu), postanowiła (*resp.* chce) dokonać tego właśnie czynu. O postanowieniu takim mówimy, że jest aktem woli.

Dany czyn jest wolny, gdy spełnia następujący warunek:

(1) Konieczne jest, że jeżeli dana osoba dokonała tego czynu, to osoba ta postanowiła go dokonać.

Inaczej mówiąc, koniecznym (*scil.* niezbędnym) warunkiem dokonania czynu wolnego jest postanowienie, aby go dokonać.

Wolność jest niczym innym, jak absolutną koniecznością działania zgodnie z naszą wolą, naszym wyborem, naszym przyzwoleniem na spowodowanie czynu moralnego [Kołłątaj 1812: 59-60].

[Taka wolność jest] rzeczywista i konieczna zgodnie z prawem natury, gdyż w naszej mocy jest działać lub nie działać, działać zgodnie z naszymi prawami i obowiązkami, spełnić czyn dobry lub zły, i to nie wymaga długiej dyskusji, gdyż codzienne doświadczenie przekonuje nas o tym, a nasze własne odczucie potwierdza [Kołłątaj 1812: 60].

Wśród [...] praw [moralnych] znajdujemy jedno, które nazywamy „wolną wolą człowieka”, to znaczy, że działamy ciągle wedle naszej własnej woli, naszego wolnego wyboru, naszego przyzwolenia i nie możemy działać inaczej, a tym sposobem wszystko, co nie będzie czynione zgodnie z naszą wolną wolą, nie byłoby naszym dziełem, ale wynikałoby z działania jakiejś innej siły, która do nas nie należy [Kołłątaj 1812: 18].

Jest absolutną koniecznością działać wedle naszej woli, naszego wyboru i przyzwolenia, aby spowodować czyn moralny [Kołłątaj 1812: 63].

Człowiek działa w sposób wolny, gdyż działa zgodnie ze swoją wolą, swoim wolnym wyborem, swoim przyzwoleniem; [...] każdy czyn, którego nie chcieliśmy, którego nie wybraliśmy, na który nie wyraziliśmy zgody, nie jest nasz, a więc nie może być uważany za moralny [Kołłątaj 1812: 70].

Konieczność obecności postanowienia – czyli aktu woli – w wypadku dokonywania czynu wolnego należy odróżniać od konieczności, o której mowa w następującej formule:

(2) Konieczne jest, że jeżeli dana osoba postanowiła dokonać pewnego czynu, to osoba ta dokona owego czynu.

Zgodnie z formułą (2) – skądinąd fałszywą – akt woli byłby warunkiem wystarczającym dokonania postanowionego czynu.



Wolność [...] nie może czynić wszystkiego, co chce [Kołłątaj 1812: 70].

[Wielu] dawnych i współczesnych filozofów [uważało błędnie, że] wolność jest władzą człowieka, wedle której człowiek może czynić co chce, albo co mu się podobą [Kołłątaj 1812: 63].

Można [...] zarzucić [poglądowi, że wolność jest to konieczność niezbędna działania podług naszej woli, obioru i zezwolenia], iż gdy bez tych warunków nie jesteśmy zdolni do żadnej sprawy moralnej, przeto sprawy nasze nie zależą od wolności, lecz od konieczności niezbędnej. Dla czego uważać trzeba, że konieczność, o której mówimy w naszym opisie, nie ma nic wspólnego ze sprawą moralną, ale tylko z władzą działania. Inna bowiem jest rzecz powiedzieć, że muszę koniecznie tak a nie inaczej czynić, a inna, że mam władzę podług prawa nieodmiennego i koniecznego czynić wedle mojej woli, obioru i zezwolenia. Konieczność działania w jeden tylko sposób wyłącza nasze sprawy moralne; konieczność działania podług naszej woli, obioru i zezwolenia jest warunkiem, pod którym sprawa moralna może być zarządzona; jest to dowodem, że mamy wolność, że jesteśmy opatrzeni zdolnością chcenia, obierania i zezwolenia [Kołłątaj 1810: 85].

Moglibyśmy podać tysiące przykładów, które przekonałyby nas, że nie możemy czynić tego, co chcemy, ale nie znajdziemy żadnego na to, że to, co uczyniliśmy nie pochodziło od naszej woli. W konsekwencji odkrywamy odczuwalną różnicę między tym, co można określić jako możność robienia tego, co chcemy, a tym, kiedy mówimy, że nie możemy niczego uczynić, jeśli tego nie pragniemy. Pierwsze zdanie jest ewidentnie błędne, drugie jest ewidentnie prawdziwe [Kołłątaj 1812: 63].

O czynach wolnych, określonych zgodnie z formułą (1), prawdziwe są następujące twierdzenia:

(a) Niektóre czyny są wolne.

Nasza definicja uważa wolność za niezbędną dla dokonywania czynów moralnych; za to fataliści uznają wszystkie czyny za konieczne następstwo *fatum*, [bo] wszystko zależy od *fatum* [Kołłątaj 1812: 69].

(b) Nie wszystkie czyny są wolne, gdyż nie wszystkie dokonywane są z niezbędnym udziałem postanowienia; o takich czynach mówi się, że są mimowolne.

(c) Nawet w wypadku czynów wolnych – postanowienie (akt woli) nie jest warunkiem wystarczającym ich dokonania; dlatego wolność jest zawsze ograniczona, mianowicie przez czynniki, które dopiero w połączeniu z aktem woli stają się warunkiem wystarczającym dokonania czynu wolnego; wśród takich czynników jest m.in. znajomość tego, co jest przedmiotem postanowienia.

Sama wola nie wystarcza dla spowodowania moralnego czynu [Kołłątaj 1812: 63].  
Czego nie znamy, tego chcieć nie możemy [Kołłątaj 1802a: 443].

(d) Każdy czyn pociąga za sobą określone skutki; dlatego dokonując czynu wolnego, trzeba się liczyć z jego skutkami.

Uczynisz [...] co zechcesz, ale musisz znosić skutki, jakie pociągnie za sobą twój obiór [Kołtataj 1810: 137].

### 3.4.7. Równość i wspólnota

Nieograniczona wolność jest teoretyczną fikcją; taką samą fikcją jest pierwotna zupełna równość, którą ludzie rzekomo utracili, przechodząc ze stanu «samotności» do stanu wspólnoty.

Nic nie wskazuje na to, by taki pierwotny stan «samotności» kiedykolwiek istniał.

Złe wyobrażenia prowadzą do równie złych wniosków. Ci, którzy sobie wystawiali wolność człowieka nieograniczoną, wnosili, jakoby ludzie byli niegdyś we wszystkim między sobą równi, a uważając człowieka pojedynczo, rozumieli, że samotność była jego pierwszym stanem, że przechodząc on do społeczności utracił dopiero przyrodzoną równość i stał się tym, czym go dziś widzimy. Takowa nauka jest zupełnie mylna, bo się zasadza na fałszywych przypuszczeniach i prowadzi do wielu szkodliwych wniosków, z których nastąpić by mogły niebezpieczne wypadki dla społeczności ludzkiej. [...] Przyrodzenie [bowiem] nie nadało ludziom nieograniczonej wolności [...]. [Podobnie] człowiek nie był nigdy skazany od przyrodzenia na samotne życie, lecz zawsze rodzi się i żyje w społeczności [Kołtataj 1810: 122].

Czyli człowiek wyszedł z rąk natury samotnym, głupim, dzikim i okrutnym, a dopiero przez wielorakie potrzeby i przypadki zbliżył się do społeczności podobnych sobie; czy od początku znalazł się w ich towarzystwie, jest to badanie wcale próżne, bo historia nie zdoła nas doprowadzić do kolebki rodu ludzkiego. Filozofia nie przedstawia w tej mierze [niczego], prócz romansów i uwidzeń, a codzienne doświadczenie przekonywa, że gdy od momentu urodzenia aż do ostatniego naszego tchnienia nie możemy się obejść bez pomocy drugich ludzi, przeto społeczność, będąc skutkiem niezbędnej potrzeby człowieka, wypływa prosto z ustawy przyrodzenia koniecznej i niezmiennej. A zatem musiała się zacząć z pierwszym początkiem rodu ludzkiego, bo człowiek pierwszy i terazniejszy jedne mają przyrodzone potrzeby. Po cóż badać, czego odkryć niepodobna [Kołtataj 1802b: 373-374]?

To prawda – pod pewnymi względami wszyscy ludzie są równi.

Zaczynając ten rozbiór od najpospolitszych wiadomości, postrzeżemy, że każdy człowiek jednakowo się rodzi, jest poddany jednakiemu czuciu, jednakim potrzebom, każdy ma własne siły, może je doskonalić, utrzymywać w czerstwości, nabywać nimi rzeczy do zaspokojenia swych potrzeb; każdy podlega wielorakim niedołężnością, namiętnościom, słabościom, chorobom; każdy nareszcie musi umierać. W tym wszystkim ludzie są między sobą równi [Kołtataj 1810: 123].

Pod pewnymi względami jednak ludzie nie są równi: różnią się między sobą:

Ludzie w jednym względzie są sobie równi, w drugim nierówni [Kołłątaj 1810: 124].

Tak jak nic nie wskazuje na to, by wspólnota zniszczyła pierwotną zupełną równość jednostek, tak też wspólnota nie jest w stanie zniszczyć ich wolności, gdyż wolność jest nieusuwalną własnością niektórych czynów ludzkich.

Patrzyliśmy na człowieka jak na niedoskonałe dzieło natury, które trzeba poprawiać i udoskonalać przez nasze instytucje cywilne, tak jak bylibyśmy w stanie dorzucić coś do dzieła natury. Wyobraziliśmy sobie jego wolność bez granic, aby mieć pretekst do pozbawienia go wolności rzeczywistej. W szkołach uczono powszechnie, że kiedy człowiek wchodzi do społeczeństwa, winien on zrezygnować z wolności, a przynajmniej przekazać większą jej część w ręce rządu; jest to pogląd fałszywy i absurdalny [...]. Czymże jest więc wolność? Czyż nie jest możliwością działania naszej duszy od niej nieoddzielną? Jakże mógłbym więc oddzielić od siebie zdolność, stanowiącą moją istotę [Kołłątaj 1812: 71]?

#### **4. Oddziaływanie**

Wpływ pedagogicznych i politycznych idei Kołłątaja na kulturę polską jest trudny do przecenienia. Dużo mniejszy zasięg miało oddziaływanie jego idei filozoficznych. Za bezpośredniego kontynuatora tych idei – przede wszystkim w zakresie filozofii prawa – wolno uznać Ferdynanda Kojśewicza (1801-1874), profesora „prawa natury i umiejętności politycznych” w Uniwersytecie Krakowskim, skądinąd wydawcy pism Kołłątaja. Pośrednio Kołłątaj oddziaływał także na Jana Śniadeckiego, z którym utrzymywał kontakty naukowe i osobiste.

## 2. Stanisław Staszic



Jestem najprzysiężniejszym stronnikiem Narodu Polskiego.

Niczego nie pragnę, tylko  
aby ten Naród był potężnym i poważanym.

*Przestrogi dla Polski* [Staszic 1790: 12].

### 1. Życie

Stanisław Staszic (przed 6.11.1755, Piła – 20.01.1826, Warszawa) ukończył Szkołę Wydziałową (pierwotnie Kolegium Jezuickie) w Poznaniu. W 1778 lub 1779 roku przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1779-1781 studiował fizykę i historię naturalną w Collège de France.

Zbliżony do Andrzeja Zamoyskiego (był wychowawcą jego synów) należał do współtwórców Konstytucji 3 Maja. Odbił wiele podróży naukowych po Europie (m.in. był w Austrii, Holandii, Anglii, Szwajcarii i we Włoszech). Po upadku Rzeczypospolitej – prowadził badania geologiczne w Karpatach i Górach Świętokrzyskich.

Był współzałożycielem (1801) i prezesem (1805-1826) Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauki. Został prezesem Rady Głównej Uniwersytetu Królewskiego w Warszawie (1816).

Zarówno w Księstwie Warszawskim, jak i potem – w Królestwie Kongresowym – piastował wysokie funkcje publiczne. Poświęcał wiele uwagi rozbudowie kopalń, hut i przemysłu włókienniczego.

W swoich posiadłościach w Hrubieszowie założył pierwsze w Polsce Towarzystwo Rolnicze, którego członkami byli chłopci i drobna szlachta, uprawiający majątek Staszica, przekazany Towarzystwu.

Odznaczony został Orderem Świętego Stanisława (1815) i Orderem Orła Białego (1824).

Pochowany został przy kościele pokamedulskim w Lasku Bielańskim w Warszawie.



Nagrobek Stanisława Staszica  
przy kościele pokamedulskim  
w Lasku Bielańskim w Warszawie

## 2. Pisma

Najwięcej myśli z dziedziny filozofii zawiera jego dzieło pod tytułem *Ród ludzki*, wydane w formie poematu (1819-1820) [Staszic 1791-1814]; zachowała się jednak także – i została opublikowana – jego wersja prozodyczna.

## 3. Poglądy

Bywają filozofowie, którzy nie mają poglądów filozoficznych: przeprowadzają nieraz bardzo subtelne analizy, ale nie żywią wyraźnych przekonań na temat tego, co wyanalizowali. Bywają też ludzie, którzy mają poglądy filozoficzne – mają swoją «filozofię» – ale nie są filozofami: filozofii jako takiej nie uprawiają.

Stanisław Staszic należał do tych ostatnich.

Staszic filozofii zasadniczo nie uprawiał. Jedyne jego analizy, które moż-

na uznać za filozoficzne, dotyczą trzech pojęć: pojęcia *ambicji*, *namiętności* i *narodowości*.

Ambicja – według Staszica – to chęć zjednania sobie innych ludzi za wszelką cenę.

Ambicja nie jest czym innym, tylko chciwością czucia ludzkości *vel* chciwością ludzkości, chciwością zjednania sobie ludzkości *vel* chciwością obowiązania sobie ludzkości *vel* tylko odpowiedz[i]ą opinii ludzkości *vel* ludzi [Staszic 1791-1814. T. I: 154].

Namiętność – według niego – to pożądanie (niezaspokojona potrzeba) lub żądza (niezaspokojone pragnienie). Jak pisał:

Namiętność jest to niezaspokojona potrzeba albo pragnienie; chuć jest to niezaspokojona potrzeba; żądza jest to niezaspokojone pragnienie; namiętność jest albo potrzeba, albo pragnienie niezaspokojone [Staszic 1791-1814. T. I: 98].

Za narodowość uważał pewien zbiór własności, swoistych dla narodu – i wyodrębnił dwa jej rodzaje, które nazwał odpowiednio „narodowością przyrodnią” i „narodowością nabytą”. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że do narodowości przyrodniej należą takie własności, jak: wspólne dzieje, wspólny język i wspólne obyczaje. Natomiast narodowość nabytą tworzą takie własności, jak: wspólne stroje, wspólne miejsce na ziemi i wspólne nazewnictwo odnoszące się do tego wspólnego miejsca. Wystawiał to tak:

Narodowość ludów jest dwojaka: jedna przyrodnia, druga nabyta. Pierwszą składają następujące rzeczy: wyłączna rodowitość plemienia; tegoż plemienia imię równie z jego początkiem w wiekach ginące, a podaniem ojców do nas przesłte; język narodowy, muzyka narodowa, małżeństwa wyłącznie między rodakami, narodowe wychowanie, rząd, prawa, sprawiedliwość, czyli sądy i obrządki religijne odprawiane w ojczystym języku; wszelkie urzędowania administracyjne, sądowe i religijne sprawowane przez rodaków; obrona kraju złożona z krajowców; nieskażone dzieje narodu; narodowe święta, czyli obchody publiczne główniejszych narodowych dzieł; narodowa sława; uroczyska narodowych zwycięstw i groby ojców. To jest narodowością przyrodnią. Narodowość zaś nabytą składają: strój właściwy; odwiecznie w tym narodzie używane znaki, cechujące go znamiona; narodowe kolory; pracą narodu wydobyta z dziczy, krwią ojców obroniona i swego plemienia synom w dziedzictwie zdana ziemia. Na tej ziemi narodowym językiem oznaczone rzeki, góry; w dziejach narodu znakomite uroczyska; wsi i miast narodowe imiona [Staszic 1816: 120].

Nie uprawiając filozofii, Staszic miał jednak wyraźne przekonania w zakresie filozofii – i dawał tym przekonaniom niejednokrotnie wyraz: czasem bezpośrednio, częściej pośrednio. Wyjątkowa pozycja Staszica w dziejach Polski sprawia, że warto zrekonstruować jego poglądy, czyli – jak to się czasem mówi – jego «filozofię».

### 3.1. Logika

Jeśli chodzi o logikę, to Staszic dał wyraz jedynie swoim poglądom w zakresie niektórych problemów semiotycznych i metodologicznych.

Stanowisko semiotyczne Staszica było wyznaczone przez przekonanie, że wszystkie języki etniczne mają wspólną strukturę. Struktura ta nie jest sprawą konwencji; odzwierciedla ona z jednej strony strukturę ludzkiego aparatu poznawczego, a z drugiej – strukturę świata, który jest za pomocą tego aparatu uchwytywany. Toteż jeśli w jakimś języku występują odchylenia od tej struktury, to jest to świadectwem ułomności owego języka.

Mowa w całym rodzie ludzkim, z którą tak ściśle powiązane jest rozwijanie się władz rozumu, a z tym nieoddzielny postęp cywilizacji, czyli społeczności ludzkich, mowa – rzekłem – w ludzkim rodzaju, choć dzieli się na tysiące różnych języków, na tyleż narodów różniących się swoim początkiem, różniących się krain położeniem, ma przecież wszędzie jednaki systemat, ma wszędzie jedne główne zasady. Przeciw tym znajdują się wszędzie jednakie wykroczenia i błędy. A tam, gdzie jeszcze tych błędów i tych zdrożności takie znajduje się mnóstwo, iż w nich te główne mowy ludzkiej zasady prawie giną i być jeszcze oznaczonymi, czyli udeterminowanymi nie mogą – tam języki są jeszcze dzikie. Przeciwnie, gdzie mniej tych spotykać [się daje] błędów, gdzie czystsze i jawniejsze już ukazują się główne mowy zasady, tam język na wyższym stanął doskonałości stopniu. We wszystkich językach są słowa, są rzeczowniki, przymiotniki, rodzaje, spadkowania [*scil.* przypadki] i czasowania [*scil.* koniugacje], a te wszystkie nie są dowolnie od ludzi wynalezione, lecz wszędzie z ustaw natury, z organizacji ludzkiej pochodzą [Staszic 1791-1814. T. I: 34].

Języki, równie jak ludzkie towarzystwa, nie są ani człowieka woli przedsięwzięciem, ani człowieka rozumu dowolnym wymysłem. Są jedynie wewnętrznej organizacji ludzkiej koniecznym skutkiem. Przeto w tak rozlicznych narodach, w tak odległych od siebie świata częściach, wszędzie przecież wszystkich języków jednaki są główne zasady. Ta tylko zachodzi różnica, że w językach pierwotnych, jakim zdaje się być mowa nasza, zasady są porządniej i dokładniej udziałane. Przeciwnie, w pochodzących od pierwotnego, w dialektach odszczepnych, im one są dalsze, tym znajdują się w nich nieforemności, niedostatki i obłąkania liczniejsze.

Stąd pochodzi, że pierwsze, przez swój postęp, przez swoje doskonalenie, nie zmieniają się i dawnej mowy zrozumiałości nigdy nie tracą; drugie – z doskonaleniem zmieniać się muszą i dawnej mowy zrozumiałość gubią. W wszystkich językach nie mędrcy, ale sama natura porobiła najgłębszej metafizyki wynalazki i najwyższych umysłowych działań ustawy, myśli i wypadki.

Wszyscy mędrcy jak w umiejętnościach fizycznych, tak w językach, nic nie wymyślają, nic nowego nie tworzą, czego by tam poprzednio nie było. Oni tylko, co natura już tam udziałiała, tego szukają, to rozpoznają i znaczą.

Takowe uwagi, odkrycia i poznanienia, w porządku naturalnym ułożone, ustalają mowę. Dla geniuszów stają się oznaką do dalszego z naturą postępu, do obszerniejszych języka udoskonaleń. Dla umysłów miątkich i dla uczących się są prawidłem rozwinięcia i dokładnienie mowy łatwią [Staszic 1814a: 64-65].

Staszic uznawał m.in. dyrektywę metodologiczną, zgodnie z którą od ludzi – a w szczególności od ludzi uprawiających nauki ścisłe (*scil.* „dokładne”) – należy oczekiwać jasności, prostoty i precyzji językowej oraz konsekwencji w myśleniu. Sprzeniewierzenie się tej dyrektywie nazywał „fajcendarstwem”, świadczącym o „miątkości umysłu”.

Niezrozumiałość wyrazów płodzi między innymi niejedność. Nie tylko odtąd rzeczy, ale nawet myśli różnią się i przymuszają do rozłączenia narody [Staszic 1791-1814. T. II: 9].

[Ważni są ludzie] kochający prawdę, umiejący i pragnący myśleć; dla których ciekawość stała się potrzebą, [...] którzy umieją szanować jasność, związek [1786: 245].

[Dlatego należy] wzwyczać się [do] rozumowania ścisłego, do porządku i do prac rozumu ciągłych, pewnym zasadom, prawidłom, koniecznie podległych [Staszic 1814b: 282].

Deklarował:

Moja mowa będzie jasna i prosta jak [...] prawda, którą głoszę [Staszic 1791-1814. T. I: 5].

Łamiących wspomnianą dyrektywę charakteryzował tak:

Tacy, jak rozum mają giętki i miękki, tak i w sprawach urzędowania będąc miętcy i giętcy, takich głowy, równie jak ich serca, rzucają się na wszystkie strony, oni podłą usługowość, czyny nieprawe, skoro się udadzą, oni, że użyję tego słowa, a nieszczęsnego utworu w podobnych u nas głowach, oni *FACJENDARSTWO* [*scil.* spekulację] mieć będą za rozum i nie znajdą w sobie nic takiego, co by ich przed nimi samymi wstydziło [Staszic 1814b: 281].

Zagajając 8 września 1809 roku posiedzenie Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Staszic zwracał się do jego członków:

Zacni mężowie! Wzywam was do zajęcia miejsc w gronie naszym. Udzielajcie nam waszych wiadomości, dzieląc z nami nasze prace. [...] Tych prac celem [jest] doskonalenie ojczystej mowy i rozszerzanie w narodzie światła. Pierwszą są te drogie znaki od ojców w dziedzictwie nam dane, z przywiązaniem do nich tego błogosławieństwa, że dopokąd te rodowite znaki, to jest ojczystą mowę, z uszanowaniem i bez skażenia zachowamy, dopotąd, jakimkolwiek naród losom podlegnie, upaść tylko, ale zaginąć nie może. [...] Rozszerzeniem zaś światła w narodzie zwiększymy, udoskonalimy, te najpotężniejsze do zachowania narodu jestestwa, a jedyne do nadania mu nieśmiertelności władze rozumu [Staszic 1809: 278-279].

Powtarzał to kilka lat później – w przemówieniu z 2 maja 1815 roku:

Uczeni mężowie! Naszego Towarzystwa głównym jest przedsięwzięciem udoskonalić ojczystą mowę, tę najistotniejszą cechę przez samą moc twórczą w ludach oznaczoną, podług której od wieków podzielonymi są narody [Staszic 1815: 158].

Nacisk, jaki kładł Staszic na postulat prostoty – zarówno w odniesieniu do języka teorii naukowych, jak i samych teorii – łączył się z jego głębokim przekonaniem, że zbytnia komplikacja teorii świadczy o jej nieadekwatności.



Im mniej liczne i im pewniejsze są nasze uczucia, tym łatwiej je ze sobą porównujemy i tym jaśniej widzimy prawdę. [...] Przyczyną każdego poruszenia naszych zmysłów są ciała zewnętrzne; te im bardziej są pojedyncze i im mniej złożone, mniej liczne, tym mniej pomieszane w nas budzą uczucia, a przeto tym pewniejsze nam zostawiają wyobrażenia. Więc przedmiot pojedynczy, rzecz najmniej złożona, najłatwiej i najlepiej poznana być może; więc im mniejsza liczba głównych zasad w jakiej nauce, tym większa nasza w niej doskonałość. Najliczniejsze doświadczenia i najtłumniejsze mnóstwo myśli w tłumaczeniu jakiegokolwiek skutku jest dowodem naszej największej o nim niewiedomości [Staszic 1786: 248-249].

### 3.2. Epistemologia

Według Staszica ludzie – rodząc się – nie mają żadnej gotowej, wrodzonej wiedzy. Mają jedynie narzędzia do jej zdobywania i przetwarzania: zmysły, pamięć i rozum. Pisał o tym w różnych miejscach:

Człowiek, rodząc się, nic nie zna i nic nie myśli [Staszic 1785: 15].

On [*scil.* człowiek] nie ma nic wrodzonego. Wszystkiego przez swoje zmysły dochodzi [Staszic 1785: 27].

Żadna wiadomość nie jest nam wrodzona; [...] uważając poruszenia naszych zmysłów, porównując nasze uczucia, nabieramy wszystkich myśli [1786: 248].

[Człowiek, rodząc się,] tylko jest czuły: cokolwiek boleść sprawuje, tego się strzeże; co jego naturze dogadza, czyli życie wzmacnia, tego on szuka [Staszic 1785: 15].

[Człowiek, rodząc się,] ma pamięć [Staszic 1785: 15].

Ma więcej lub mniej władzy do porównywania swoich uczuć i swoich wyobrażeń [Staszic 1785: 15].

Narzędzia te bywają różnej jakości.

Po pierwsze, różny jest stopień wiarygodności różnych zmysłów u tego samego człowieka.

Po drugie, zmysły tego samego rodzaju u danego człowieka lub u różnych ludzi są mniej lub bardziej wiarygodne.

Te [*scil.* zmysły] mają także między sobą stosunek: jedno z nich są w porównaniu do siebie lepsze, drugie są słabsze. Dwóch na jeden przedmiot patrzących różne w nim widzą rzeczy i różne o nim czynią sobie wyobrażenia. Newton w spadającym jabłku widział ciężkość każdemu ciału właściwą, za której działalnością upadało jabłko; Dekart [*scil.* Descartes] w tymże spadającym jabłku widział wiry, które swymi zakrętami do ziemi porwały owoc. Przecież z nich jeden tylko patrzył dobrze i jeden tylko mógł powziąć myśli prawdziwe, bo jedna tylko jest prawda [Staszic 1786: 247].

Stopień wiarygodności świadectwa zmysłów obniżają czynniki emocjonalne lub niewiedza. Czynniki emocjonalne czynią to przez zakłócanie wrażeń; niewiedza – przez pomijanie niektórych z wrażeń.

Nasze myśli są błędliwe, kiedy albo źle widzimy, albo nie dosyć widzimy. W pierwszym razie namiętności, w drugim przeszkadza nam niewiedomość. Te to są dwie przyczyny, dla których tak ciężko prawdzie ukazać się na świecie [Staszic 1786: 248].

Namiętności, odzierżywszy całą uwagę w człowieku, to, co im dogadza, pomnażają aż nadto w każdym widoku, na resztę rzucają ciemną zasłonę. Tak miłość obmierzły zez nazywa pięknością, tak bojaźń wśród ciemnej nocy brząka łańcuchy, lub rażona bliskością cmentarza z grobów wyprowadza upiory [Staszic 1786: 248].

Niewiedomość jest drugim źródłem naszych błędów; gdzie na wszystkie strony nie uczyniliśmy pilnej uwagi, gdzie dostatecznie nie zebraliśmy dokładnych doświadczeń, gdzie nam zbywa na pewnych myślach, tam słyszymy zawile i nierozwiązane zapytanie [Staszic 1786: 248].

Wśród przeżyć Staszic wyodrębniał wrażenia, wyobrażenia i myśli. Źródłem wrażeń, które stanowią podstawę wiedzy, są zmysły. Wyobrażenia są efektami porównywania wrażeń, a myśli – efektami porównywania wyobrażeń; porównywanie w obu wypadkach – możliwe dzięki pamięci – jest rzeczą rozumu.

Każdą myśl podają nam nasze zmysły [Staszic 1786: 247].

Przez to porównanie uczuć stwarza wyobrażenie; przez porównanie wyobrażeń układa myśli [Staszic 1785: 15].

Skoro przedmiotem wiedzy mogą być jedynie dane dostarczane przez zmysły, to teoria obiektów, które nie byłyby dostępne zmysłowo, jest bezużyteczna. Za takie bezużyteczne teorie Staszic miał teorie będące rezultatami spekulacji metafizycznej.

Człowiek nie rodzi się do metafizyki. [...] Jakże ma poznać, albo na cóż mu się przyda tych rzeczy poznanie, których ani słyszeć, ani widzieć, ani się dotknąć potrafi [Staszic 1785: 27]?

Myśli oparte na błędnych wyobrażeniach lub wyprowadzone z fałszywych myśli – i odpowiednio wyobrażenia oparte na mylnych wrażeniach – będą siłą rzeczy fałszywe. Staszic zalecał wyraźne oddzielanie wiedzy od przypuszczeń. Uważał przy tym, że brak wiedzy w danej dziedzinie jest mniej szkodliwy niż żywienie w tej dziedzinie fałszywych przekonań.

Nasz sąd jest fałszywy, kiedy go zasadzamy na zdaniach fałszywych. Nasze zdania stają się mylne, kiedy wynikają z myśli mylnych [Staszic 1786: 247-248].

Więc [...] jeżeli starać się nie będziemy zaznać dobrych widzów, jeżeli nie uczynimy braku [sic! wyboru] między pisarzami, trafimy na takich, którzy źle widzieli, nabierzemy wyobrażeń fałszywych, zostaniemy szkodliwymi obywatelami, złymi sędziami i fałszywymi mędrcami [Staszic 1786: 247].

[Jest bardzo ważne, aby oddzielać to,] co już za prawdę znamy, [od tego] czego się tylko domyślamy [Staszic 1785: 28].

Tak zbytek fałszywych, jako niedostatek wyobrażeń prawdziwych, w błąd nas prowadzi, z tą tylko różnicą, iż gorsza jest fałszywa umiejętność niżeli najgrubsza niewiedomość. Człowieka mającego fałszywe zasady lękać się trzeba. Człowiek, który nic nie umie, przynajmniej cierpliwie jarzmo nosić będzie. Niewiedomość uczyni obywatela mniej użytecznym; fałszywe zasady są źródłem wszystkich przesądów, są podniętą zapamiętałych fanatyków, są twórcą okropnych naturze ludzkiej despotów [Staszic 1786: 248].

Zarówno do potwierdzania, jak i obalania naszych przypuszczeń służą zdania spostrzeżeniowe: stwierdzające to, czego doświadczamy zmysłowo.

To, co o zbłądzeniu najpewniej ostrzega, co samą tylko w ludzkich wiadomościach oczywistość stanowi – [to] doświadczenie [Staszic 1785: 11].

### 3.3. Ontologia

W zakresie ontologii Staszic przyjmował przede wszystkim, że jest jeden świat, że jest on czasowo określony i że został stworzony – z niczego – przez Najwyższą Istność czyli Boga. Bóg jest zarazem Siłą Sprawczą wobec wszystkiego, co w tym świecie się rozgrywa.

Świat stoi zawsze jeden [Staszic 1791-1814. T. I: 39].

Świat trwa [Staszic 1790: 16].

Jest w nim [*scil.* w świecie] moc jedna, odwieczna i nieustannie działająca. Ta przymusza wszystkie jestestwa do zachowania praw ogólnych. Jestestwa zaś, które do ich zachowania są niezdadne, też moc rozczynia i znowu w pierwiastków niezmierność dopotąd zwraca, dopokąd nie złożą istoty zupełnie ustosunkowanej do pełnienia ustaw jej przeznaczenia [Staszic 1791-1814. T. I: 34].

Jest pierwsza moc wistoczona we wszystko. Ta we wszystkim działa, wszystko wiąże, mieni i rusza wszystko. Ta moc wywodzi skutki niezliczone i jeszcze między tymi stanowi związki bez końca [Staszic 1791-1814. T. I: 37].

Dalej, wszystkie obiekty, wypełniające świat, są ze sobą powiązane i mają pewne własności wspólne. Wszystkie obiekty są mianowicie – zdaniem Staszica – niezniszczalne i zmienne. Pisał o tym tak:

Wszystko na tym świecie jest ze sobą związane [Staszic 1785: 16].

Wszystko się na tym świecie wiąże [Staszic 1786: 247].

Wszystko jest połączone [Staszic 1791-1814. T. I: 37, 38].

Żadne jestestwo nie jest oddzielone od drugich. Wszystko się łączy [Staszic 1790: 16].

Wszystkie skutki mają ze sobą związek. Nic tu nie ma oddzielnego i niezawisłego.

Wszystko nosi jedności piętno [Staszic 1791-1814. T. I: 37, 38].

Wszystko ukazuje jedności znamię. Między stworzeniem a stworzeniem nie ma przedziału. Mniej w jednych, więcej własności w drugich – to jest całą różnicą [Staszic 1790: 16].

Nic zaginać nie może [Staszic 1791-1814. T. I: 39].

Wszystko się rusza. Wszystko się odmienia [Staszic 1790: 16].

Nic wiecznie nie trwa; wszystko w ustannej czynności, wszystko się przeistacza, odmienia i już odmieniało po razy wiele [1791-1814. T. I: 39].

Wszystkie własności są własnościami relatywnymi.

Wszystko na [...] [świecie] jest stosunkowe, bo nic na nim nie ma doskonałego. Dlatego tylko przez stosowanie do siebie ciał nazywamy je „dobrymi” lub „złymi”, „wielkimi” lub „małymi”; tylko przez porównanie myśli dochodzimy rzeczy ukrytych, sądzimy o ziemi powierzchowości i mierzymy niebiosą, poznajemy siebie samych, pragniemy szczęśliwości i piszemy prawa [Staszic 1796: 247].

Wszystkie zmiany, zachodzące w świecie, podpadają pod prawa. Każda zmiana ma jakąś przyczynę. Ciągi przyczynowo-skutkowe zaczynają się przy tym od Pierwszej Przyczyny i kończą na Celu Ostatecznym.

Ten świat, wszystko, co istnieje i odmienia się, poczyną i kończy, powstaje i ginie, to wszystko jest skutkiem [Staszic 1791-1814. T. I: 37].

Każdy skutek ze swoją przyczyną mieć stosunek musi. Przez ten stosunek wszystko w Pierwszej Przyczynie łączy się [Staszic 1791-1814. T. I: 37-38].

[Wszystko, co się dzieje w świecie, ma] utajoną, ale konieczną Przyczynę [Staszic 1791-1814. T. I: 37].

Wszystko do jednego dąży końca [Staszic 1791-1814. T. I: 37, 38].

Prawa zostały nadane światu przez Najwyższego Prawodawcę. Są one – jak wszystko – niezniszczalne, ale zarazem odwieczne i niezmiennie.

Prawem natury jest prawo Boga: Stwórca świata założył drogi, którymi wszystko biegnąć musi do zamierzenia Jego [Staszic 1790: 16].

Najwyższa Istność z niczego ten świat tworząc, położyła drogi, którymi wszystko do jej zamiaru dążyć musi. Bóg wyrzekł prawa, równie jak on sam nieodmienne, które stanowią konieczny związek każdego stworzenia z innymi stworzeniami, a wszystkich ze swoim Stwórcą [Staszic 1791-1814. T. I: 37].

Ta moc [*sicil.* Bóg] nie czyni ślepo [Staszic 1791-1814. T. I: 37].

Są prawa. A prawa [są] niewzruszone [Staszic 1791-1814. T. I: 37].

Tych praw nic zniszczyć nie potrafi. Można je cisnąć, lecz prędzej lub później z gwałtem wraca się ich prostota *vel* dzielność [Staszic 1791-1814. T. I: 37].

Prawa natury można cisnąć do czasu, ale przeistoczyć ani zniszczyć nigdy [Staszic 1791-1814. T. I: 38].

Świat ma pewne stałe, odwieczne prawa [Staszic 1791-1814. T. I: 34].

Wszystko działa podług ustaw niewzruszonych [Staszic 1790: 16].  
Same prawa trwają niewzruszenie [Staszic 1791-1814. T. I: 39].

Prawa, rządzące światem, określają w szczególności:

- (a) związki między częściami odpowiednich całości;
- (b) funkcję części w tych całościach;
- (c) wpływ całości na poszczególne części tej całości.
- (d) zależności między własnościami.

Staszic podał dwa następujące przykłady takich praw:

Każda część jest mniejsza od całości, której jest częścią.

Wszystko, co mniejsze, dąży do tego, co większe.

Te prawa urządzają moc, z jaką powszechność wpływa w część każdą, wymierzają każdej części dzielność, z jaką przykładą się do powszechności dobra, i wyznaczają między częściami związki, które zachowują ich wszystkich trwałość. Odwieczne prawa zakresliły te drogi, którymi muszą dążyć wszystkie razem jestestwa i do wspólnego jednych dla drugich użytku, i do powszechnego wszystkich porządku [Staszic 1791-1814. T. I: 37].

Te jestestwa, które jednakie własności posiadają, podlegają równie prawom natury, są wszystkie sobie równe, mają wspólne potrzeby, jednakie powinności i obowiązki wzajemne [Staszic 1791-1814. T. I: 39].

[Oto] wielka ustawa natury: część jest mniejsza od rzeczy całej [Staszic 1785: 57].

Mniejsza bryła będzie powolną większej – wyrzekłeś [Boże] [Staszic 1791-1814. T. I: 11-12].

### 3.4. Etyka

Bóg chce – twierdzi Staszic – żeby ludzie byli szczęśliwi. Stąd naczelną powinnością jednostki jest przyczynianie się do szczęścia innych ludzi. Tak – minimalistycznie, w duchu zasady życzliwości – interpretował ewangeliczne przykazanie miłości bliźniego. Człowiek jest tym doskonalszy, w im większym stopniu przyczynia się do ogólnej szczęśliwości. Prawdziwe szczęście człowieka polega zaś na trzech rzeczach: że się ma zaspokojone podstawowe potrzeby życiowe, że się jest zdrowym i że żyje się w pokoju. Dlatego właśnie największym złem są zbrodnie i wojny.

Bóg chce, abyśmy wszyscy szczęśliwymi byli. To ludzie porobili, że nieszczęśliwym jest człowiek [Staszic 1791-1814. T. I: 5].

Głównym przeznaczeniem człowieka na tej ziemi jest, aby dobrze czynił ludziom, aby swoimi czynami całego życia starał się ulepszać los swych bliźnich, los drugich ludzi [Staszic 1824: 113].

Tylko miłość bliźnich, ziszczana przez dobre czyny, jest szczęściem dla ludzi. [...] Tylko ten postępuje najlepiej do celu swojego Stwórcy, kto przez ciąg swojego życia poprawi los, powiększy szczęśliwość drugich ludzi [1826: 5].

Człowiek ma jeden nieodmienny przymiot: bojaźń cierpienia, czyli chęć życia – albo, jak [to] pospolicie nazywamy, być szczęśliwym koniecznie chceć musi. [...] A cóż tą prawdziwą człowieka szczęśliwością nazwiemy? Złożmy przesady, zamyślimy się nad sobą – wszyscy jedno powiemy: mieć życia pierwsze potrzeby, zdrowie i pokój. Tylko te trzy rzeczy stanowią rzeczywistą człowieka szczęśliwość. Wszystkie inne szczęścia są mniemane i wymysł[o]ne [Staszic 1785: 15].

Nigdy zabijać prócz własnej obrony partykularnemu człowiekowi nie godzi się [Staszic 1789-1805: 133].

Ludzie powinni dążyć do coraz większej doskonałości. Właśnie dlatego są wolni. Ale ta wolność nie jest całkowita. Przypomnijmy: wszystko podlega pewnym prawom – człowiek nie jest tu wyjątkiem – i te ogólne prawa ograniczają jego wolność. Człowiek – cokolwiek robi – nie może tych praw gwałcić. Dlatego m.in. powinien je znać.

Ty siebie doskonaląc, masz pomnażać szczęśliwość rodzaju ludzkiego, a on ze swoją powszechną szczęśliwością ma doskonalić i prowadzić do jej zamiaru tę ziemię. Na ten koniec Bóg stworzył cię człowiekiem wolnym. Ale ta wolność ma granice. Ty sam jesteś istotą skończoną. Nie zapominaj, żeś [jest] stworzenie, iż żyjesz w świecie pewnymi ustawy rządonym. Więc jesteś koniecznie zawisty. Jako stworzenie masz związki z twoim Stwórcą; jako człowiek jesteś nieoddzielną częścią tego świata. Więc podlegasz ustawom, pod którymi ten świat [został] stworzony. Doskonalisz się, im dokładniej te ustawy, te prawa wypełniasz. Powiększasz swoją wolność, im więcej do ich wypełnienia poznajesz sposobu [Staszic 1791-1814. T. I: 53, 55].

Szczególną wagę przywiązywał Staszic do dobra społecznego. Uważał przy tym, że nie ma konfliktu między dobrem społecznym a dobrem jednostkowym.

Do najważniejszych wartości społecznych Staszic zaliczał sprawiedliwość. Dlatego piętnował wszystko, co stoi w konflikcie z ideałem sprawiedliwości: m.in. dewocję i kazuistykę.

Jak łatwo godzi się niesprawiedliwość i kara bez sądu ze świątobliwością w tych głowach, w których jeszcze duchy przypasują szable [Staszic 1789-1805: 175].

Nie znalazłem w Rzymie sprawiedliwości. Wszyscy sędziowie są tu nadto biegli w prawach, a przeto nie mogą być sprawiedliwymi, bo ich duch na wszystko znajdzie sposoby, cokolwiek się z ich interesem zgadza [Staszic 1789-1805: 199].

### 3.5. Estetyka

O sprawach należących do estetyki Staszic pisał mało.

Uważał, po pierwsze, że wartości estetyczne nie przysługują przedmiotom, tylko są im przypisywane przez ludzi. Po drugie – żywił przekonanie,

że dzieła sztuki powinny być oceniane przede wszystkim po kątem tego, w jakim stopniu przyczyniają się do urzeczywistnienia wartości moralnych.

Uroda, piękność nie jest rzeczywistością, tylko wyobrażeniem [Staszic 1791-1814. T. II: 220].

Teatr będzie ludziom użyteczny, kiedy wyszydzi zdradę, podstęp, kłamstwa i całą politykę dzisiejszych despotów, kiedy odkryje ich hipokryzję, kiedy znienawidzi wojarzy [*scil.* wojny], kiedy uwieńczy cnotliwych i ludzkich obywateli [Staszic 1789: 81].

#### **4. Zestawienie**

Najkrócej można by przedstawić «filozofię» Staszica jako: metodologiczny racjonalizm, epistemologiczny empiryzm, ontologiczny kauzalizm, etykę opartą na zasadach życzliwości i sprawiedliwości oraz estetyczny instrumentalizm.

Od historyka filozofii wolno oczekiwać czegoś więcej niż tylko przedstawienia poglądów danego filozofa.

Nie przedstawiłem wszystkich poglądów filozoficznych Staszica – ale te, które przedstawiłem, uważam za trafne.

### 3. Jan Śniadecki



Pierwszą własnością oświecenia jest:  
mieć dobre pojęcie tego, o czym się mówi i pisze,  
i sądzić o rzeczach nie z uprzedzenia, ale z przekonania.

„O filozofii” [Śniadecki 1819: 167].

#### 1. Życie

Jan Śniadecki (29.08.1756, Żnin w Wielkopolsce – 21.11.1830, Jaszuny k. Wilna) urodził się z ojca Jędrzeja i matki Franciszki z Giszczyńskich. Ukończył Gimnazjum Lubrańskiego w Poznaniu (1764-1772). W nauce dialektyki korzystał z podręcznika Kazimierza Stęplowskiego *Logica incipientium* [1753]. Następnie studiował w Akademii Krakowskiej (1772-1775), gdzie się doktoryzował z filozofii. Jego głównym mentorem w Akademii był Józef Muszyński, prawnik, znawca literatury łacińskiej i polskiej. Odbił studia uzupełniające w Lipsku, Getyndze (1778-1779), Lejdzie, Utrechcie i w Paryżu (1780-1781).

Kierował Katedrami Matematyki Wyższej i Astronomii w Uniwersytecie Krakowskim (1781-1802, z przerwami na podróż do Anglii w 1787) oraz Obserwatorium Astronomicznym w Uniwersytecie Wileńskim (1806-1825), którego był też rektorem (1807-1815); przedtem odbył trzecią podróż po Europie (Holandia, Francja i Włochy).

Brał – wraz z Hugonem Kołłątajem – czynny udział w reformowaniu szkolnictwa w Polsce. Dzięki Kołłątajowi poznał głównych przedstawicieli



polskiej elity kulturalnej i politycznej (m.in. Ignacego Krasickiego). Był członkiem Warszawskiego i Krakowskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk oraz członkiem-korespondentem Petersburskiego Towarzystwa Naukowego.

Odznaczony został carskimi orderami św. Anny i św. Włodzimierza.

Ostatnie lata życia spędził w Jaszunach k. Wilna. Tam też znajduje się jego grób.



Nagrobek Jana Śniadeckiego  
na cmentarzu rodzinnym w Jaszunach

informacji fałszywych i uwłaczających Polsce. Śniadecki uważał za swój obowiązek wystąpić przeciw tej niesprawiedliwości autora: wydał więc po francusku i przesłał do Instytutu Narodowego Francuskiego *Uwagi na temat ustępów wątpliwych dotyczących historii Polski i jej spraw w dziele p. Villersa, nagrodzonym przez Instytut Francuski dnia 23 marca 1804 roku* [Śniadecki 1828: 6].

O jego postawie życiowej najlepiej świadczy to, co napisał – w liście do Franciszka Ksawerego Dmochowskiego, z Paryża (18 marca 1804) – w związku z pogłoskami o rzekomych planach małżeńskich z Antoniną Chołoniewską:

Nigdy się za majątkiem nie ubiegał  
ani ubiegać nie będę, bo mi niepotrzebny.  
Mojej independencji nie dałbym za całe  
królestwo Peru [Śniadecki 1804: 375].

O jego postawie obywatelskiej świadczy następujący fragment z „Autobiografii” (napisanej w trzeciej osobie):

Podczas pobytu jego w Paryżu Instytut Narodowy Francuski nagrodził pracę p. Villersa *O sphywie reformacji Lutra*, zawierającą pewną ilość infor-

## 2. Pisma

Główne dzieła filozoficzne Śniadeckiego – to: „O filozofii” [1819], „Przydatek do pisma o filozofii” [1820], a przede wszystkim *Filozofia umysłu ludzkiego* [1821].

## 3. Stan umysłów w Polsce i drogi jego naprawy

Twórczość filozoficzna Śniadeckiego przypadła przede wszystkim na okres po upadku I Rzeczypospolitej. W obliczu tego faktu Śniadecki zalecał

postawę, którą później nazwano „pozytywistyczną”: skupienia się pozbawionych niepodległego państwa Polaków na samodoskonaleniu.

Straciwszy ojczyznę, największe dobro dusz szlacheckich i zajętych interesem powszechnym, jesteśmy pod twardym wyrokiem potępiającym nas na stłumienie i uduszenie w sobie tych poruszeń, które ożywiały i podniosły wszystkie nasze władze umysłu, sposobności i talenta. Trzeba dziś Polakowi przeżyć samego siebie, stworzyć sobie inną duszę i zamknąć czucia swoje w ciasnych granicach osobistego bytu. Jest to, prawda, okrutne przeznaczenie, ale jest prawem niczym pokonać się nie mogącej konieczności, której ulec potrzeba. Użyjmy pożytków oświecenia na zrobienie sobie znośnym tak srogo nas dojmującego losu [Śniadecki 1803a: 349].

Chodziło przede wszystkim o poszerzanie horyzontów intelektualnych. Śniadecki bardzo surowo oceniał stan umysłów w Polsce pod tym względem, chociaż próbował ów stan usprawiedliwić, zaznaczając, że:

W każdym kraju więcej jest głupich jak prawdziwie rozsądnych [Śniadecki 1803b: 359].

Drogę naprawy tego stanu rzeczy widział w połączeniu postawy otwartości z postawą ostrożności wobec obcego dorobku naukowego.

Pielegnować swój język, nie być małą obcych frazerek i zwyczajów, ubiegać się o prawdziwą naukę, korzystać z obcych myśli, postrzeżeń i wynalazków, ale nic nie przyjmować bez ścisłej rozważy i bez surowego roztrząśnienia – są to prawidła prostego rozsądku, ale razem bezpieczne drogi i szacowne owoce gruntownego oświecenia [Śniadecki 1822: 244-245].

METAFIZYKA W PEWNYM ZNACZENIU JEST NAUKĄ WAŻNĄ DLA MAŁEJ LICZBY GŁÓW JUŻ GRUNTOWNIE UCZONYCH I OBDARZONYCH SIŁĄ ROZLEGŁEGO RZECZY OGARNIENIA, ALE NAJNIEBEZPIECZNIEJSZĄ DLA KRAJU ZACZYNAJĄCEGO SIĘ PORZĄDNIIE UCZYĆ [Śniadecki 1814b: 146].

#### 4. Poprzednicy

Śniadecki uważał się za kontynuatora Kołłątaja. Cenił w nim niezachwiane dążenie do prawdy, piękną polszczyznę, wyteżoną pracę dla dobra innych ludzi i pełne oddanie dla „sprawy narodowej”.

Ktokolwiek uważał postęp i rewolucję umysłów w sejmie dzisiejszym, nie może JWM Panu Dobrodziejowi [scil. Kołłątajowi] nie oddać hołdu czci i uszanowania, która się należy pierwszemu apostołowi prawdy i ludzkości [Śniadecki 1791: 14].

Prace jego [scil. Kołłątaja] jako dobrego w języku narodowym pisarza tym są droższe dla krajowego oświecenia, że zaszczyt tyla pięknymi płodami poetów, niewiele liczymy dobrych prozą pisarzy [Śniadecki 1814d: 70].

[Kołłątaj] poświęciwszy wszystko [sprawie narodowej], podzielił zupełnie swój los z Ojczyzną, straciwszy wszystko prócz honoru i sławy [Śniadecki 1814d: 74].

Zawsze mi [...] miło wszędzie będzie wzdychać za JW Pana Dobrodzieja [*scil.* Kołłątaja] dobrem i pomyślnością, i lubo zepsucie aż nadto upowszechniło w ludziach tę srogą maksymę, że NIESZCZĘŚLIWI NIE MAJĄ PRZYJACIÓŁ, w oczach atoli ludzi moralnych nic nie może wzbudzić większego respektu i uszanowania, jak nieszczęście cierpiącego za innych człowieka [Śniadecki 1803a: 349].

Śniadecki cenił również Krasickiego – za skuteczną walkę z przesądami: nie tyle za pomocą racjonalnych argumentów, ile szyderstwa.

Krasicki [...] pokazał, że ludzie w swoich zastarzałych uprzedzeniach i nałogach nie tak się lękają dowodów i przekonania, jak szyderstwa i wstydu, gdzie dowcip więcej może niż rozum [Śniadecki 1818a: 82].

Zwalczał natomiast tradycję spekulatywną, do której nawiązywano w jego czasach w Polsce. Na przykład:

Dysertacja o chrystianizmie<sup>13</sup> prawdziwie mnie zgorszyła, bo oprócz wyrazów ciemnych, buńczucznych, psujących język, znalazłem tak pospolite rzeczy, jakie nam w kazaniach predykują reformaci [Śniadecki 1803b: 359].

## 5. Poglądy

### 5.1. Filozofia

Według Śniadeckiego są dwie odmiany metafizyki – i szerzej filozofii: spekulatywna i analityczna („naukowa”).

#### 5.1.1. Filozofia spekulatywna

Filozofię spekulatywną tworzą hipotezy przyjmowane bez oglądania się na jakąkolwiek bazę empiryczną. Są to w istocie – jak mówi Śniadecki – „romanse metafizyczne”.

[W metafizyce tak nazywanej filozoficznej] świat marzeń, dziwactw i urojeń wzięto za świat prawdy i rozumu [Śniadecki 1814b: 152].

To [...], co uważa [np.] Kant, nie jest powszechnym fenomenem myślenia, ale jest domysłem, HIPOTEZĄ i mniemaniem; nie tłumaczy tego, co się dzieje w umyśle, ale co sobie wystawia autor. Zgoła jest to ROMANS METAFIZYCZNY [Śniadecki 1819: 169].

Z bólem mego serca znalazłem, iż filozofia Kanta, to jest metafizyka Arystotelesa z XV wieku w XIX obudzona, zaraziła i zaczyna psuć głowy polskie w Warszawie [tym], którzy rozumieją, że gadając językiem złym, ciemnym, rzeczy bez sensu, związku, jak oni nazywają transcendentalne, uchodzić będą za mądrych. Ja mam

<sup>13</sup> Zob. [Szaniawski 1803c].

Fichte[go] i Kanta za głowy zagorzałe, ciemne i apokaliptyczne; są to szarlatani nowego rodzaju, którzy chcą zrobić epokę w tym, aby jasność, czyste i proste rzeczy objęcie, między uczonymi wypędzić [Śniadecki 1803b: 359].

Metafizycy [spekulatywni] nie zgruntowawszy żadnej nauki z powierzchownych albo nadto powszechnych i słabych wyobrażeń o wszystkich sądzą i bredzą [Śniadecki 1813: 49].

To jest ledwo nie powszechnym grzechem terażniejszych METAFIZYKÓW [SPEKULATYWNYCH] [...], że o wszystkich poznawaniach ludzkich i umiejętnościach lubią rozprawiać i bredzić, żadnej częstokroć z gruntu nie znając [Śniadecki 1820: 205].

Taki spekulatywny charakter ma m.in. poszukiwanie ostatecznych przyczyn wszystkiego.

We wszystkich prawie dociekaniach idąc od pytania do pytania, przychodzimy w końcu do takiego, które dla nas jest do rozwiązania niepodobne. W rzeczach np. fizycznych ostatnie [jest] pytanie, co jest MATERIA [...]. W rzeczach znowu umysłowych np., co to jest DUSZA [...]. Są to pytania, na które nigdy nie możemy odpowiedzieć. Dlatego mamy to za niewątpliwą prawdę, że PIERWSZE I NAJODLEGLEJSZE PRZYCZYNY RZECZY SĄ DLA NAS DO DOCIECZENIA NIEPODOBNE [Śniadecki 1821: 263].

Pierwszym prawideł zdrowej filozofii jest: nie szukać tego, co jest pojęciu naszemu od przyrodzenia zakazane i co musi być dla niego wieczną tajemnicą. W takim przypadku znajdują się pierwsze przyczyny rzeczy, pierwszy i najodleglejszy fundament naszych wiadomości [Śniadecki 1819: 167].

Subtelni METAFIZYCY wysuszali sobie mózgi nad ostatnimi przyczynami rzeczy, nie wiedząc sami, co mówią, podając za cel pracom i siłom ludzkim to, co było płodem fałszywego ich myślenia i grubego o naturze i władzach człowieka błędu [Śniadecki 1781: 15-16].

Metafizyka spekulatywna z powodu oderwania się od bazy empirycznej jest – zdaniem Śniadeckiego – bezwartościowa, a prowadzenie dyskusji z jej przedstawicielami jest bezcelowe, gdyż posługują się oni wieloznacznym językiem, a ich rozumowania są niepoprawne logicznie.

Umysł raz wyprowadzony na świat czczych abstrakcji bierze z uporem marzenie za myśl, a wykrętactwo za rozumowanie, i nie daje się łatwo zwrócić na drogę prostą i bitą myślenia [Śniadecki 1820: 197].

Z METAFIZYKAMI [SPEKULATYWNYMI] NIGDY SIĘ SPIERAĆ NIE GODZI. Są to głowy osobliwego gatunku, opatrzone w torbę słów obosiecznych, to jest ciemnych i na różne strony brać się mogących; cała u nich mądrość zależy na znajomości wszystkich kryjówek, w których są utajnione różne znaczenia tego samego słowa. Zgoła są to argusy z sowimi oczyma, co nie widzą, tylko w ciemności. Na wszystkie zadawane sobie trudności mają jedną pospolitą odpowiedź: ŻE ICH PISZĄCY NIE ROZUMIEJĄ. Ta wymówka jest niesprawiedliwa; bo ich nauka z natury swojej ma ten przywilej, którego nie ma żadna inna, to jest, że ją można razem rozumieć i nie rozumieć [Śniadecki 1820: 187-188].

Metafizyczne rozumowanie jest z natury swojej ciemne i niebezpieczne [Śniadecki 1818c: 119].

### 5.1.2. Filozofia analityczna

Tezy filozofii analitycznej – w przeciwieństwie do metafizyki spekulatywnej – są ściśle związane z bazą empiryczną, której dostarcza nauka: są mianowicie jej generalizacjami.

W tej nauce [*scil.* w metafizyce analitycznej] uważano rzeczy odrywając od nich myślą to tylko, co jest ich przymiotem z wieloma innymi rzeczami wspólnym; dlatego potem każde myślenie ogólne, zastanawiające się nad powszechnymi prawdami jakiegokolwiek bądź przedmiotu i będące dziełem czystej i rozleglejszej refleksji, nazywano „metafizyką”. Jest to szersze ogarnienie rzeczy i wyciągnięcie z ich wspólnych własności prawd ogólnych i powszechnych, a zatem podniesienie myśli ludzkich od fenomenów do postrzeżeń pojedynczych, od wrażeń czucia do jednego wiążącego je łańcucha, do przyczyn albo do praw, których są wypadkami. W tym znaczeniu każda porządna [nauka] ma swoją metafizykę [Śniadecki 1814b: 147].

Metafizyka nauki [...] nic innego nie jest, tylko przyłożeniem i przystosowaniem rozumu do fenomenów, zdarzeń i do skutków pojedynczych [Śniadecki 1814b: 148].

Metafizyka matematyczna [...] [jest to np.] szerokie i ogólne całej nauki ogarnienie. [...] Mieszać do tych ściśłych widoków albo nasze własne przywidzenia, albo mniemanej filozoficznej metafizyki tułackie wyroki (*des principes vagues*), jest to fałszować naukę i tę pyszną stolicę prawdy i oczywistości zamieniać na jamę ciemnoty i marzenia [Śniadecki 1818c: 127-128].

Systemy filozofii analitycznej powinny spełniać dwa kryteria: powinny być rzetelne i trafne. System jest rzetelny, gdy tezy empiryczne, będące jej punktem wyjścia, są prawdziwe. System jest trafny, gdy jego generalizacje nie są ani za wąskie („ścieśnione”), ani za obszerne („przesadzone”). Za wąska jest generalizacja „Każdy kwadrat jest prostokątny”, gdyż prostokątne są także wszystkie prostokąty; za szeroka jest generalizacja „Każdy czworokąt jest prostokątny”, gdyż niektóre czworokąty nie są prostokątne.

Powinna [...] dobra metafizyka nauk mieć dwa znamiona prawdy: RZETELNOŚĆ i TRAFNOŚĆ. Rzetelność zależy na tym, żeby nie uważać, tylko to, co jest w rzeczach; przywidzenia, uprzedzenia, twory imaginacji i namiętności nie powinny tu wchodzić, bo te są wzięte z nas, nie z rzeczy. Trafność być powinna w działaniach umysłowych, żeby wyniesiony nad szczególne skutki rozum nie więcej przyznawał rzeczom w swych wnioskach i myślach ogólnych, jak to, co koniecznie z tych skutków wypada; tu zachodzą i prawdziwe trudności, i największe niebezpieczeństwa. Ledwo nie wszystkie błędy metafizyczne w naukach wynikły z przesadzenia czyli egzageracji, choć trafiać się zwykły i błędy ścieśnienia, albo, że tak powiem, niedoboru, kiedy znaczenie prawdy ogólnej nie jest dociągnięte do swych właściwych granic [Śniadecki 1814b: 149-150].

## 5.2. Logika

### 5.2.1. Przedmiot

Śniadecki rozumiał „logikę” bardzo szeroko – zgodnie ze zwyczajem rozpowszechnionym w jego czasach i jeszcze długo później. Za przedmioty logiki Śniadecki uważał mianowicie: myślenie (stany i czynności duchowe) – ze szczególnym uwzględnieniem czynności poznawczych – język, prawdę i naukę. Oto jaki jej wyznaczał program:

LOGIKA. I. Jak się wykląda w duszy władza czucia i władza poznawania? II. Które czynności duszy pochodzą od władzy czucia? i jak się opisują? III. Które czynności duszy pochodzą od władzy poznawania? i co jest atencja? abstrakcja? refleksja? przeświadczenie? pojmowanie? dowcip? rozum? IV. Te działania, z władzy poznawania wynikające, jak się jednym słowem nazywają? jak się stąd opisuje logika? i w wielu się sposobach myślenie nasze odbywa? V. Co jest wyobrażenie (*idea*)? wielorako się powszechnie dzieli wyobrażenia? VI. Pierwszy podział które w sobie zamyka wyobrażeń gatunki? jak się opisują? i od której czynności duszy pochodzą? VII. Drugi podział wyobrażeń które ma gatunki? jak się opisują? i przez które ich duszy działania nabywamy? VIII. Które wyobrażenia dopomagają nam najbardziej do poznania rzeczy, i jak ich nabywać? które zaś przeszkadzają, i skąd te przeszkody pochodzą? IX. Co są słowa? jakie ich pożytki? i czego wystrzegać się należy w używaniu słów? X. Wieloraki jest mówienia sposób? i jakie w każdym reguły zachować należy? XI. Które są w nas przyczyny błędów? Pasje kiedy pomocne? kiedy szkodliwe? i jaki jest sposób do umiarkowania ich? XII. Wolność imaginacji jakich błędów jest początkiem? co fanatyzm? entuzjazm? i jaka nam reguła służy przeciwko tej błędzenia okazji? XIII. Co są przesady? jak są przyczyną błędu? co pedantyzm? i jakie reguły na wykorzezenie przesądów? XIV. Co jest rozsądek? wieloraki? i które są prawa na czynienie dobrych rozsądków? XV. Co jest prawda, i które jej znaki? XVI. Które są stany duszy względem prawdy? XVII. Co jest wewnętrzne przeświadczenie (*intimus sensus*), i których prawd w nas jest świadkiem? XVIII. Co trzymać należy o świadectwie zmysłów zewnętrznych? XIX. Co jest zdanie powszechne, z natury pochodzące (*sensus naturae communis*)? które są przyczyny jego zepsucia? XX. Które są charaktery powszechnego natury zdania? i czyli to jest pewnym znakiem prawd moralnych? XXI. Co jest znakiem prawd historycznych, i które są charaktery prawdziwego świadectwa? XXII. Co jest krytyka, i wiele ma części? XXIII. Które są reguły na rozeznanie świadectw prawdziwych od zmyślonych? XXIV. Które są reguły do rozeznania właściwych autorów od podrzuconych? XXV. Które są reguły do czytania ksiąg i czynienia zdrowej o nich krytyki? XXVI. Co to jest hermeneutyka? i co zachować należy w ksiąg tłumaczeniu? XXVII. Co jest sposób syntetyczny i analityczny? i gdzie który być powinien używany? XXVIII. Co jest gust dobry myśli? które są jego charaktery? i które środki do nabycia go? XXIX. Na wiele klas dzieli się wszystkie nauki? XXX. Pierwsza klasa, doskonała pamięć, które ma gatunki nauk? co w nich zachować, i czego się wystrzegać należy? XXXI. Druga klasa, doskonała refleksję, wiele zamyka nauk? i jak o ich toku sądzić? XXXII. Trzecia klasa, doskonała imaginację, które w sobie ma nauki? i które cele zakładać sobie winniśmy w uczeniu się jakiegokolwiek nauki? [Śniadecki 1777: 43-45].

### 5.2.2. Myślenie

Logika dostarcza z jednej strony opisu czynności myślowych, z drugiej – przepisów określających, kiedy te czynności są dokonane poprawnie.

Logika [...] [wskazuje] prawidła [...] dobrego myślenia w tym wszystkim, cokolwiek pod światło rozumu podpada [Śniadecki 1778: 126].

Narzędziem myślenia jest język. Dlatego podobnie jak język nauki (por. niżej), tak też i rozumowania naukowe powinny się odznaczać jasnością i prostotą.

Myślimy za pomocą języka i słów [...]. Dlatego [...] dajemy się częstokroć słowom uwodzić i w błąd wprowadzać, a to albo nie trzymając się ścisłego ich znaczenia, albo udając za zrozumiane to, czego rzetelnie nie rozumiemy [Śniadecki 1821: 322].

Kto ciemno i zawile mówi – ten też ciemno i zawile myśli.

Jestem REALISTĄ, to jest [...] w słowach nie szukam brzmienia i wiatru, ale rzeczy; [...] u mnie rozumieć nie jest to przestać na słowie, nie jest to zaspokoić się pierwszym rzutem uwagi, ale rzecz ze wszystkich stron i względów obejrzeć, nabyć jej jasnego i czystego pojęcia, nazwać ją właściwie, a potem zrozumiale wydać to w tłumaczeniu, co myślę. I dlatego mam to za maksymę pewną: ŻE KTO SIĘ CIEMNO TŁUMACZY, TEN SIĘ SAM NIE ROZUMIE I NIE MA PRAWA WYMAGAĆ OD DRUGICH, ABY GO ROZUMIELI [Śniadecki 1820: 188].

### 5.2.3. Rozumowanie

Przedmiotem szczególnego zainteresowania logiki są rozumowania – przede wszystkim rozumowania naukowe.

W zależności od tego, czy poszukuje się racji danego zdania, czy jego konsekwencji, rozumowanie jest dowodzeniem lub wnioskowaniem.

Dowieść zdania  $Z_1$  to tyle, co wskazać zdanie  $Z_2$  takie, że  $Z_1$  wynika z („zawiera się w”)  $Z_2$ . Wywnioskować coś ze zdania  $Z_3$  to tyle, co wskazać zdanie  $Z_4$  takie, że  $Z_4$  wynika ze zdania  $Z_3$ .

Jeżeli się spytam „Dlaczego?”, odpowiedź na to nazywa się „dowodem”; jeżeli zaś będzie pytanie „Co za tym idzie?”, odpowiedź na to nazywa się „wnioskiem”. Rozbierzmy, co to jest dowód, a co wniosek. NAUKA JEST ZALETĄ CZŁOWIEKA, BO GO DOSKONALI [...]. [Tutaj] znalazłem drugie zdanie „Nauka człowieka doskonali”, w którym zawiera się pierwsze „Nauka jest zaletą człowieka”. [...] NAUKA NIE JEST DAREM PRZYRODZENIA, WIĘC JEJ NABYWAĆ TRZEBA DŁUGĄ PRACĄ. [...] [Tutaj] znalazłem zdanie „Nauki nabywać trzeba długą pracą”, które jest zamknięte w pierwszym: „Nauka nie jest darem przyrodzenia” [...]. W obydwóch przykładach związałem

dwa zdania, z których jedno zamyka się w drugim; działanie takie umysłu nazywa się rozumowaniem (*ratiocinatio*), wnioskowaniem (*illatio, conclusio*), dowodzeniem (*probatio*). Więc wiązać stosunek ze stosunkiem nazywa się „sądzić”, wiązać zaś zdanie ze zdaniem nazywa się „dowodzić” albo „wnioskować”. Jak dowodzenie, tak wnioskowanie jest jednym [i] tym samym działaniem, bo to jest szukanie zdania, które się wiąże ze zdaniem podanym, a zatem jedno zamyka się w drugim. Jeżeli zdanie szukane jest rozleglejsze, zdanie podane jest jego wnioskiem; jeżeli zdanie szukane jest ciaśniejsze albo szczególniejsze, to jako wniosek wypływa ze zdania podanego [Śniadecki 1821: 332-333].

Jeśli wywnioskowuję dane zdanie ze zdania ogólniejszego – albo wywnioskowuję zdanie stwierdzające zachodzenie pewnego stanu rzeczy ze zdania stwierdzającego zachodzenie przyczyny tego stanu rzeczy – to moje wnioskowanie jest aprioryczne. Jeśli natomiast wywnioskowuję dane zdanie ze zdania szczegółowszego – albo, inaczej mówiąc, wywnioskowuję zdanie o skutku ze zdania o przyczynie – to moje wnioskowanie jest aposterioryczne.

Jeżeli z przyczyny wyprowadzam skutki albo ze zdania ogólnego wywodzę zdania szczególne, postępuję a priori, co także nazywano „sposobem SYNTETYCZNYM”. Jeżeli zaś ze skutków wyprowadzam przyczynę albo ze zdań szczególnych wywodzę zdanie ogólne, rozumiuję a posteriori, co miano za sposób ANALITYCZNY [Śniadecki 1821: 333].

Pospolitym, zwłaszcza w filozofii, błędem dowodzenia jest błędne koło, z którym mamy do czynienia wówczas, gdy dowodzone zdanie  $Z_1$  wynika z uznanego zdania  $Z_2$  tylko w koniunkcji z zakładaną implicite przesłanką zawierającą lub tożsamą ze zdaniem  $Z_1$  – lub tylko dlatego, że zdanie  $Z_1$  jest presupozycją zdania  $Z_1$ .

Wada [szkoły filozoficznej francuskiej i niemieckiej] jest ta, że nie rozróżniają fenomenu od zdania; tego, co jest, ale co się nie dowodzi, od tego, co się ściśle dowodzić powinno. Siłą się na przykład na rozległe dowodzenie BYTU ciał, który jest fenomenem CZUCIA, i WOLNOŚCI woli, która jest fenomenem SUMIENIA. [...] Dlatego wszystkie te dowody, głębiej rozważone, albo są żadne, albo zawierają błąd logiczny nazwany „*petitio principii*”, to jest, że w dowodzeniu twierdzimy skrycie to, co sobie zakładamy dowieść. Jest to przeciwko konstytucji ludzkiej, żeby dowieść bytu ciał bez uciekania się do zmysłów; dowodzić znowu tegoż bytu przez fenomena zmysłowe, jakim jest np. opór ciał skazany dotykaniem, jest to rzetelności wrażeń zmysłowych dowodzić przez wrażenie zmysłowe i wpadać w tę oczywistą sprzeczność, że nas zmysły łudzą i nie łudzą [Śniadecki 1821: 414-415].

W dyscyplinach empirycznych szczególną rolę odgrywają: wyjaśnianie, które (jak się wydaje) Śniadecki uważał za rodzaj «słabszego» dowodzenia, oraz dwa rodzaje wnioskowania: indukcyjne i *per analogiam*.



Trzy są [...] drogi postępowania umysłu ludzkiego w naukach obserwacji i doświadczenia: wywodzenie (*inductio*), analogia i hipotezy – czyli przypuszczenia i domysły. Wielkiego [...] trzeba umiarkowania i ostrożności w prawym i pożytecznym ich użyciu, bo [...] nadto posunione i przesadzone największych ludzi wprowadziły w dziwactwa i błędy [Śniadecki 1821: 359].

INDUKCJA i ANALOGIA [...] [to] dwie bite drogi logiczne w rozumowaniu, gdzie choć tajnie przypuszczamy, że to, co następuje, zawiera się w tym, co poprzedziło, albo że dwie rzeczy są sobie ze wszystkim podobne, co [zresztą] nie zawsze może być prawda [Śniadecki 1817: 115].

Droga porównywania jest jedyną drogą poznawania rzeczy; [...] poznawanie rzeczy bierze swoją doskonałość od rozciągnięcia tak daleko naszych myśli, jak daleko skutki i związki jestestw zachodzą [Śniadecki 1781: 15].

Dwa tylko są gatunki prawd w całej sferze poznawań ludzkich: prawdy uczynkowe (*verités des faits*), które się opierają na obserwacji i doświadczeniu, i prawdy KOMBINACJI (*verités des combinaisons*) siłą refleksji wydobyte, których fundamentem jest dobrze zrozumiana TOSAMOŚĆ (*identitas*). Nazywam zaś „kombinacją” lub „stosowaniem” to działanie, przez które jedną rzecz przykładam i przymierzam do drugiej; kiedy rzeczy lub myśli zbliżone oddalam, oddalone zbliżam, rozdzielone łączę i dodaję, złączone odciągam i rozdzielam, zgoła gdy jedną rzecz porównywaną z drugą [Śniadecki 1820: 190].

Żeby domysł, czyli hipoteza, była niby-prawdziwa (*probabilis*) i nauce pomocna [...], POWINNA BYĆ FENOMENEM OGÓLNYM ALBO JUŻ DOWIEDZIONYM, ALBO DOWIEŚĆ SIĘ MOGĄCYM PRZEZ PRZYSZŁE POSTRZEŻENIA [Śniadecki 1821: 257].

Rozumowania naukowe wymagają często rozważenia relacji między bardzo odległymi zjawiskami. Tymczasem – jak pokazują badania – człowiek jest w stanie porównywać ze sobą co najwyżej trzy wyobrażenia. Sposobem przewyżczenia tego ograniczenia jest – według Śniadeckiego – porównywanie ze sobą nie samych wyobrażeń, lecz ich symbolicznych reprezentacji, i badanie kombinacji, w które te reprezentacje mogą wchodzić.

[Rozum] będąc ograniczonym w swej dzielności i sile, nie mogąc jak trzy najwięcej w jednym momencie obrazów zważać, gdy mu przyjdzie jedną prawdę z drugą bardzo odległą łączyć i przechodzić liczny szereg środkujących związków, ustać musi koniecznie w swej baczności i siłach. Każdy rozum ma te granice, ale nie każdy w jednym miejscu. Wypada więc stąd, iż gdyby miał sposób stawienia wielu bardzo myśli i obrazów w krótkim wyrazie, mógłby najodleglejsze związki między sobą stosować bez wycieńczenia swej baczności, a tym sposobem przechodzić łatwo z jednych prawd do drugich. Tę usługę czyni nam rachunek, czyli sposób wyrażenia SYMBOLICZNIE wielu myśli i KOMBINACJI [Śniadecki 1781: 18].

Śniadecki doceniał walory symbolizacji, ale nie był symbolomanem, w każdym razie w tym sensie, żeby schematyzację – np. sylogistyczną – uważać za gwarancję adekwatności.

Gruntowne rozumowanie nie potrzebuje sylogizmu; [...] toż rozumowanie lepiej [się] wydaje, gdy jest powiedziane goło, bez żadnej sztucznej formy; [...] właśnie wszystkie te formy były i są najczęściej kryjówką sofizmów; [...] na koniec zbytnia troskliwość o formę wnioskowania pociągnęła za sobą zaniedbanie się w szukaniu mocy i gruntu dowodu [Śniadecki 1821: 431].

Przy okazji – Śniadecki wskazał na nieporozumienia związane z różnieniem metody analitycznej i syntetycznej w matematyce i w innych naukach (w tym w filozofii).

Dowodząc [...] jakiej prawdy albo rozwiązując jakie pytania przez rysunek figur postępujemy w matematyce sposobem SYNTETYCZNYM. Choćbyśmy nawet znaków algebraicznych użyli, ale gdy te znaki nic więcej nie robią, tylko skracają mowę pospolitą, sposób nie przestaje być syntetyczny. Jeżeli zaś do dowiedzenia jakiej prawdy lub do rozwiązania jakiego pytania używamy liter i znaków ogólnych i z rozumowania nad tymi literami, z ich algorytmu wyciągamy wnioski, postępujemy w matematyce sposobem ANALITYCZNYM, i choćbyśmy nawet do tego użyli rysunku i figur, ale gdy te figury na nic więcej nie służą, tylko żeby albo objaśnić rachunek, albo żeby łatwiej przyjść do wyrażenia naszego zadania przez litery, a potem całe rozumowanie obrócić na język, sposób postępowania nie przestaje być analitycznym. Zgoła są to dwie drogi objawiającego się swym działaniem rozumu. Ten, gdy stosunki i związki myśli rozważa w rysunku lub w definicji, postępuje SYNTETYCZNIE; gdy je czyta w języku ogólnym, w jego symbolicznych wyrażeniach, własnościach i przemianach, postępuje ANALITYCZNIE. Otóż mamy czyste i wierne tych dwóch wyrazów znaczenie w matematyce, które po wielu książkach tak bałamutnie, tak rozmaicie i niekiedy fałszywie są wykładane. Powiedzieć, że ANALIZĄ jest ROZBIÓR, może to być prawdą w chemii i innych naukach, ale jest fałszem w matematyce: bo analiza i składa, i rozbiega. [...] Powiedzieć znowu, że *synthesis* zaczyna od prawd ogólnych, a *analysis* od szczególnych, jest także wielkim w matematyce fałszem [Śniadecki 1818c: 134-135].

## 5.2.4. Język

O ile spośród czynności myślowych w centrum zainteresowania logiki są rozumowania, o tyle językiem, znajdującym się w centrum zainteresowania logiki, jest język nauki – w tym zwłaszcza terminologia naukowa.

### 5.2.4.1. Rozumienie języka

Rozumie dane wyrażenie językowe ten, kto zna związane z tym wyrażeniem pojęcie. Śniadecki wyróżniał dwa rodzaje pojęć: potoczne i naukowe. Pojęcie potoczne – to zespół własności, po których użytkownicy tego wyrażenia rozpoznają, czy jakiś przedmiot jest przedmiotem oznaczanym przez dane wyrażenie. Pojęcie naukowe – to zespół własności wykrytych w drodze

badzeń naukowych w przedmiotach oznaczanych przez odpowiednie wyrażenie należące do języka nauki.

Wymówione lub napisane słowo stawia nam w umyśle pojęcie rzeczy nazwanej, ale to pojęcie być może PROSTACKIE albo UCZONE, czyli UMIEJĘTNE; jedno i drugie wskazują tę samą rzecz lub tę samą własność i przyległość, ale pojęcie prostackie kończy się na bycie i powierzchownym rzeczy rozumieniu, kiedy POJĘCIE UCZONE stawia nam wiele własności przez naukę odkrytych w rzeczy nazwanej [Śniadecki 1821: 319].

Terminy filozoficzne powinny być – według Śniadeckiego – wyposażone oczywiście w pojęcia naukowe, a nie potoczne.

[Należy] nie wyciągać działań i wyroków wyższych sił duszy z myśli pospolitych i prostackich, ale z nauk i umiejętności, gdzie się pokazuje największa dzielność sił umysłowych [Śniadecki 1821: 249-250].

Filozofia ludzkiego umysłu zawierać powinna porządną wywód fenomenów umysłowych; najważniejsze fenomeny umysłowe są w naukach, w ich odkryciach i wynalazkach, więc pierwszym warunkiem filozofii jest znajomość tego, co zrobiono i odkryto w naukach, jakich w tych wynalazkach trzymano się dróg i sposobów, i jakie z nich wypadają dla nas przestrogi i prawidła [Śniadecki 1821: 416].

#### 5.2.4.2. Język nauki

Logikę interesuje przede wszystkim właśnie język nauki, a w szczególności terminologia naukowa.

Śniadecki odróżniał przy tym język „dobry” od języka „poprawnego”. Trudno oczekiwać od każdego, aby pisał dobrze; ale od każdego można i trzeba wymagać, by jego język był poprawny.

Nie można po każdym wyciągać, żeby dobrze pisał, bo do tego trzeba talentu; ale po każdym wyciągać należy, aby pisał poprawnie i bez błędów, żeby wydając na jaw pismo dla wszystkich Polaków, pisał czysto i zrozumiale, a zatem nie wtrącał sposobów mówienia pewnych prowincji, niezrozumiałych i obrażających ucho w drugiej prowincji. Każdy z piszących ma swój osobny styl, ale wszyscy powinni mieć jeden język [Śniadecki 1814c: 59].

Poprawna terminologia naukowa – według Śniadeckiego – powinna być: naturalna morfologicznie (tj. zbliżona morfologicznie do języka naturalnego), harmonijna akustycznie (tj. o „łagodnym” brzmieniu), precyzyjna semantycznie, neutralna emocjonalnie (tj. nierodząca niepoważnych skojarzeń), nieskomplikowana konstrukcyjnie (tj. o prostej budowie) i analogiczna kategoryalnie (tj. możliwie najdokładniej odwzorowująca strukturę rzeczywistości,

do której się odnosi), a w konsekwencji intuicyjna (tj. uprzywilejowująca wyrażenia odnoszące się do zjawisk).

Postulatami tymi powinni się kierować zwłaszcza ci, którzy chcą doskonalić język naukowy, a w szczególności wzbogacać jego leksykę. W tej sprawie Śniadecki sformułował swego rodzaju kodeks «słowotwórczy».

Klecanie nowych słów tam, gdzie ich nie potrzeba, jest znakiem lekkomyślności i nieuszanowania narodu, bo nie przystoi prywatnemu wedle przywidzenia wprowadzać odmian do drogiej wszystkim własności powszechnej; nie godzi się myśleć, że język jest dziełem dziwactwa i samowolności, nie zaś owocem rozsądku, długiej rozważy i powszechnego zezwolenia. Ale że nowe rzeczy i nowe myśli krajowi dawniej nieznanne wyciągają częstokroć nowego nazwiska, przyciśniony taką potrzebą w tworzeniu nowych wyrazów zachować powinien następujące przepisy, jako wypadające z prawidła wyżej przytoczonego.

Naprzód: Wyraz mowy powinien mieć skład, zakończenie i całość, że tak powiem, fizjonomię narodową, bo przez to tylko zbliża się do języka potocznego.

Po wtóre: Nie powinien być dla ucha twardy, bo nauki powinny się przykładać nie tylko do wzbogacenia, ale nawet i do ułagodnienia języka.

Po trzecie: Powinien mieć PRECYZJĘ, to jest dosadność, dobitność [...]. Pierwszą [...] mowy wydoskonalonej własnością być powinna jasność i zrozumiałość.

Po czwarte: Wyraz nowy być powinien poważny i SKROMNY, nie dający powodu do przeciągania go na znaczenie śmieszne lub wstyd obrażające [...].

Po piąte: Starać się jeszcze należy, żeby wyraz mowy nie był zbyt rozwlekły i z wielu razem słów sklejony [Śniadecki 1813: 38-39].

Po szóste: Najważniejszym warunkiem w porządnym tworzeniu nowych słów jest zachowanie ANALOGII. [...] Z podobieństwa więc myśli lub rzeczy wypływać powinno podobieństwo nazwiska [Śniadecki 1813: 40].

[Po siódme:] Język musi być zmysłowy, to jest wzięty z rzeczy pod zmysły podpadających, żeby był zrozumiały [Śniadecki 1821: 321].

[Po ósme:] Lepszy jest rzadko użyty, harmoniczny i powszechnie rozumiany makaronizm niż niedorzeczna polszczyzna [Śniadecki 1814a: 67].

[Po dziewiąte:] Język powinien być prosty. Język jest PROSTY, kiedy rzeczy zawite, wyniosłe myśli i głębokie pojęcia może wydać zwięźle, zrozumiale i sposobem zbliżonym do mowy potocznej. Język może być zawikłany co do prawideł gramatycznych, a prosty w wyrażeniu rzeczy i myśli. Prostość języka jest najpiękniejszą myśli ozdobą i cechą jego doskonałości. Należy jednak tę prostość rozróżnić od rubasznosci i od niezgrabności w mowie pospółstwa [Śniadecki 1814a: 77].

Doskonalą się język, kiedy dopiero wymienione w nim przymioty rozszerzamy, dopełniamy i robimy wydatniejsze, do czego talent piszących i mówiących jest istotnym warunkiem, a dobre użycie wiadomości i nauk walną pomocą. Dlatego ci, którzy chcą mieć dawane nauki w języku obcym albo w łacinie, do dzisiejszego stanu umiejętności wcale niezdatnej, zakrawają albo na zgubę, albo na zatrzymanie wzrostu i doskonałości języka [Śniadecki 1814a: 77].

Śniadecki był przekonany, że każdy predykat zawiera *explicite* lub *implicite* słówko „jest”. Podstawową strukturą zdaniową jest więc zdanie podmiotowo-orzecznikowe: „*A* jest *B*”. Jeśli struktura ta spełnia postulat kategorialnej analogiczności, to za podstawową strukturę kategorialną rzeczywistości należy uznać stan rzeczy polegający na tym, że pewnemu przedmiotowi przysługuje pewna własność.

Wszystkie słowa (*verba*) zawierają w sobie wyraźnie lub domyślnie słowo „jest”; np. słońce świeci, znaczy: słońce jest świecące; człowiek pisze, myśli, znaczy: jest piszący myślący [Śniadecki 1821: 313].

Wobec terminologii naukowej – poza wymienionymi wyżej postulatami – Śniadecki sformułował jeszcze postulaty jednomianowości i dostatniości.

W postulatcie jednomianowości chodziło o to, żeby danemu pojęciu – jako elementowi siatki pojęciowej określonej dyscypliny naukowej – przyporządkowany był co najwyżej jeden termin.

Szacowny przymiot [języka matematyki] powszechnej zrozumiałości wielką jest pobudką do odrzucania wszystkich przemian i nowości, jakie niektórzy nawet znakomici geometrowie chcieli w rachunek matematyczny wprowadzić, mnożąc niepotrzebnie liczbę znaków albo odmieniając już zaprowadzone dla pewnych postrzeżeń, które w znakach już powszechnie przyjętych dają się ocalić i zachować. Mnogość słów i znaków nie jest bogactwem języka, kiedy te nie wyrażają albo nowych myśli i rzeczy, albo znacznej w znanych myślach i rzeczach odmiany; może ona być wygodna mówcom i poetom w języku pospolitym, ale w nauce ścisłych prawd i precyzji prowadzi raczej do zamieszania niż do postępu i jasnego myśli wyłożenia [Śniadecki 1813: 37].

Gdziekolwiek nie zachodzi prawdziwa potrzeba, gdzie nie ma ani nowej rzeczy, ani nowej myśli, ani nowego obrazu i poruszenia, tam nowego wyrazu tworzyć ani powszechnie przyjętego i od dobrych pisarzy używanego odmieniać się nie godzi; inaczej jest to psuć, zaciemniać język i strącać go do barbarzyństwa [Śniadecki 1814a: 68].

Postulat jednomianowości był *sui generis* dopełnieniem postulatu dostatniości. Chodziło w nim o to, żeby każdemu pojęciu przyporządkowany był co najmniej jeden termin.

Kiedy język może wszystko właściwie i zrozumiale nazwać i wyrazić, jest językiem DOSTATNIM, czyli w nazwiska zamożnym. Mamy do nazywania rzeczy, myśli, wrażenia i ruchy czucia. W rzeczach zachodzą rozmaitości, w myślach różne cienie i odmiany, w poruszeniach różne stopnie mocy i natężenia. Język jest bogaty, kiedy to wszystko może wydać i wyrazić [Śniadecki 1814a: 77].

Z powyższej listy postulatów Śniadecki wyróżniał zwłaszcza postulaty naturalności morfologicznej, precyzji semantycznej i nieskomplikowania strukturalnego (prostoty). Ich realizacja sprzyja bowiem jasności (*scil.* zrozumiałości) języka.

W każdym języku [...] pierwszym prawidłem być powinno: STARAĆ SIĘ JAŚNIE POJAĆ I OGARNAĆ ZNACZENIE KAŻDEGO WYRAZU W CAŁEJ SWEJ ROZCIĄGŁOŚCI [Śniadecki 1818c: 119].

[JASNOŚĆ języka] zależy na tym, aby każda rzecz była właściwie nazwana i to nazwisko wszystkim rzecz znającym zrozumiałe. Nie może się w żadnym języku obejść bez tego, aby czasem rzetelnego znaczenia wyrazu nie wskazywały słowa przyległe; im mniej tego język potrzebuje i używa, tym jest z siebie jaśniejszy. Psują jeszcze jasność języka dosyć gęste wady pisania, przez wtrącanie nadto częstych i długich nawiasów, przez przeplatanie i zbyt dalekie oddzielanie rzeczowników od przymiotników itd. [Śniadecki 1814a: 76-77].

Język ciemności i zamieszania [...] nie jest językiem właściwym prawdy i pewności [Śniadecki 1820: 196].

Doskonalenie nauk dążyć powinno do coraz większej ich prostoty i jasności, żeby się stały coraz łatwiejsze do pojęcia [Śniadecki 1819: 171].

Przykładem wyrażenia łamiącego postulat precyzji semantycznej jest wyrażenie „forma”, które ma co najmniej pięć znaczeń.

Wyraz [...] „forma” w każdym języku jest ciemny, bo ma wiele znaczeń. Znaczy bowiem albo urodę, albo powierzchowną postać, albo krój, albo narzędzie do wyciskania i odlewania świec, posągów itd. i jeszcze pewien układ zdań i myśli w rozumowaniu (*forma argumentations*) [Śniadecki 1820: 199].

Postulat precyzji semantycznej nie miał przy tym – w ujęciu Śniadeckiego – charakteru absolutnego: wyrażen wieloznacznych wolno używać pod warunkiem gotowości do wskazania, które z przywiązywanych do niego pojęć ma się na myśli.

Nie zawsze w języku można uniknąć słów wieloznacznych. Idzie tylko o to, żeby się każdy wytłumaczył, w jakim znaczeniu tego słowa używa, aby był dobrze zrozumiany w tym, co mówi lub pisze [Śniadecki 1816: 85].

Ci, którzy łamią wskazane postulaty – bo zastępują „język zwyczajny” „językiem mistycznym” – są więc niebezpiecznymi szkodnikami.

Język jest najgłówniejszym i najistotniejszym instrumentem do wzrostu nauk i oświecenia; kto go psuje, kto kazi jego prostotę i jasność, kto rzeczy niezrozumiałe

i bez sensu chce w nim za mądrość ogłaszać, ten jest największym nieprzyjacielem nauk i czystego rozumu [Śniadecki 1803b: 359].

Źle rozumiane słowa [...] [wiele] mogą pociągnąć za sobą nieszczęść w sprawach życia [...] [i] w naukach [Śniadecki 1821: 315].

Język zwyczajny nie mógł już służyć do [opisu] rzeczy zmysłom niedostępnych. Więc zrobiono język mistyczny, wprawiono się w tłumaczenie tego, czego ani piszący, ani czytający nie rozumie, i całą naukę tak nazwaną „filozofii” złożono jakby z artykułów nowej wiary, pełnej niedostępnych tajemnic [Śniadecki 1818c: 122].

#### 5.2.4.3. Czystość języka

Realizacja postulatów naturalności miałyby ponadto – według Śniadeckiego – ułatwić absorpcję terminologii naukowej przez język naturalny, co sprzyja popularyzacji wiedzy naukowej, a w konsekwencji podnosi powszechną oświatę.

Język matematyki, tak jak każdej innej nauki, zbliżać się powinien, ile można, do języka pospolitego [...]. Tym sposobem wiele myśli i wyobrażeń z nauk przenieść można do pospolitej mowy, [...] oswoić naród z każdą nauką i dać mu pewną w tłumaczeniu się precyzję; przez to jeszcze otwiera się mówcom i poetom nowe źródło przenośni i ozdób [Śniadecki 1813: 38].

W czasach Śniadeckiego – i później – do warunku jasności i prostoty dodawano jeszcze warunek czystości języka. Śniadecki uważał, że ten ostatni warunek powinien ustąpić w sytuacji, gdyby stanął w konflikcie z dwoma poprzednimi: lepiej jest zachować wyrażenie obce, ale jasne i proste, niż siłować się na tworzenie wyrażenia swojskiego (o polskim źródłostwie), ale ciemnego i zawiłego. Był więc przeciwnikiem radykalnego puryzmu w tym zakresie.

Jeżeli do utworzenia szczęśliwego wyrazu tyle trzeba prawie dowcipu, ile do utworzenia nowej myśli, wynajdowanie nowych słów nie może być przywilejem powszechnym i pospolitym. Są nauki dla języka naszego wcale nowe, w którym pisarze przymuszeni są stwarzać wyrazy, ale zaspokojenie tej potrzeby iść powinno przez stopnie pod przewodnictwem smaku i rozsądku, i lepiej jest, zdaje mi się, cierpieć do czasu cudzoziemszczyznę w technicznych słowach, niż przez nieczęcznie wymyślone wyrazy čmić jasność i prostotę języka [Śniadecki 1801: 327].

Za przykład niepotrzebnej – bo mylącej – polonizacji miał Śniadecki m.in. forsowanie terminu „sposób rozbiorowy” w miejsce funkcjonującego już terminu „metoda analityczna”.

Lepiej było zostawić w języku wyraz „sposób analityczny”, jak go źle nazwać po polsku „sposób rozbiorowy”, bo *analysis* nie tylko zachodzi w rozbieraniu, ale i w składaniu rzeczy. [...] Jak sposób syntetyczny, tak sposób analityczny idzie od rzeczy znanych do nieznanymi, ale każdy bierze się do tego inaczej, każdy

w wiadomościach ludzkich ma swoje oddzielne wydziały i, że tak powiem, panowanie [Śniadecki 1813: 48].

Śniadecki stał przy tym na stanowisku, że leksykony i encyklopedie nie powinny rejestrować niepoprawnych – z tego punktu widzenia – wyrażeń, aby ich nie utrzymywać w świadomości językowej społeczeństwa.

To nieszczęście miały wszystkie języki, że je jedni psuli, drudzy doskonalili; ale dykcjonarz rozsądny służył zawsze za regułę, które słowa są dobre i właściwe, a które złe. [...] Trzeba się więc bać, żeby dykcjonarz mając służyć do utrzymania i doskonalenia języka, nie rozszerzył bardziej zarazy językowi szkodliwej, uwieczniając nazwiska obrażające język, ucho i rozsądek [Śniadecki 1805: 392].

### 5.2.5. Prawda

Prawdziwość jest – według Śniadeckiego – wielką wartością.

Prawda jest dla ludzi i narodów dobroczynna, a czysta filozofia, spokojnym jej opowiadaniem zajęta, nigdy nie wyzywa i nie wyciąga ludzi na scenę rozhukanych namiętności, gdzie cały jej wpływ ustaje i ginie [Śniadecki 1819: 175].

„Prawdę” definiował Śniadecki przez podwójną zgodność. Zdanie – mianowicie – jest prawdziwe, gdy jego elementy i struktura powiązań między tymi elementami są zgodne z odpowiadającymi im elementami pojęciowymi i ich ustrukturalizowaniem, a te z kolei są zgodne z odpowiadającymi im rzeczami i relacjami, zachodzącymi między nimi w świecie zjawisk.

Wyrazy zgadzać się powinny z pojęciami, a pojęcia z rzeczami i fenomenami świata [Śniadecki 1821: 316].

Kiedy w sądzie i zdaniu nazwiska złączone lub rozłączone zgadzają się z pojęciami, a pojęcia z rzeczami i fenomenami, powstaje stąd prawda (*veritas*) [Śniadecki 1821: 338].

Śniadecki wskazywał dwa „znaki” prawdziwości: pewność i oczywistość. Nie jest jasne, czy „znaki” prawdziwości uważał za jej kryteria (*eo ipso* warunki wystarczające). Dopuszczał w każdym razie, że mogą one nas wprowadzać w błąd, ale nie wskazał sposobu odróżniania pewności i oczywistości rzeczywistej od pewności i oczywistości pozornej.

[Są] dwa znaki prawdy: pewność i oczywistość (*evidentia*), ale oczywistość pozorna uwieść nas może [Śniadecki 1778: 135].

Za źródła błędu uważał Śniadecki m.in. nierozważność w myśleniu i niepoprawność języka je wyrażającego.



Zewnętrzne błędów przyczyny [...] [tkwią] w przesądach, których przed dobrym rozsądkiem nabieramy [Śniadecki 1778: 132].

Wprzód pomyśleć i wewnętrznie rozumem osądzić należy to, co mówimy [Śniadecki 1778: 129].

[Oto] błędy ze złego słów brania wynikające [...]: wątpliwość, ciemność, rozwlekłość w pisaniu [Śniadecki 1778: 130].

Za domenę pewności i oczywistości Śniadecki uznawał matematykę. Tezy matematyczne zawdzięczają pewność i oczywistość: (a) prostocie samych obiektów matematycznych i relacji między nimi; (b) jasności formułowanych w obrębie matematyki definicji; (c) niezawodności dedukcji stosowanej przy wyprowadzaniu tych tez.

Nauki matematyczne winny swoją pewność i oczywistość naprzód swojej rzeczy, czyli przedmiotowi – prostemu, rozległemu i doskonale w swoim znaczeniu opisanemu; winny ją widokowi, pod którym rozum ten przedmiot uważa, nic do niego nie mieszając, tylko sposobność powiększania się lub zmniejszania, a zatem uważając odmiany z natury tego przedmiotu wynikające; winny ją opisom, czyli DEFINICJOM jasnym, prostym i od nikogo zaprzeczyc się nie mogącym; winny ją na koniec trybowi, który nie zależy na słowach i nazwiskach, ale na pewnym i nieomylnym wnioskowaniu bądź SYNTETYCZNYM, kiedy te wnioski opieramy na opisie fundamentalnym albo na rysunku, bądź ANALITYCZNYM, kiedy je opieramy na języku ogólnym i na jego uwieść nas nie mogących działaniach [Śniadecki 1818c: 137].

Niezawodność wnioskowaniom matematycznym zapewnia ich algorytmizacja.

Drogi, przez które [...] język [matematyki] przechodzi w znaczeniu odmian ilości, są różnego gatunku OPERACJE, czyli działania, co się nazywa „algorytmem” [Śniadecki 1818c: 124].

W każdym algorytmie prawidła działań są pewne i ściśle dowiedzione; można się ich dobrze nauczyć, a przez wielką wprawę i ćwiczenie łatwo je wykonywać [Śniadecki 1818c: 125].

O wielu rzeczach mamy jednak tylko wiedzę prawdopodobną.

Wyjawszy prawdy matematyczne cała masa wiadomości ludzkich w większej swojej części jest tylko zbiorem myśli do prawdy podobnych. Rozumowania nasze oparte albo na doświadczeniu, albo na prawdzie niewątpliwej, im się dalej snują, im się bardziej od swego początku oddalają, tym więcej tracą na oczywistości i tym nas prędzej mogą obłąkać [Śniadecki 1817: 114-115].

Za teorię wiedzy prawdopodobnej Śniadecki uważał „rachunek losów”, czyli rachunek prawdopodobieństwa, któremu przypisywał wielkie znaczenie teoretyczne (metodologiczne).

Rachunek losów (*calculus probabilitatis*) [...] nazwałem „rachunkiem CHYBI-TRAFI [Śniadecki 1817: 99].

To jest OSCYLACJA, czyli ustawiczne wahanie się trafów i chybień, to jest zdarzeń pomyślnych i niepomyślnych [Śniadecki 1817: 99].

Jest to więc ułamek arytmetyczny wyrażający stosunek liczby zdarzeń pomyślnych do zbioru wszystkich zdarzeń zachodzących mogących, co stanowi «podobieństwo trafu», albo liczby zdarzeń przeciwnych, do zbioru wszystkich zdarzeń wypaść mogących, cośmy nazwali „podobieństwem chybień” [Śniadecki 1817: 100].

Umysł ludzki w swoich myślach, widokach i rozumowaniach byłby nierównie szczęśliwszy i pewniejszy, gdyby mógł w każdym razie wiedzieć, jak jest bliski lub daleki od pewności, czego należy się spodziewać od rachunku losów przystosowanego do innych nauk, tak jak się dziś stosuje do fizyki i astronomii. To by to dopiero było rzetelne i skuteczne *criterium veritatis*, którego szukają logicy i metafizycy w mało komu przydatnej gadaninie [Śniadecki 1818c: 116].

Rachunek prawdopodobieństwa ma skądinąd znaczenie nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne.

Gdyby rozum był zawsze skutecznym lekarstwem na namiętności i głupstwa ludzkie, znalazłby w tej nauce najmocniejszą broń na poskromienie pasji prawdziwie szalonej do gier losowych, czyli [h]azardowych, prowadzących do zguby, zniszczenia, zepsucia obyczajów i do tysiącznych nieszczęść zrujnowanych domów i familij. Ale nawet na to nie trzeba głębokiego rachunku, bo proste rozeznanie wskazuje, jak jest nierozsądnym postępkim wstawiać rzetelną część majątku na wypadek niepewności [Śniadecki 1817: 105].

## 5.2.6. Nauka

Śniadecki przyznawał nauce – jej uprawianiu i przyswajaniu – istotną funkcję w kulturze.

Wszystkie nauki doskonalą umysł ludzki, to jest ułatwiają i rozciągają jego pojęcie, wzbogacają go myślami, prostują jego rozumowanie, budzą lub powściągają imaginację, a krócej mówiąc, wydobywają, ćwiczą i rozszerzają jego siły. I dlatego cokolwiek jest prawdziwe, jest zawsze dla umysłu ludzkiego szacowne. Opatrzeni naukami ludzie, wdrożeni w uwagę i roztrząsanie, wprawieni w widzenie z różnych stron i pod różnymi postaciami zdarzeń i przygód świata, rozmyślają nad nimi, sądzą je i stosują, nimi się poruszają i wreszcie to, co myślą i czują, objawiają w swych pismach [Śniadecki 1816: 91].

Prócz słów i wyrazów umijętnych nauki wywierają jeszcze na język wpływ ważniejszy i godniejszy, doskonaląc i rozszerzając myślenie, wszystkie władze umysłu ludzkiego trzymając w ustawicznym ruchu i ćwiczeniu, i wzbogacając je w nowe prawdy i postrzeżenia [Śniadecki 1814a: 79].

Poszczególne nauki różnią się między sobą obiektem (badanymi przedmiotami), celem (stawianymi pytaniami) i metodą (sposobami zdobywania odpowiedzi na te pytania).

W każdej nauce zachodzi RZECZ, którą chcemy poznać i dowieść, CEL, do którego w tym poznaniu zmierzamy, i TRYB, czyli SPOSÓB, który nas do tego celu prowadzi [Śniadecki 1820: 229].

W szczególności obiektem dyscyplin empirycznych są zjawiska, a celem – dostarczenie teorii owych zjawisk.

Porządna [...] i gruntowna nauka tego wyciąga, żeby wyłożyć fenomena i z nich wyprowadzić teorię [Śniadecki 1821: 424].

Jako [...] nie ma i być nie może żadnej najogólniejszej matematycznej prawdy, która by nie opierała się na definicji i założeniu, i od nich nie zawisła, tak w innych naukach nie ma i być nie może żadnego zdania ogólnego, które by się nie zasadzało na fenomenach zmysłowych [Śniadecki 1821: 375].

Źródłem wszelkiej wiedzy – a więc także wiedzy naukowej – są wrażenia i rozumowanie.

Dwa są początki poznawania ludzkiego: wrażenia zmysłowe i działanie rozumu; pierwszy pochodzi od rzeczy zewnętrznych, drugi jest w nas [Śniadecki 1814b: 153].

Rozum czysty z wlanymi sobie od przyrodzenia myślami, bez doświadczenia, bez wrażeń zmysłowych, jest to CHIMERA, której nie ma na świecie, bo gdzie wszystko daje się wyprowadzić z wrażeń zmysłowych, tam wrodzone myśli niepotrzebne. Rozum oparty na doświadczeniu, na postrzeżeniach i wrażeniach zmysłowych, wyciągający z nich siłą refleksji prawdy ogólne i z nich znowu wydobywający fenomena, jest rzetelną i dobroczynną władzą człowieka, daną mu od przyrodzenia za wodza w myśleniu i postępowaniu [Śniadecki 1814b: 162].

Umieć co, jest to poznawać związek między rzeczami szczególnymi, wyciągnięte stąd rozumowania znowu łączyć i stosować między sobą, a z nich powszechne wyciągać początki, które nas prowadzą do znajomości praw w naturze, a które oraz składają istotę umiejętności, dając nam jednym wejrzeniem rozumu ogarniać niezliczone okoliczności i przypadki, które o zmysły uderzają [Śniadecki 1781: 13].

Niezależnie od tego u podłoża teorii empirycznych tkwią pewne założenia, które należą do – jak to określał Śniadecki – wiary historycznej lub wiary filozoficznej.

Założenie będące sprawą wiary historycznej – to „ostrożne” zaufanie w świadectwo innych ludzi.

Fundamentem [...] poznawań ludzkich nie tylko jest to, co sami postrzegamy i czego doświadczamy, ale jeszcze w wielu przypadkach WIARA [historyczna], oparta na prawdzie i rzetelności cudzej, przy ścisłym zachowaniu prawideł ostrożności, broniących nas od łatwowierności i złudzenia [Śniadecki 1821: 265].

Sprawą wiary filozoficznej są założenia: o celowości wszystkiego, co istnieje; o prostocie „działań” przyrody; o powtarzalności zjawisk; o stałości praw, którym podlegają zjawiska; o podobieństwie pierwotnych źródeł poznania u ludzi i innych istot poznających.

Jest [...] w krainie myślenia i czynienia inny rodzaj wiary, którą nazwę tymczasem „filozoficzną”: kiedy przyjmujemy zdania i twierdzenia, których nie jesteśmy zdolni ściśle dowieść, a na których przecie zasadzamy i nasze dociekania, i nasze sprawy. Któż to np. dowiedzie: ŻE NATURA NIC NIE ROBI NA PRÓŻNO; ŻE WE WSZYSTKICH DZIAŁANIACH SWOICH TRZYMA SIĘ DROGI NAJPROSTSZEJ; [...] ŻE PRAWA DOSTRZEŻONE W DZIELACH PRZYRODZENIA BEZ ODMIANY TRWAĆ BĘDĄ NA PRZYSZŁOŚĆ [Śniadecki 1821: 266].

Tak nazwana WIARA FILOZOFICZNA jest to mocne zaufanie wrażone i utwierdzone przypadkami szczególnymi, uznanymi od wszystkich, a zatem wielkie do prawdy podobieństwo, wzięte ledwo nie za pewność i oparte na następujących początkach: naprzód, że co się działo i dzieje, to się i na potem dziać będzie; po wtóre, że co dotąd potwierdziły znane nam fenomena, to potwierdzić mogą i inne w przyszłości pokazać się mogące; po trzecie, że w tym nic nie przyznajmy konstytucji ludzkiej, co by było innym niewątpliwym początkom poznawania przeciwne [Śniadecki 1821: 267].

Jak już była o tym mowa – do metod stosowanych w dyscyplinach empirycznych należą wyjaśnianie oraz wnioskowanie indukcyjne i analogiczne. Wyróżnione miejsce w nauce zajmuje matematyka.

Nauki matematyczne trzymają bez wątpienia pierwsze miejsce w rzędzie wiadomości ludzkich i dlatego, że są składem prawd pewnych, wzorowego ich związku i ściśłości, i dlatego, że są rzetelnym zaszczytem ludzkiego rozumu w rozległych wynalazkach i w ważnych przysługach wyrządzonych tylu naukom i kunsztom [Śniadecki 1815: 53].

Mamyż te korzyści w innych naukach, a zatem możemyż do nich ściśłość matematyczną wprowadzić? Nie, zaiste! Przedmiot innych nauk albo jest zbyt złożony i zawikłany, albo dostatecznie nieopisany i tułacki (*vague*), do wszystkiego i do niczego wyrażnie nie przystający, albo zależący od umowy, upodobania, od mniemań i namiętności ludzkich, tysiącnym różnitościom i szperaniom podległych. FAKTY, OBSERWACJE i DOŚWIADCZENIA mogą być stateczne i pewne, ale widok ich w umyśle ludzkim może być mylny; i ten widok inne fakty mogą odmienić albo wywrócić. Trzeba by, żeby umysł ludzki trafnie ogarniał i to, co jest, i to, co być może, co jest rzeczą niezmiernie trudną dla umysłu pewną podporą nieutwierdzonego w swych wnioskach, a rozmaicie kręcić się i obracać mogącego w swoich widokach. Wszystkie więc inne nauki i poznania nasze siłami umysłu dochodzone są albo erudycją, albo zbiorem prawd i mniemań, albo po większej części zbliżeniem się i podobieństwem do prawdy, ale żadna nie jest ciągłym pasmem niezachwianej w niczym pewności [Śniadecki 1818c: 138-139].

Wyjątkowe walory matematyki mogłyby być z pożytkiem przeniesione na inne nauki. Taka matematyzacja danej dyscypliny możliwa jest pod warunkiem, że: własności, którymi ta dyscyplina się zajmuje, dadzą się przedstawić jako wielkości; badana dziedzina obejmuje zjawiska „proste, stałe i powszechne”; prawidłowość łącząca zjawiska należące do tej dziedziny dała się ująć w postaci prawa, które mogłoby być uznane za interpretację określonej tezy matematycznej; przyczyny odkształcające własności przedmiotów są znane – i zarazem nieliczne i proste.

Rozsądne i pożyteczne stosowanie matematyki do fenomenów fizycznych wymaga następujących rachunków: pierwszy – aby to, do czego używamy matematyki, dało się mierzyć i rachować, a zatem miało oczywiste charakterystyki ilości; po wtóre – aby rachunek był oparty na fenomenie zmysłowym prostym, stałym i powszechnym [...]; po trzecie – aby [...] fenomen fizyczny dał się związać z prawdą matematyczną albo oczywistą, albo gruntownie dowiedzioną [...]; po czwarte – aby przeszkody w odmianę fenomenu wpływające wszystkie były dobrze poznane, dały się ocenić i obrachować; po piąte – żeby te przeszkody nie były nadto liczne i zawiłe [Śniadecki 1821: 352-353].

Tak rozumianą matematyzację trzeba odróżniać od pseudomatematyzacji, polegającej na nieuprawnionym wprowadzaniu terminów matematycznych do dyscyplin, które wymienionych wymogów nie spełniają.

Gdy nauka sama z siebie nie jest zdolna do przyjęcia ścisłej pewności, tej jej zapewne nazwiska matematyczne nie nadadzą [Śniadecki 1818c: 137].

## 5.3. Ontologia

### 5.3.1. Własności

Śniadecki uważał, że świat realny jest światem indywiduów (*scil.* jednostek). Indywidua te mają dwa rodzaje własności: swoiste, które przysługują tylko danemu indywiduum, i wspólne, które przysługują więcej niż jednemu indywiduum.

Nie ma na świecie, tylko same jednostki (*individua*) złożone razem z własności wspólnych i szczególnych; nie ma istoty z samymi jedynie własnościami wspólnymi [Śniadecki 1821: 291].

### 5.3.2. Czas i przestrzeń

Czasowość, czyli lokalizacja w czasie, i przestrzenność, czyli lokalizacja w przestrzeni, są charakterystyką rzeczy, a nie konieczną „formą zmysłowości”. Przecież – zauważa Śniadecki – niektóre rzeczy mają lokalizację

czasową i przestrzenną, a mimo to możemy myśleć o nich bez lokowania ich w jakimś czasie czy miejscu.

Uczniowie Kanta mają osobliwą logikę: mówią oni i piszą, że ponieważ każda rzecz musi być na miejscu i w czasie, czyli gdzieś i kiedyś, więc miejsce i czas są formami zmysłowości. W pierwszej propozycji mówi się o bycie, czyli egzystencji rzeczy; w drugiej o myśleniu – i trudno pojąć, jak to wnosić można z tamtego. Każda rzecz jest zapewne na miejscu i w czasie, ale ja myśląc o tej rzeczy mogę nie myśleć ani o miejscu, ani o czasie [Śniadecki 1820: 202].

To jest niezaprzeczoną własnością ludzkiego umysłu, że w rzeczy, złożonej z wielu przymiotów nieoddzielnych od jej bytu, mogę uważać jeden przymiot, nie uważając drugich [Śniadecki 1820: 202].

### 5.3.3. Przyczynowość

Za centralną kategorię ontologiczną uważał Śniadecki przyczynowość.

To, co nazywamy „przyczyną” jakiego skutku [tj. fenomenu szczególnego], albo prawem, czyli przepisem, podług którego ten skutek się odbywa i objawia, jest to także FENOMEN główny i powszechniejszy, od którego inne fenomena zawisty, i którego są statecznym wypadkiem [Śniadecki 1821: 254].

## 5.4. Epistemologia

### 5.4.1. Stany i czynności duchowe

Zadaniem metafizyki (a specjalnie epistemologii) jest – według Śniadeckiego – opis stanów i czynności duszy ludzkiej: przede wszystkim wrażeń, myślenia i chcenia.

TAK W ŚWIECIE MATERIALNYM, JAK W ŚWIECIE UMYŚLOWYM, JEDYNYM ZATRUDNIENIEM I NAUKĄ CZŁOWIEKA SĄ FENOMENA. Droga do tego pierwsza i bezpieczna jest DOŚWIADCZAĆ I POSTRZEGAĆ [Śniadecki 1821: 254].

Gruntowna i prawdziwie pożyteczna metafizyka, zafundowana nie na hipotezach i domysłach, ale na prawdach niewątpliwych i powszechnych, powinna nam wytłumaczyć rzetelne, nie urojone siły duszy, ich pomocy i przeszkody. Logika zaś działania tych sił, prawidła, którymi się rządzić w tych działaniach należy, charaktery prawdy, pewności, podobieństwa do prawdy i źródła błędów powinna wyłożyć i wskazać [Śniadecki 1820: 209-210].

Umysł ludzki co do swoich sił i działań nie może być poznany, tylko przez swoje dzieła i twory, przez zewnętrzne i wewnętrzne w nas samech doświadczenie, to jest *a posteriori* [Śniadecki 1820: 239].

Człowiek CZUJE, MYŚLI I CHCE. [...] CZUCIE, MYŚLENIE I CHCENIE, przez które objawia się dusza ludzka, są to własności całkiem inne i niczym niepodobne do rozciągłości, nieprzenikliwości, farby, figury itd., zgoła od tych, przez które dają się poznawać ciała [Śniadecki 1821: 252].

Spekulacją byłoby natomiast domniemywanie, w jaki np. sposób przebiega oddziaływanie rzeczy zewnętrznych na duszę ludzką, że pojawiają się w niej wrażenia.

Do gruntownej [...] odpowiedzi [na nierozsądne pytanie, „dlaczego z rzeczy zewnętrznych świata rodzą się w duszy różne wiadomości i nauki?”] trzeba by znać naturę i konstytucję duszy ludzkiej; trzeba by zrozumieć ten potężny i cudowny wpływ, jaki ma ciało na duszę, istotę niematerialną, i wzajemnie dusza na ciało – co było, jest i podobno na zawsze zostanie niepojętą dla człowieka tajemnicą [Śniadecki 1820: 206-207].

Śniadecki opowiadał się za poglądem, że podstawowym źródłem poznania są wrażenia – i stanowczo odrzucał hipotezę istnienia wiedzy wrodzonej.

Chociaż wierzę w istoty niematerialne, jestem przecie w znaczeniu Kanta MATERIALISTĄ, bo trzymam, że nie ma w człowieku najogólniejszej nawet myśli, która by nie wzięła swego początku od zmysłów i która by bez ich pomocy bliższej lub odleglejszej wypływała z czystego rozumu [Śniadecki 1820: 188].

I [...] chociaż wrażeń zmysłowych, obserwacji i doświadczeń nie mam za naukę, ale za materiał do niej, z którego rozum wywodzi i tworzy pasmo prawd ogólnych, fenomena zmysłowe wiążących i stanowiących naukę, jestem wszelako EMPIRYKIEM, bo żadnych myśli, pojęć ani prawd wrodzonych umysłowi ludzkiemu nie znam i dostrzec nie mogę [Śniadecki 1820: 189].

To, co niekiedy uważa się za wiedzę wrodzoną, Śniadecki uważał za rezultat abstrakcji.

[Jest błędem] żeby to mieć za wrodzone umysłowi ludzkiemu, co sobie sam umysł przez ABSTRAKCJĘ wyrobić może, jak jest *absolutum* miejsca i czasu; żeby z tego, co jest prawdziwe zero w pojęciu ludzkim, utworzyć jakąś Meduzę, która samym tylko swoim wzrokiem (*Anschauung*) wszystkie obrazy zmysłowe na umysłowe przemienia [Śniadecki 1820: 213].

Przez siłę odrywania [tj. abstrakcji] robi się w nas coraz rozleglejszy widok rzeczy; ale ten widok umysłowy im się dalej rozciąga, tym jest niewyraźniejszy i ciemniejszy [Śniadecki 1821: 296].

#### 5.4.2. Uwaga

Jednym z przejawów wolności woli jest możliwość dowolnego zwrócenia na coś lub odwrócenia od czegoś uwagi.

Uważamy tylko to, co chcemy, a odwracamy baczność od tego, czego nie chcemy uważać; więc baczność jest CZYNNOŚCIĄ WOLNĄ umysłu i tym się różni od czucia i sumienia [Śniadecki 1821: 280-281].

### 5.4.3. Wyobrażenia

Poza zmysłami, rozumem i wolą – do władz duszy należy również wyobrażenia.

IMAGINACJA jest najdzielniejszą, ale też bez wędzidła najniebezpieczniejszą i najszkodliwszą [władzą duszy] [Śniadecki, 1818b: 121].

### 5.4.4. Pamięć

Swego rodzaju zasobnikiem, przechowującym rozegrane już w określonym czasie stany i czynności duszy ludzkiej, jest pamięć.

Władzę [...], która zatrzymuje, chowa i przywodzi w potrzebie już nabyte pojęcia i wyrobki umysłu, [...] nazywamy „pamięcią” (*memoria*) [Śniadecki 1821: 301].

Pamięć złączona z pojmowaniem i krótką uwagą robi przypominanie (*reminiscentia*), złączona zaś z uwagą dłuższą i wytrzymalszą stanowi rozpamiętywanie (*recordatio*, *recognitio*) [Śniadecki 1821: 303].

## 5.5. Etyka

Źródło norm moralnych należy – według Śniadeckiego – szukać w rzeczywistych możliwościach i potrzebach ludzi, uwikłanych w relacje społeczne: przede wszystkim rodzinne i narodowe.

Cała osnowa [...] [filozofii praktycznej] zasadzać się powinna nie na definicjach, bo to nie matematyka, nie na hipotezach, domysłach i przywidywaniach, bo to nie romans, ale na fenomenach i faktach pewnych i powszechnych, wydobytych ze stanu towarzyskiego ludzi, to jest ze stanu rodzinnego i narodowego, i z tych wszystkich porządków i stosunków, jakie w społeczności ludzi zachodzą [Śniadecki 1821: 411-412].

Warunkami niezbędnymi do tego, aby ludzie postępowali moralnie, jest wolność woli i wprawa: nie wystarczy tutaj sama wiedza, jakie czyny są oceniane pozytywnie *resp.* negatywnie pod względem moralnym.

Rozum wyciąga przepisy moralne ze stosunków człowieka do człowieka i człowieka do społeczności; więc fundamentem moralności są stosunki ludzkie i towarzyskie, a swoboda woli ludzkiej jest istotnym do tego warunkiem; jest ona przymiotem woli, ale nie fundamentem moralności, jak utrzymują transcendentaliści. Materialiści, uważając akty woli jako konieczne wypadki poprzedzających poruszeń fizycznych w człowieku, bez jej wolności wyprowadzają moralność. Budują więc moralność na hipotezie tak niedorzecznej, jak transcendentaliści, bo ci przypisują rozumowi to, czego nie ma, tamci zaś zaprzeczają woli to, co jest powszechnym fenomenem SUMIENIA. Nauka ekonomistów wyciągająca moralność z potrzeb i sił człowieka,



a zatem z fenomenów od nikogo zaprzeczyć się nie mogących, jest prostsza i gruntowniejsza [Śniadecki 1821: 412-413].

Człowiek nie doskonalą się inaczej, tylko nałogiem; chcąc go uczynić dobrym nie dosyć mu jest pokazać obowiązki cnoty, ale potrzeba całego tak nakręcić i wprawić, żeby koniecznie był cnotliwym [Śniadecki 1781: 23].

Wolność woli jest przy tym faktem niewątpliwym, bo danym nam w samowiedzy.

Pierwszym [...] przymiotem woli jest swoboda i wolność wyboru; o tej wolności wyboru mamy przeświadczenie się wewnętrzne [...]; jest to fenomen SUMIENIA nie potrzebujący dowodu i wszystkie wysilenia i szperania pisarzy na utrzymanie lub obalenie wolności woli są wcale niefilozoficzne [Śniadecki 1821: 410].

O wolności [...] wyboru upewnia [...] [człowieka] własne sumienie, czyli przekonanie się wewnętrzne, że to, co wybrał, mógł nie wybrać i odrzucić; że to, co sobie postanowił, mógł nie postanowić albo postanowić przeciwnie [Śniadecki 1821: 252].

## 5.6. Estetyka

### 5.6.1. Reguły estetyczne

Władzą dostarczającą reguł dla ewaluacji estetycznej jest smak.

Nazywamy zwyczajnie „smakiem” władzę rozeznawania piękności od brzydoty w dziełach natury i sztuki [Śniadecki 1821: 378].

Śniadecki wskazał następujące reguły tej ewaluacji – zrekonstruowane *ex post* na podstawie rzeczywiście formułowanych ocen: (a) te oceny są trafne, które utrzymują się długo mimo poddania ich surowej krytyce; (b) wartości estetyczne wzrastają w miarę rozwoju wiedzy o aspektach rzeczywistości, które są ich nośnikami; (c) oceny ferowane według kryterium oryginalności lub autorytetu są nietrafne; (d) prostota jest pozytywną wartością estetyczną – podobnie jak jest pozytywną wartością intelektualną; (e) łagodność i poprawność są pozytywnymi wartościami estetycznymi, mimo że bywają niedostrzegane przez wielu odbiorców.

Nie ma jeszcze odkrytych i na jaw wyprowadzonych powszechnych prawideł piękności, do których nam się odwołać przypada. Że atoli działanie rozumu oczywiste lub skryte zachodzić musi we wszystkich bez wyjątku robotach smaku, przekonywamy się stąd: naprzód, że żadne dzieło smaku utrzymać się nie może, które nie wytrzyma długiej i surowej próby KRYTYKI, czyli rozsądku. Po wtóre, że dzieła smaku tym się bardziej doskonalą, im większy wzrost biorą nauki pewne, do takowych dzieł potrzebne. Po trzecie, że się smak zaraża i psuje tym wszystkim, co nie ma za sobą wsparcia i potwierdzenia rozumu, jako to żądzą nowości skwapliwą a nie dosyć rozważną, powagą ludzi znakomitych, których naśladowają się częstokroć

wymyśli i odmiany dlatego tylko, że mają za sobą imię i sławę autora, a które z czasem rozwaga i krytyka potępia. Po czwarte, że prostota, wypadając z pokonanych szczęśliwie trudności, z przywiedzenia rzeczy do najmniejszej liczby jasnych i oczywistych wypadków równie jest wielką zaletą tak dzieł smaku, jak rozumu. Po piąte, jeżeli [...] dwa są przymioty wydoskonalonego smaku: delikatność i poprawność, to jest siła dostrzegania tych piękności, które się kryją przed pospolitym wzrokiem i umysłem, i znowu dociekania i unikania nieznaczących wad i przywar [Śniadecki 1821: 379-380].

### 5.6.2. Walory artystyczne

W obrębie estetyki Śniadecki wypowiadał się niemal wyłącznie na temat teorii literatury, którą nazywał krótko po prostu „literaturą”.

Literatura jest to smakowe i umiejętne rozbieranie pisarzów wzorowych do upatrzenia w nich prawideł porządku, mocy i piękności i do sądzenia z pożytkiem o ich sztuce pisania [Śniadecki 1816: 92].

Za główne walory artystyczne dzieł literackich Śniadecki miał: „przezroczystość” języka i uporządkowanie treści; niezwykłość i umiar środków wyrazu; swoistość i jednorodność budowy.

Największą ozdobą prawdziwej piękności jest prostota (*simplicitas*), a górnosc i wyniosłość (*sublime*) jest to myśl wielka, śmiała i prawdziwa, wyłożona prosto i jasno [Śniadecki 1821: 405].

Styl być powinien jasny i, że tak powiem, przezroczysty, w którym by dały się widzieć wyraźnie i z łatwością myśli i poruszenia piszącego, ich osnowa i porządek, i te przelewały się prawie w słuchaczy lub czytających. Ta jasność jest dziełem porządnego myślenia i dobrego wystowienia. Kto ciemno pisze, ten albo rzeczy, albo języka, albo jednego i drugiego nie rozumie. Dlatego słowa nowe, nadzwyczajne i nie wszystkim co do prawdziwego znaczenia znane nie powinny się znajdować w tym, co się mówi lub pisze do wszystkich. Nieład myśli robi zamieszanie w pisaniu, a zawitość w pojęciu; choćby myśli były najpiękniejsze, przez nieporządne ich uszytkowanie tracą swoją moc, gdy nie są od razu zrozumiane. Należy zaś sobie wystawić ucho i uwagę ludzką jako istoty niezmiernie łaskotliwe i wymyślne, nie lubiące się przywiązać i zatrzymać tam, gdzie są raz zniechęcone [Śniadecki 1811: 44].

Przez dobre [...] pisanie rozumie się nie tylko to, które jest wolne od błędów gramatycznych i od wad czystości i własności języka przeciwnych, ale jeszcze pisanie przyjemne dla ucha, porywające i przywiązujące uwagę [Śniadecki 1811: 28].

W naukach i pisaniu trzeba słowa bardzo troskliwie mierzyc i ważyć, żeby uniknąć przesady i z granic prawdy nie wystąpić, a uczciwość literacka tego wyciąga, żeby więcej nie obiecywać, jak to, co się daje dotrzymać i czemu ludzkie siły wydołać mogą [Śniadecki 1816: 89].

Każdy człowiek ma swój własny styl i wtenczas dobrze pisze, kiedy nie pisze stylem naśladowanym i cudzym. Bo każdy ma swój szczególny sposób pojmowania,

czucia i szykowania swych myśli. Styl powinien być znamieniem czucia, myślenia a nawet charakteru pisarza. Rozumiem tu przez charakter to, co jest wypadkiem organizacji i budowy fizycznej człowieka [Śniadecki 1811: 43].

Styl dobry i właściwy być powinien jeden, to jest wyrażeniem różnych odmian w czuciu i myśleniu jednego i tego samego człowieka. [...] Żeby [...] zachować jedność stylu, trzeba rzecz, o której się ma pisać, tudzież myśli swoje lub cudze dobrze ująć, zgruntować i w głowie wprzód dobrze uszykować [Śniadecki 1811: 43].

### 5.6.3. Style literackie

Śniadecki wyróżniał dwa główne style literackie: poważny i lekki. Ten pierwszy miał – według niego – dwie odmiany: sentencjonalną (*resp.* „surową”) i ornamentalną (*scil.* „wymowną”, „wspaniałą”).

Różne rodzaje i podziały stylu biorą początek z rzeczy i z charakteru pisarza. Stąd styl poważny lub lekki, które znowu się dzielą na różne gatunki. Pierwszy na styl surowy, nie cierpiący żadnych ozdób prócz tych, które wynikają z rzeczy i myśli prosto, jasnie i porządnie wyłożonych – i na styl wspaniały, potrzebujący [...] bogatego w imaginację wyśłowienia. [...] Duszą stylu lekkiego być powinien dowcip, tak jak poważnego rozum i ścisła rzetelność [Śniadecki 1811: 43-44].

Można z najpiękniejszymi myślami źle mówić i pisać, można znowu bez osobliwszych myśli okraszą wymowy, choć nie na długo, podobać się i trzymać słuchających uwagę. Stąd dwie walne w sztuce pisania wady: ozdobna gadatliwość i styl, że go tak nazwę, sentencjonalny, kiedy pisarz tłoczy zdanie po zdaniu, mówi jak wyrocznia, nie wywodząc tych zdań w tym związku, świetle i szyku, jak po sobie w porządnie rozumującej głowie następują i jak jedne wynikają z drugich. Uwaga podówczas słuchających bez przewodnika, bez osnowy i odpoczynku morduje się, nudzi i gubi [Śniadecki 1811: 36].

Dobrze pisać nie jest to jeszcze to samo, co pisać WYMOWNIE [Śniadecki 1816: 98].

PISAĆ DOBRZE jest to przy czystości języka zaspokoić w czytających pojęcie, rozum i ucho, żeby się podobać i opanować ich uwagę. Ale PISAĆ WYMOWNIE – jest to z całą wielmożnością języka i z mocnym ogarnieniem swej sprawy, prócz pojęcia, rozumu i ucha zaspokoić jeszcze imaginację i czucie, słowem zająć wszystkie dzielne siły człowieka i nimi władać [Śniadecki 1816: 100-101].

### 5.6.4. Romantyzm i klasycyzm

Śniadecki włączył się czynnie w toczącą się na początku XIX wieku dyskusję na temat nowego prądu literackiego, którym był Romantyzm. Dzięki historykom literatury opinie Śniadeckiego w tej sprawie są bodajże najbardziej znane spośród wszystkich jego poglądów estetycznych – i w ogóle filozoficznych.

W dyskusji tej Śniadecki opowiedział się przeciwko Romantyzmowi – a za Klasycyzmem. Uzasadnienie jego stanowiska był proste:

Estetycznie wartościowe są te dzieła literackie, które są zgodne z prawidłami poezji. Dzieła klasycystyczne są z nimi zgodne, a dzieła uchodzące za romantyczne – nie. Zatem pierwsze są wartościowe, a drugie – nie.

Że romantyczność jest oddzielnym i niby nowym rodzajem poezji, że się zajmuje i ożywia żałosnym wspomnieniem i tęsknotą do rzeczy przeszłych, albo wznowieniem zdarzeń, jakie bawiły ludzi w wiekach rycerskich, całe to do mojej uwagi nie wchodzi. Uważam ją za jej niezaprzeczonym znamieniem i pod względem jedynie dla literatury i oświecenia prawdziwie szkodliwym, to jest jako niesłuchającą prawideł sztuki i w swobodnym bujaniu imaginacji szukającą zalet, i jakby nowych dróg bawienia i nauczania. [...] W moim więc rozumieniu to wszystko jest klasycznym, co jest zgodne z prawidłami poezji [Śniadecki 1818b: 104-105].

Co więcej: dzieła romantyczne, według Śniadeckiego, są nie tylko złe estetycznie. Dzieła literackie – powinny być oceniane nie tylko pod względem czysto estetycznym. Mają one określoną treść: coś stwierdzają o rzeczywistości. Otóż to, co stwierdzają – jest fałszywym obrazem rzeczywistości; dlatego są szkodliwe dydaktycznie.

Wolno jest imaginacji ludzkiej [...] prawdę rozmaicie stroić i ubierać, ale nie wolno jej fałszować, to jest pozbawiać ją cech istotnych i przyznawać jej inne, tamtym całe przeciwne. [...] Piękność [...] w sztukach ta tylko jest rzetelną, trwałą i nieśmiertelną, która się zasadza na prawdzie, albo, jak mówić zwykliśmy, która jest zgodna z naturą [Śniadecki 1818b: 106].

Nie godzi [...] się [romantyków] o to posądzać, że nie słuchają żadnych przepisów rozumu, prawdy i przyzwoitości, bo by to było wynieść na donkiszotów i uorganizować szaleństwo [Śniadecki 1818b: 107].

Romantyczność lubi przypomnienia dawnych obyczajów i zdarzeń narodowych, tęskni do wieków przeszłych, kocha się w naturze prostej, dzikiej i nieokrzesanej!... Czary, gusła i upiory nie są naturą, ale płodem spodlonego niewiedomością i zabobonem umysłu. [...] Ich wspomnienie upokarza człowieka, ale w nim żalu nie wzbudza [Śniadecki 1818b: 108-109].

Romantyczność nie cierpi [...] nożyc zimnego rozsądku [Śniadecki 1818b: 119].

Poezja nie jest szczerą muzyką i żaden język sam przez się nie utrzyma dziś uwagi ludzkiej w ciągłym upodobaniu. [...] Z tych powodów nie można dziś niczym usprawiedliwić wskrzeszania POEZJI ROMANTYCZNEJ, przywołujące ze średnich wieków wywietrzałe duby łatwowierności w czarach duchach i cudach, bo te ani są nowym wynalazkiem, ani zgodne z oświatą i mniemaniem wieku; dowodzą i okazują nie obfitość i bogactwo, ale owszem ubóstwo i chudość imaginacji, która szuka nowości w występkach obrażających prawdę, wzrost oświecenia i dostojność wiary panującej [Śniadecki 1821: 398].

Na zarzut taki można odpowiedzieć dwojako: albo kwestionując fałszywość romantycznego obrazu rzeczywistości, albo kwestionując dydaktyczne

funkcje literatury. W obu wypadkach, zdaniem Śniadeckiego, Romantyzm byłby w błędzie.

Romantyczność radzi porzucić wszystkie prawidła sztuki, żeby nabyć znaczenia w niepodległości; my postanówmy unikać bezprawia i rozwiązości, bo te prowadzą nie do znaczenia, ale do nierządu i barbarzyństwa [Śniadecki 1818b: 124].

Zamiarem [...] [tragedii] jest odstraszenie człowieka od zbrodni jej okropnością; wystawienie mocne nieszczęść, w które nas wtrącają rozpasane i gwałtowne namiętności; zachęcenie do męstwa i wytrzymałości w nieszczęściu [Śniadecki 1818b: 111].

Romantyczność nie chce mieć teatru za szkołę dla ludzi, albo rozumie, że nauka jest łatwiejsza i skuteczniejsza, kiedy jest wystawiona w tłumie rzeczy obcych, w nieładzie i zamieszaniu [Śniadecki 1818b: 113].

Tęgo niepodobna dokazać bez ścisłego zachowania jedności rzeczy, czasu i miejsca [Śniadecki 1818b: 118].

## 5.7. Dydaktyka

Śniadecki – podobnie jak Kołłątaj i Staszic – przywiązywali ogromną wagę do dydaktyki, w szczególności do dydaktyki filozofii.

Jego zdaniem, dobra dydaktyka powinna opierać się na następujących zasadach – dotyczących przede wszystkim myślenia i mowy.

Całe doskonalenie i uprawa umysłowa człowieka polega na mowie i na sile rozumu wywieranej w użyciu mowy [Śniadecki 1822: 245].

Po pierwsze, wykład danej dziedziny wiedzy powinno się rozpoczynać od wiadomości znanych już uczniowi – i na nich opierać przekazywanie mu nowych wiadomości.

W innych naukach [tj. poza matematyką] ten wyraz „analiza” znaczy pewien porządek i szyk tak rzeczy, jak myśli w wykładaniu nauki. Każde podanie i każda prawda uważa się jako wniosek z innej prawdy dobrze poznanej lub faktów i postrzeżeń dobrze już pojętych, i nie objawia się, aż po jej dowiedzeniu. Jest to, jak widzimy, porządne wywijanie rzeczy nieznanymi, albo raczej dla uczącego się nowych, z rzeczy już mu wiadomych. Można by go nazwać „sposobem wynalazkowym”, ale to nie jest analiza matematyczna, bo ten sposób służy równie i syntezie, i analizie. Wykład takowy nie we wszystkich naukach udać się może, osobiście gdzie zachodzą prawidła naśladowania umowy, upodobania i smaku, i gdzie rozumowanie ścisłe miejsca nie ma [Śniadecki 1818c: 139].

Po drugie, należy szczególnie ostrożnie zaprawiać ucznia do myślenia abstrakcyjnego.

Kraina ogólnego myślenia, będąc najczęściej krainą złudzenia, błędu i niebezpieczeństwa dla wszystkich, jest dla samych prawie nadzwyczajnych talentów krainą wielkich wynalazków i rozległych widoków [Śniadecki 1820: 227].

Po trzecie, nabywaniu wiedzy w danej dziedzinie (np. logice czy etyce, matematyce itd.) powinno towarzyszyć nabywanie umiejętności świadomego postępowania zgodnego z tą wiedzą.

Filozofia jest to nauka prawego myślenia i życia, w ciągłej praktyce okazywana [Śniadecki 1819: 166].

Doświadczenie jest najlepszym mistrzem człowieka, i dlatego nie dosyć jest podać człowiekowi LOGICZNE przepisy dobrego myślenia, aby go uczynić rozumnym, ale go potrzeba wdroić w dobre i prawe rozumu swego użycie. Inaczej całe logiczne przepisy zostaną się w pamięci nie przeniknąwszy w rozum, tak jak MORALNE prawidła, jeżeli się nie wpoją w czucie, zostaną w rozumie, a nie przejdą do serca [Śniadecki 1781: 24].

[Umiejętność rozumowania rachunkowego czyli przez rachunek] jest niezmiernie ważna, żeby młódź w matematyce nie sposobila się na mechanicznych rachmistrzów, żeby czyste miała pojęcie tego, co robi, żeby marzeń, do których młode głowy są zazwyczaj skłonne, nie brać za rozumowanie [Śniadecki 1818c: 117].

Po czwarte, uczniowi wolno wypowiadać się wyłącznie w sprawach, o których ma dostateczną wiedzę.

Uczniowie [...] nie powinni dawać zdania o żadnej rzeczy w naturze, której jaśnie i rozeznanie nie pojmują [Śniadecki 1778: 128].

Wpajajmy młodym ludziom w nauce i przykładach, żeby nie pisali, tylko o rzeczy dobrze objętej i zrozumianej [Śniadecki 1818a: 89].

Po piąte, każdą wypowiedź uczeń powinien poprzedzić głębokim namysłem, aby dała się wypowiedzieć prosto, jasno i w sposób uporządkowany.

Wpajajmy młodym ludziom w nauce i przykładach [...], żeby każdą myśl póty obracali i wyrabiali w głowie, póki jej nie przywiodą do największej prostości i jasności, żeby te myśli tak się snuły porządnie, jak jedna wynika z drugiej [Śniadecki 1818a: 89].

Po szóste, od uczniów nie należy wymagać, aby ich wypowiedzi były sformułowane w stylu ornamentalnym (zob. wyżej).

Wpajajmy młodym ludziom w nauce i przykładach, [...] żeby [...] [swoim] myśłom takie tylko dawać ozdoby i stroje, jakie im własne czucie w pisaniu natchnie, a resztę zostawmy sposobności i talentowi każdego [Śniadecki 1818a: 89].

Po siódme, należy nakłaniać uczniów, aby studiowali teksty mistrzów swego języka i specjalistów z danej dziedziny.

Wpajajmy młodym ludziom w nauce i przykładach, [...] żeby się starali poznać i zgłębić swój język i wzorowych w nim pisarzy [Śniadecki 1818a: 89].

Najważniejszą rzeczą w czytaniu każdego pisarza jest czyste i gruntowne objęcie jego prawdy fundamentalnej, jej stosowanie do warunków pytania lub do zamiarów całej nauki, uważanie dróg i działań, przez które go rozumowanie prowadzi, pokonywanie zawał i trudności, które spotyka. Wszystko to wyciąga po czytelniku zagłębianą uwagę i nieprzerwanego rozumowania [Śniadecki 1818c: 128].

Większość tych zasad była rygorystycznie przestrzegana w edukacji scholastycznej. Totalna krytyka tej edukacji – zdaniem Śniadeckiego – jest wobec tego nieusprawiedliwiona.

Przebraliśmy miarę w naganie i wyszydzeniu szkolności. Nazywano ledwo nie wszystkie sposoby dawnego uczenia pedanterią; wszystko zaczęto odnawiać i przerabiać, jak gdyby w dawnym trybie uczenia nic do zachowania nie było. [...] Dawny sposób szkolny zależy na tym, żeby opisać zwięźle i jasno znaczenie słów, używać się mających, i uwolnić język od wątpliwości; żeby rzecz dobrze rozłożyć i podzielić na swoje części, w każdym podziale wytknąć zwięźle prawidła i te dobranymi szczęśliwie przykładami objaśnić. Zebrać potem wszystko pod jeden widok, wystawić ogólny obraz nauki, wytknąć jej istotne punkta i w nich znakomitsze zalety i wady. To wszystko służyło do czystego i porządnego wykładu, do łatwiejszego objęcia nauki i do trwalszego jej zatrzymania w pamięci. Sposób rozprawiania tego nam nie daje. Przezeń robimy młodego człowieka krytykiem i wynalazcą w tym, czego nie umie. Ukrywając przed nim trudność nauki, przyzwyczajamy go raczej do lekkomyślności i wielkiego o sobie rozumienia niż do skromności i ostrożności w sądzeniu. [Np.] *Logika* Kondyllaka<sup>14</sup> jest rozprawianiem krytycznym o logice, ale nie logiką [Śniadecki 1818a: 82-83].

## 6. Oddziaływanie

Za kontynuatora Śniadeckiego w polskiej filozofii uważał się m.in. Julian Ochorowicz. Bardzo cenili Śniadeckiego m.in. Lach-Szyrma, Massonius, Lutostawski i Twardowski.

---

<sup>14</sup> Zob. [Condillac 1802].

## 4. Józef Kalasanty Szaniawski



Życie tylko społeczne, dla społeczności,  
prawdziwym jest u mnie życiem; reszta zgnilizną i śmiercią.

List do Franciszka Paszkowskiego  
z 11 lutego 1810 roku

[Szaniawski 1810: 276].

### 1. Życie

Urodził się w 1764 roku w Kalwarii Zebrzydowskiej w niezamożnej rodzinie szlacheckiej jako syn Antoniego (pochodzącego z Ziemi Łukowskiej) i Konkordyny. Studiował prawdopodobnie w Królewcu (gdzie słuchał Kanta), Jenie lub Wrocławiu. W 1789 roku walczył w kawalerii narodowej, którą opuścił po przystąpieniu króla do Targowicy. W czasie Powstania Kościuszkowskiego był przedstawicielem skrzydła jakobińskiego we władzach powstańczych, a następnie należał do tajnej Centralizacji Warszawskiej. W latach 1797-1801 przebywał na emigracji w Paryżu, gdzie m.in. kierował Towarzystwem Republikanów Polskich.

Pełnił różne funkcje publiczne najpierw w Księstwie Warszawskim, a następnie w Królestwie Polskim – m.in. (od 1822) kierował Biurem Cenzury.

Był członkiem Towarzystwa Przyjaciół Nauk (od 1801).

Należał do masonerii. Odznaczony został orderem św. Stanisława.

Zmarł 16 maja 1843 roku we Lwowie (nie udało się ustalić, gdzie został pochowany).



## 2. Pisma

Głównym dziełem filozoficznym Szaniawskiego jest rozprawa *Co jest filozofia?* [1802]. Część jego poglądów można zrekonstruować na podstawie rozprawy dydaktycznej *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii* [1805b] oraz pracy „Uzasadnienie cenzury druku” [1822]. Szaniawski opublikował ponadto prace z zakresu historii filozofii: *O znamienitszych systemach moralnych starożytności* [1803b] i „Sceptycy moralni – szkodliwe dążenie filozofii wieku XVIII” [1804b].

## 3. Poglądy

### 3.1. Filozofia

#### 3.1.1. Filozofia spekulatywna

Szaniawski krytycznie odnosił się do filozofii spekulatywnej. Pisał:

Gdzie nauka jakowa otwiera nieograniczoną wolność umysłowym badaniom, a wskazać im nie zdoła żadnej zasady, od której by one zaczynać i na której by gruntownie polegać mogły, tam nic już nie przeszkadza, ażeby w zarozumiałych zaciekań nieudolnego i ograniczonego umysłu nie miały rozwijać się (obok małej liczby prawd) niezliczone obłąkania i pozory [Szaniawski 1821: 287].

Spekulację charakteryzował jako rozumowanie odwołujące się do tak daleko idących abstrakcji, że nie wiążą się już z nimi żadne intuicje.

Umysł ze spekulacją oswojony zapuszczać się zwykł [daleko] w abstrakcje coraz wyżej posuwane i [...] mu trudno zatrzymać się na pewnym punkcie, z którego by mógł postępować dalej. Nie zaczyna on nigdy od tego, co jest, ale szuka jeszcze upewnienia – CZYLI to, co mu egzystować zdaje się, egzystuje w samej rzeczy, CZEMU egzystuje itd. W każdym założeniu zstępuje po dowody do głębi, w którą rzadko kto zapuszczać się z nim ma ochotę. [...] W posuwaniu coraz wyższym działań abstrakcyjnych trafia się niekiedy [...] [umysłowi spekulatywnemu], iż dochodzi do zbyt wysublimowanych wyobrażeń, które, prócz czczego dźwięku, nic umysłowi nie przedstawiają, czym by chwycone być mogły, albo raczej, które PRZESTAJĄ JUŻ BYĆ WYOBRAŻENIAMI [Szaniawski 1803a: 110].

Filozofia – zdaniem Szaniawskiego – powinna być domeną nie spekulacji, lecz mądrości, tj. równowagi między różnymi władzami duszy.

Idea MĄDROŚCI mieści w sobie znanie zupełnej między władzami, skłonnościami i żądzami naszymi harmonii [Szaniawski 1802: 49].

#### 3.1.2. Analiza tekstów filozoficznych

Szaniawski zalecał bardzo ostrożne korzystanie z dorobku filozofów obcych. W tej sprawie sformułował następujące zasady:

Znajdują się ludzie używaniami zmysłowymi zanadto roztargnieni i czujący, że tak rzekę, *horrorem meditationis*; ci chcieliby we wszystkich uczniów i przyjaciół swoich wpoić ten nieprzewidywany wstręt do dzieł filozofów niemieckich; i dlatego przy każdej okoliczności, wdając się w sądzenie o rzeczy zupełnie dla siebie OBCEJ, piszą i mówią z POGARDĄ o tychże dziełach. Jest to rzecz bardzo nieprzystojna i to z wielu przyczyn.

(1) Człowiek światły powinien sam przez siebie roztrząsać rzecz, a nie przyjmować gminną wiarę sąd obcego, o którym gdzie czytał lub słyszał. Owo, *relata refere*, służy tylko do nowin gazetarskich, a nie do filozoficznych badań.

(2) Żeby mieć prawo sądzenia o takiej rzeczy, trzeba być do tego sędzią ZDOLNYM i PRZYZWOLITYM. Tak np. żeby sądzić UMIEJĘTNIE o dziełach filozofów niemieckich, trzeba: [a] posiadać dokładnie język niemiecki; [b] czytać one z uwagą i to nie jeden raz; [c] znać dostatecznie dzieje filozofii aż do naszych czasów; [d] rozmyślać szczerze i przez czas długi; [e] nakazać milczenie próżności, przesądom i uprzedzeniom, aby się do takiego rozmyślenia nie mieszały. Bez takowych usposobień, sędzia albo zastanawia się okiem krytyki nad łupiną rzeczy, nie mogąc dojrzeć jej treści, albo wpada w potrzebę zadawania pytań, które mają niby minę SOKRATYCZNYCH, ale które w Akademii zwano by po prostu *quaestiones ignorantiae*.

(3) Nie godzi się uprzedzać innych przeciw dziełom filozoficznym PRZEZ URYWCZE WYJĄTKI, których znaczenie prawdziwe wydaje się dopiero w przedstawieniu związku całej budowy. Takowy sposób uprzedzania jest prawdziwym podstępem, którym brzydzić by się powinni czciciele nauk. Gdyby godziwe było w tak wyskubywanych częściach przedstawiać czyją pracę, natenczas samego nawet Homera można by ukazać płaskim i czołgającym się prozaistą.

(4) Jeżeli życzymy [sobie], aby szerzyło się między rodakami prawdziwe światło, nie powinniśmy odstraszać młodzieży od czytania dzieł, które przez umiejętną w wywodach ścisłość nazwyczajają do gruntownego myślenia i dają użyteczną wprawę oraz rozpostarcie władzom umysłowym, co ISTOTNYM jest rzeczywistych postępów WARUNKIEM i usposobić nas może, abyśmy przestając OBCYCH pilnować śladów, zaczęli WŁASNĄ dla siebie wytykać DROGĘ.

(5) Kto chce mówić z pogardą o takowych dziełach, trzeba żeby mógł pokazać, że sam coś bardzo znakomitego zrobił w filozofii. Inaczej ubliża sobie tylko samemu i nie szkodzi bynajmniej tym, którzy (odłożywszy nawet na stronę umiejętność filozofii) mogliby jeszcze i co do innych wiadomości mierzyć się z nim bez obawy.

(6) Przedmioty filozofii, przeciw której tak mocno srożą się niewiadomi, są przedmiotami NAJWAŻNIEJSZYMI dla prawdziwego dobra społeczeństw. Nie potrzeba im więc szydzić, nie potrzeba nadymać się płochym lekceważeniem pracy, która dąży do UGRUNTOWANIA CZCIGODNYCH PRZEŚWIADCZEŃ; bo póki te nie są mocno zakorzenione w rozumie, póty WOLA NIE BĘDZIE DOSYĆ SILNA do przełamywania zawad opóźniających moralne udoskonalenie nasze. Przynajmniej uczeni, co tak często mówią o cnocie i wielkości umysłu, powinni by wolni być od czarnej niewdzięczności; ani przynajmniej nie powinni by przywtarzać szyderstwom ślepego gminu, wymierzanym przeciw tym, co pierwsze w badaniach przełamując trudności, rozmyślają za nas, kiedy my na przyziemnych zatrudnieniach mile spełniamy chwile.

(7) Nie jest wprawdzie łatwo ludziom drzemiącym na narkotycznych laurach wchodzić na nowo w roztrząśnienie posiadanego zapasu wiadomości [...].

Ale ci, jeżeli im miła jest ich sława, nie powinni zapominać nigdy, że można być arcyużytecznym i arcyznanym trzymając się na swojej własnej, przyzwyczajonej dziedzinie, i że nic nie ma tak oburzającego i tak śliskiego, jak przywłaszczanie sobie uniwersalną w naukach dyktaturę. Kiedy chodzi o rzeczy wymagające znacznego nakładu badań, rozmyślań i nauki, kiedy światowe zatrudnienia nie pozwalają przedsiębrać tyle nowych usiłowań, naówczas [...] [nie należy] narażać się z bronią nierówną na wątpliwą walkę [Szaniawski 1804b, s. 111-112].

Szaniawski przestrzegał przy tym przed nadmierną fascynacją filozofią obcą. Pisał:

Można zapewne być bardzo światłym cudzoziemskimi promieniami, ale jeżeli te nie wmiesza się niejako w masę narodowego światła, jeżeli nie służą do rozpościerania i upłodnienia narodowej genialności w umysłach współrodaków, wtedy ów OBCY UCZONY, wydaje się tylko jako przemijający nad ziemią polską METEOR, któremu przypatrzyć się można na chwilę [Szaniawski 1805b: XI-XII].

Bez [...] [WŁASNODZIELNOŚCI UMYŚLOWEJ] żaden naród nie potrafi zupełnie rozstrzeć właściwej sobie genialności, ani przestanie być echem cudze powtarzającym głosy [Szaniawski 1805b: XII].

### 3.1.3. Analiza problemów filozoficznych

Dla samych badań – „rozmyślań” – sformułował bogatą listę „PRZEWODNICZYCH wskazówek”. Oto niektóre z tych dyrektyw, podane w formie pytań kierujących poszczególnymi etapami „rozmyślań”.

Jakie są WŁASNOŚCI, PRZYMIOTY oraz ZNAMIONA istotne i przypadkowe, względne i bezwzględne, przedmiotu lub objęcia [*scil.* pojęcia] roztrząsać mianego?

Jakie przedmiot ten zabiera MIEJSCE w porządku rzeczy? Jakiego STOSUNKI, jakie PODOBIENSTWA do innych poblizszy z nim związek mających? Do jakich prawd lub postrzeżeń może on nas prowadzić, gdy go uważamy z rozmaitych stron za pomocą ABSTRAKCYJ, lub gdy go z tychże rozmaitych stron PORÓWNYWAMY z innymi przedmiotami, lub gdy go uważamy w wielorakich z nimi połączeniach? Jaka zachodzi RÓŻNICA między przedmiotami lub objęciami, które uważasz jako PODOBNE? Jaka PODOBNOŚĆ między tymi, które uważasz jako RÓŻNE? Jakiego POŚREDNICZEGO I PRZEDZIELAJĄCEGO OGNIWA między tymi, które się NAJBLIŻEJ stykają ze sobą?

Z którymi przedmiotami zostaje twój przedmiot w stosunku PRZYCZYNY lub SKUTKU, ŚRODKA lub ZAMIARU? Te stosunki czy są PROSTE, czyli ODWROTNE? [...]

W JAKIM STOPNIU ABSTRAKCYJ znajduje się objęcie, nad którym zastanawiasz się? Które jest jego miejsce w LOGICZNEJ KLASYFIKACJI? Które są względem niego WYŻSZE, a które NIŻSZE objęcia? [...]

Jakiemu POSTRZEŻENIU lub PRAWDZIE może ono służyć do POPARCIA lub WYJAŚNIENIA? Do jakich rozumowań może toż objęcie zdać się jako POŚREDNICZE ogniwo [Szaniawski 1805b: 184-186]?

### 3.1.4. Terminologia filozoficzna

Szaniawski miał wyważony stosunek do wzbogacania języka filozoficznego.

Z jednej strony uważał, że w pewnych okolicznościach wskazane jest wprowadzanie nowych terminów.

Obwiniają mnie niektórzy, że wprowadzam niekiedy nowe wyrazy, czyli raczej przez skład nowy nadaję onym nieużywaną postać. [...] Tym [...], co zastanawiać się zechcą nad wzajemnym wpływem, jaki zachodzi między ZNAKAMI i MYŚLĄ, oraz nad wzajemnym co do kolejnych postępów stosunkiem, jaki upatrujemy między stanem MOWY i stanem OŚWIECENIA – tym, mówię, odpowie własna ich rozważa i potrzeba, skoro się do głębszych posuną badań [Szaniawski 1805b: VIII].

Z drugiej strony przedstawiał argumenty przemawiające za pożyczkami terminologicznymi.

Inni, przeciwnie, zarzucają mi, że jeszcze używam bardzo wiele OBCYCH wyrazów. Ci niechaj raczą dojrzałe roztrząsnąć przyczyny następujące:

(1) Że wyrazy obce, których używam, przedstawiają znajome już i dobrze oznaczone objęcia, a zatem mogą TYMCZASEM służyć bezpieczniejszemu do utkwienia tychże objęć przed naszymi umysłami, prowadząc do szkodliwych nieporozumień. Niektóre nawet tak dobrze, jasnie i w sposobie tak daleko wszystkie znamiona wyczerpującym, przedstawiają rzecz oznaczoną, że ich żaden ojczysty wyraz zastąpić nie zdoła.

(2) Że czytelnik, co nie rozumie tych obcych wyrazów, nie rozumiałby ich tym bardziej, gdyby były spolszczone; albo, co gorsza, przywiązywałby do nich fałszywe objęcia, którym zapobiegać trudno przez dostateczne objaśnienia, bo by przyszło osobne tomy napętniać samym definicjami.

(3) Że nagłe spolszczenie wszystkich obcych wyrazów, wprowadziłoby odurzającą mieszaninę w umysły czytelnika, i byłoby w OGÓLNOŚCI równie szkodliwe, jak owe w rewolucjach politycznych nagłe zmiany zwyczajów, praw i całej postaci społecznej ludu jakowego.

(4) Że gdy niepodobna jest, aby autor mógł sam dojść w jednymże czasie do zupełnego rozjaśnienia wszystkich swoich objęć i poznań, więc narażałby się na tworzenie niektórych mniej dokładnych wyrazów, przedstawiających niedostateczne lub fałszywe znamiona i analogie; tym samym przyczyniałby się do rozsiewania zarodku nieporozumień oraz błędów, które później muszą znowu być poprawiane i prostowane.

(5) Że język nasz wydał zapewne oznaczeniu wszystkich, gdyby i najdalej posuniętych nabytków umysłowych, ale na to potrzeba CZASU, CIERPLIWOŚCI i ZŁĄCZONEGO USIŁOWANIA światłych rodaków. Trzeba, żeby uprawiany jeszcze został dłużej przez prace genialnych POETÓW i FILOZOFÓW, a nade wszystko, żebyśmy przekonali się powszechniej, iż udoskonalenie i bogacenie jego PRAWDZIWE powinno być skutkiem ciągłych postępów naszych ku wyższemu a gruntownemu oświeceniu [Szaniawski 1805b: VIII-XI].

### 3.2. Logika

Szaniawski logiką *sensu stricto* w zasadzie się nie zajmował. Warto jednak przytoczyć dwie jego znamienne wypowiedzi z tego zakresu.

Zgodnie z pierwszą – formalizm logiki gwarantuje całkowitą pewność jej tezom.

Logika, ile nauka istotnie formalna, ma [...] w zasadach swoich pewność niezawodną [Szaniawski 1821: 286].

Poza logiką jest niepewność:

Wszelki byt jest tyle tylko rzeczywistym względem nas bytem, ile się o nim przez władzę poznawania przeświadczamy: w nas samych jedynie znajduje się ostatnia probiernia bytu i prawdy; niepodobna nam jest posunąć się za obręb SUBIEKTOWEJ niezawodności [Szaniawski 1802: 61-62].

Zgodnie z drugą – logika dostarcza kryterium fałszu.

[Logika] daje nam najpierwsze PROBIERNIE PRAWDY: bo chociaż nie wszystko, co uznajemy [za] LOGICZNIE PRAWDZIWE, jest razem i REALNIE NIEZAWODNE, jednakże wszystko, co nosi cechę LOGICZNEGO FAŁSZU, nigdy być nie może REALNIE PRAWDZIWE [Szaniawski 1805b: 92].

Poza tym – Szaniawski zrekonstruował metodologiczne pojęcie systemu w nauce:

Przez „system” rozumie się układ, w którym rozmaite pojedyncze części jakiej nauki podciągają się pod jedność widoków, środków i prawideł, a tak jedną tylko trafnie połączoną stanowią całość [Szaniawski 1803b: 5].

### 3.3. Ontologia

Za problemy typowo ontologiczne – i szerzej; metafizyczne – Szaniawski uważał zagadnienia «graniczne». Pisał:

Cała metafizyka dowodem jest dręczących wymagań rozumu, który zawsze posuwać się pragnie za granice własnych zdolności; w składzie ciał bada pierwotnego ich zawiązku; w bezmierności przestrzeni śledzi ostatnich jej zakresów; w następstwie czasów szuka chwil toż następstwo ograniczających; od uwagi nad samowolnymi działaniami zapuszcza się w zgłębianie przyrodzenia działającej istoty; ogrom zjawisk i skutków oraz tajemnicę wszelkiego bytu wyjaśnić usiłuje przez odkrycie warunkowego bytu źródłowej istoty, na której kończy się owe bezliczne warunków i pochodzeń szeregi [Szaniawski 1802: 58-59].

### 3.4. Epistemologia

Stosunkowo dużo uwagi poświęcał Szaniawski epistemologii.

#### 3.4.1. Poznawanie (czegoś) i przedstawianie (sobie czegoś)

Szaniawski odróżniał akty poznawcze od aktów – jak je nazywał – „przedstawczych” [Szaniawski 1809: 267].

Na władze przedstawcze składają się, według niego, imaginacja, pamięć i fantazja.

Imaginację charakteryzował następująco:

IMAGINACJA tworzy z pojedynczych wrażeń zmysłowych ucałkowane obrazy i znowu te obrazy odtwarza, stawiając je przed umysłem w nieprzytomności przedmiotów dawniej już wyobrażonych [Szaniawski 1809: 267].

Skutek wrażeń zmysłowych nie wyprowadza nas bynajmniej zewnątrz nas, nie daje jasnej wiadomości o działających na nas przedmiotach; [...] IMAGINACJA dopiero składać musi z częściowych wrażeń i znamion pojedyncze obrazy i te przedstawiać umysłowi dla dalszego obrabiania [Szaniawski 1809: 266].

Postrzeżenie ma więc dwie warstwy: warstwę sensoryczną (*scil.* wrażeniową), będącą rezultatem funkcjonowania zmysłów – i uzupełniającą warstwę imaginacyjną.

Z kolei pamięć i fantazję Szaniawski charakteryzował tak:

PAMIĘĆ przedstawia umysłowi znaki nadane wyobrażeniom i objęciom miejsca, czasu i okoliczności, w których te obrazy utworzone zostały. FANTAZJA z pojedynczych obrazów imaginacji tworzy dowolnie ogromne całości, posuwa w nieskończoność granice czasu i przestrzeni, nadaje rozumowym ideom naoczne niejako wizerunki i tym sposobem te idee zamienione w ideały stawia przed wewnętrznym przeświadczeniem [Szaniawski 1809: 267].

Najoryginalniejsze jest tu odróżnienie imaginacji i fantazji. W pewnym miejscu Szaniawski pisze, że ta ostatnia jest „imaginacją w najwyższym stopniu przedstawczej działalności” (1809: 271).

#### 3.4.2. Zmysły, rozsądek, rozeznanie i rozum

Za rzeczywiste źródło wiedzy Szaniawski uważał rozum.

Z jednej strony rozszerza [on], uogólnia i prostuje poznania nasze w obliczu rozpościerającego się coraz więcej zmysłu wewnętrznego; z drugiej – wyrokuje o moralności spraw naszych w obecnym zawsze trybunale sumienia [Szaniawski 1802: 52].

Źródłem wiedzy *sensu stricto* nie są natomiast – według niego – rozeznanie, rozsądek i zmysły.

Wśród zmysłów Szaniawski wyróżniał przy tym – jako podstawowy – zmysł dotyku:

Prawdziwą podstawą innych zmysłów [a więc „zmysłu woniowego”, słuchu i wzroku, jest] zmysł dotkliwości (*tactus*) [Szaniawski 1809: 274].

Rozsądek miał za władzę umożliwiającą tworzenie pojęć („objąć”).

Natomiast rozeznanie to, w ujęciu Szaniawskiego, władza, dzięki której „zapewniamy się, czy szczególna jaka rzecz znajduje się w przypadku, do którego to lub owo ogólne prawo służy” [Szaniawski 1802: 50].

### 3.4.3. Prawda, dobro i «pięknota»

Szaniawski uważał, że wszystko, co sobie przedstawiamy (tj. wyobrażamy lub pojmujemy), ma dla nas różne aspekty – m.in. aspekt kognitywny, moralny i estetyczny.

Pod rozmaitymi względami oznajmia się nam w uczuciach [raczej: czuciach] stan wewnętrzny duszy, jako to np.:

[a] pod względem poznawczym – przez uczucia prawdy, niezawodności, powątpiewania, trafności, jasności i inne;

[b] pod względem estetycznym – przez uczucia pięknoty i wzniosłości, szlachetności, naturalności, szczeroty, kunsztownej przesady, przystojności, wyborności [raczej: wytworności] (*élégance*) itd.;

[c] pod względem moralnym – przez uczucia doskonałości, prawości, niesprawiedliwości, godności, szacunku, wzdąrcy, wdzięczności, przywiązania do wspólnego rodu, wreszcie [...] przez sumienie, czyli uczucie moralne w najzwyczajniejszym znaczeniu [Szaniawski 1809: 263].

Cokolwiek sobie wyobrażamy i cokolwiek obejmujemy, wszystko to w bliższym lub dalszym stosunku podpada pod trzy najogólniejsze względy, tj. POZNAWCZY, MORALNY I ESTETYCZNY; wszystko podpada pod trzy kierownicze idee – PRAWDY, DOBRA I PIĘKNOTY [Szaniawski 1809: 264].

Szaniawski, *nb.*, odróżnia «pięknotę» od piękna:

PIĘKNOTA (*le beau*) – rozumowe objęcie wcale różne i daleko rozleglejsze od tego, które przez wyraz „piękność” (*„beauté”*) oznaczamy. PIĘKNOŚĆ jest tylko przymiotem, który przyznajemy temu lub owemu przedmiotowi. „Pięknota” oznaczać ma ideę, w której znajdować możemy normę do sądzenia o WSZELKIEJ jakiegokolwiek rodzaju piękności. Odróżnienie to służy i innym wyrazom, używanym do oznaczania idei [Szaniawski 1805b: 237-238].

### 3.5. Etyka czyli filozofia praktyczna

Szaniawski opowiadał się za odróżnianiem teorii moralności od teorii szczęśliwości:

Użyteczność dotykalna, albo głaszcząca przyjemność: otoż to są najwyższe probnie dobra moralnego, wielkie cele działania. Cała ta filozofia [*scil.* sceptycyzmu] jest tylko teorią szczęśliwości [Szaniawski 1804b: 107].

UDOSKONALENIE MORALNE jest PRAWDZIWYM PRZEZNACZENIEM naszego bytu i naszych władz [Szaniawski 1805b: 40].

Człowiek [...] różnić się od szeregu zwierząt powinien przez piętna SAMOWOLNEJ działalności [Szaniawski 1802: 50].

[Stąd nauka moralna jest to] umiejętność prawideł wkreślanych dla wolnej woli człowieka, prawideł, za pomocą których może on zbliżać się coraz więcej ku właściwym sobie celom [Szaniawski 1803b: 8].

Do upewnienia [...] postępów [filozofii praktycznej] potrzebne jest umiejętne zgłębianie przyrodzonych własności i przeznaczenia człowieka [Szaniawski 1804a: 77].

Jedną z głównych tez jego filozofii praktycznej była teza głosząca, że istnieją dwa podstawowe „systemy moralne” – epikureizm i stoicyzm.

Wszystkie moralne systemy nie są właściwie, tylko przerobieniami tych dwóch główniejszych [tj. epikureizmu i stoicyzmu] i dlatego dokładne ich ocenienie podnosi umysł do stanowiska, z którego rozmaite inne zasady moralności przezierać przyzwoicie można [Szaniawski 1803b: 33].

Oryginalna była obrona instytucji prewencyjnej cenzury druku, którą przedstawił Szaniawski, skądinąd pełniący urząd carskiego cenzora. Argumenty jego [Szaniawski 1822] były następujące:

(1) Nieograniczona wolność druku jest korzystna, tylko jeżeli spełnione zostaną liczne warunki. Warunki te jednak „nigdy się nie zbiegają”, a zatem „korzyści stają się zawodne”.

(2) Kara za nadużycie wolności druku nigdy nie naprawi zła, które to nadużycie wyrządziło.

(3) Nieograniczona wolność druku prowadzi do „zbestwienia ludów” i „zburzenia publicznego rozsądku”. Jedynym mankamentem cenzury prewencyjnej jest to, że „niejedno dobre” może zostać wstrzymane „na czas niejaki”.

(4) Jest faktem, że „często cenzura znajdowała się w ręku ciemnych ludzi i niewiedzących wcale o właściwym swego urzędowania celu”. To jednak niczego „naprzeciw niej” samej nie dowodzi.

Szaniawski uważał, że od wolności druku są w szczególności „dwa bardzo potrzebne wyłączenia”:



NAJPRZÓD, że wszelkie pisma, noszące jawną cechę osobistej namiętności lub interesu, skażone piętnem demoralizacji lub rokoszu, albo indywidualny charakter obywateli nagabywające; jako są owocem nadużycia wolności druku, tak tracą prawo zaślania się tymże dobrodziejstwem.

PO WTÓRE, że na to prawo nie zasługują pisma, w których dojmująca prawda tai się pod zasłoną BEZIMIENNOŚCI. Najsprawiedliwsza przymówka staje się podejrzana pod takowym ukryciem: wymierzona otwarcie z obywatelską śmiałością, skuteczne zawsze sprawi wrażenie. Kto chce mieć wolność głoszenia prawdy w interesach społecznych, powinien sam przez jawność swego kroku, oddawać się niejako w ręce władzy krajowej oraz wystawić się szczerze na odpowiedzialność przed sądem publicznej opinii. Otwartość jest prawdziwym i dotąd jeszcze niezatartym tłem charakteru polskiego [Szaniawski 1807: 102].

### 3.6. Estetyka

Za kryterium przynależności artefaktów do sztuk pięknych Szaniawski uważał to, że odbieramy je za pomocą co najmniej jednego z dwóch zmysłów «wyższych»: słuchu lub wzroku.

Zgodny głos oświeconych znawców te tylko kunszta uznaje pięknymi, które nie są przeznaczone dla niższych zmysłów, ale raczej mają wyraźny stosunek bądź z obydwooma idealnymi zmysłami razem [tj. słuchem i wzrokiem], bądź z którymkolwiek z nich oddzielnie. Dla tych jeszcze powodów za istotny i właściwie znamionujący skutek pięknych kunsztów uznano – wolną i swobodną umysłu zabawę [Szaniawski 1809: 275].

Za podstawową funkcję sztuki Szaniawski uważał funkcję utylitarną: przyczynianie się do „posuwania umysłowej i moralnej uprawy” [Szaniawski 1809: 275], m.in. przez „pokrzepianie sił [człowieka], ciągłym dążeniem wyczerpywanych” [Szaniawski 1809: 273]:

Kunszt w rozlicznych a rozmaitych swoich postaciach i płodach otwiera dla człowieka, jakiegokolwiek bądź uprawy lub stanu, ubarwioną krainę, w której zapominać może o trudach życia, o przeciwnościach losu, a po przyjemnym i zachętnym odetchnieniu w dalszą puszczą się podróż [Szaniawski 1809: 273].

### 3.7. Dydaktyka

Szaniawski podkreślał „potrzebę harmonijnej uprawy władz, zdolności i usposobień naszych” [Szaniawski 1809: 269].

Jeżeli postępy nasze w udoskonaleniu umysłowym mają być i CIĄGŁE, i RZECZYWISTE, trzeba TAK ROZPOŚCIERAĆ każdą władzę, każdą zdolność, aby żadna tłumiona nie została przez przeważający wpływ innych i żeby wszystkie w HARMONIJNEJ RÓWNOWADZE posuwały nas nieprzerwanie ku zamierzonemu celowi [Szaniawski 1805b: 46].

Człowiek powinien rozwijać się pod trzema względami: teoretycznym, czyli, jak mówił, „teoryjnym” [Szaniawski 1809: 265], moralnym i estetycznym. Wszelka jednostronność w kształceniu ma „niegodne skutki” [Szaniawski 1809: 266]. Żadna z „kierunkowych” idei – prawda, dobro i piękno – „nie może służyć drugiej za środek lub narzędzie” [Szaniawski 1809: 266].

Skoro kunsztownik [*scil.* artysta] przez zaniedbanie przyzwoitej uprawy [...] [nauk i spraw moralnych] suwa się jedynie po poziomie krainy pięknoty, wtedy zdolność genialna [...] wywiera się na potoczne w życiu okoliczności i tam staje się przyczyną potwornych dziwactw, wykraczań i niesforności, które ze zgorszeniem postrzegamy w wielu indywiduach udziałem geniuszu wydatnych [Szaniawski 1809: 266].

Każda nauka DWOJAKO MOŻE być użyteczna: raz, że przyda się do tego lub owego zamiaru w życiu potocznym, albo dostarcza prawd dla innej jakowej nauki (użyteczność materialna); po wtóre, że praca na nabycie jej łożona [podług dobrych prawideł] dodaje do rozprzestrzenienia i ukrzepienia działalności umysłowej i czyni ucznia sposobniejszym do nabywania innych wiadomości (użyteczność formalna) [Szaniawski 1805a: 71-72].

Starac się [...] potrzeba o nauki dlatego, ażebyśmy z ich stanowczą pomocą poskramiać byli w stanie jednostronne zapędy indywidualnego egoizmu, oswobadzać duszę od przemocy jego wpływu i podnosić ją do główniejszych (prawdziwie ludzkich) celów [Szaniawski 1824: 15].

Szaniawski sformułował wiele szczegółowych dyrektyw „czytania BADALNEGO” [Szaniawski 1805b: 145], spośród których warto odnotować następujące:

Roztrząsać ściśle ZNACZENIE KAŻDEGO WYRAZU, jakie do niego przywiązuje autor [Szaniawski 1805b: 146].

Wchodzić w ściśły i wyczerpujący ROZBIÓR tych objęć, do których wiele miesza się znamion [Szaniawski 1805b: 147].

Każdy wyraz WAŻNIEJSZE znaczenie mający porównywać z jego SYNONIMAMI w innych [...] znajomych językach [Szaniawski 1805b: 147].

Każdą MYŚL WAŻNĄ autora przekładać na inne języki [...], a osobliwie na ojczysty, uważając bacznie, jak ona w takowym PRZEKSZTAŁCENIU zarabia lub traci na swej mocy lub przyjemności [Szaniawski 1805b: 148].

Odróżniać troskliwie wewnętrzną wartość każdej myśli od owej wartości zewnętrznej, która owocem jest kunsztownego przedstawienia [Szaniawski 1806b: 148].

Starac się podług możliwości, aby każdą myśl autora obracać w ŻYWE OBRAZY, które jej odpowiadają, i które obsiadały imaginację autora w ten czas, gdy tę myśl piśmiennymi piętnami oznaczał [Szaniawski 1805b: 150].

## 4. Oddziaływanie

Szaniawski oddziałał – jak się wydaje – m.in. na Dowgirda, którego uwagi historyczne z *Kursu filozofii* [Dowgird 2015] nawiązują *implicite* do *Rzutu oka* Szaniawskiego.

## 5. Anioł Dowgird

[Nie ma takich prawd,]  
które nigdy jasno wyłuszczyć się nie mogą,  
a przez to samo będąc niedostępne pospolitemu pojęciu,  
mają być tylko udziałem szczupłej liczby  
głów uprzywilejowanych, każących wierzyć sobie na słowo.

*O logice, metafizyce i filozofii moralnej* [Dowgird 1821: 82].

### 1. Życie

1776: 11.12. Anioł Dowgird przychodzi na świat w Jurkowszczyźnie, w majątku leżącym w powiecie mściśławskim województwa mohylewskiego I Rzeczypospolitej; w wyniku pierwszego rozbioru majątek znalazł się w Cesarstwie Rosyjskim (obecnie należy do rejonu rostawskiego obwodu smoleńskiego). Ojcem Anioła był zubożały szlachcic – Stanisław.<sup>15</sup>

1786-1789. Pobiera nauki w szkołach jezuickich w Mohylewie i we Mściśławiu. W tym czasie nauczycielami są m.in.: w Mohylewie – Jan Lubiewicz (retoryka i poetyka), Augustyn Magnani (retoryka i poetyka), Wojciech Obrąpalski (matematyka), Jakub Rogaliński (gramatyka), Wincenty Rypiński (język francuski) i Wincenty Tywankiewicz (gramatyka); w Mściśławiu – Antoni Abramsberg (matematyka i niemiecki), Tadeusz Hattowski (retoryka i poetyka), Nikodem Muśnicki (retoryka i poetyka), Longin Turyno (gramatyka i francuski) i wspomniany już Tywankiewicz (gramatyka i francuski).

1789-1791. Uczy się retoryki, fizyki, historii powszechnej, logiki i języka francuskiego w kolegium pijarskim w Dąbrownie k. Orszy (działającym w latach 1785-1799); rektorem kolegium był w tym czasie Józef Ostrowski.

1791: 17.08. Wstępuje do zakonu pijarów w Lubieszowie (ówczesne województwo mińskie). W czasie nowicjatu jego przełożonym jest Jan Kanty Wykowski. W miejscowym kolegium pijarskim (czynnym w latach 1686-1834) uczył się m.in. Tadeusz Kościuszko, Teodor Narbutt i Adam Naruszewicz. Wybitnymi pedagogami w kolegium byli: Michał Charkiewicz (autor podręcznika do retoryki łacińskiej), Aleksy Kotiuziński (tłumacz Wirgiliusza), Andrzej Puczyński (autor podręcznika do historii powszechnej), Ferdynand Serafinowicz (profesor Uniwersytetu Wileńskiego) i Maciej Tukałło (tłumacz z francuskiego i łaciny).

1793: 17.09. Składa śluby zakonne.

<sup>15</sup> Stanisław – jako imię ojca – figuruje w kwestionariuszu personalnym Uniwersytetu Wileńskiego z 1816 roku. W analogicznym kwestionariuszu z 1832 roku oraz liście-prośbie do cara Mikołaja I zamiast „Stanisława” podane jest jako imię ojca – „Andrzej”.

1793-1795. Odbywa studia zakonne – w zakresie filozofii, literatury łacińskiej i polskiej, matematyki, fizyki, historii naturalnej, historii powszechnej i teologii – najpierw, przez dwa lata, w Dąbrowicy nad Horyniem. O wysokim poziomie tamtejszego kolegium świadczy to, że wśród jego absolwentów byli m.in. Alojzy Feliński, Cyprian Godebski i Łukasz Gołębiowski.

1795/1796. Studiuje matematykę, fizykę i teologię w Akademii Wileńskiej, gdzie otrzymuje stopień magistra teologii. Rektorem w tym okresie (1789-1799) jest Marcin Poczubutt-Odlanicki, matematyk; katedrą matematyki wyższej kieruje Franciszek Narwojsz; profesorem fizyki jest Józef Mickiewicz (daleki krewny Adama); na Wydziale Teologicznym wykłada retorykę i poetykę Filip Neriusz Golański, pijar, bardzo przez Dowgirda ceniony.<sup>16</sup> Jedną z największych wileńskich indywidualności filozoficznych jest w tym czasie Hieronim Stroynowski, pijar, od 1789 profesor prawa natury i ekonomii, a następnie (1799-1806) rektor Uniwersytetu Wileńskiego, inicjator utworzenia Głównego Seminarium Duchownego przy Uniwersytecie (1808); jego następcą na stanowisku rektora (1806-1815) zostaje inny wybitny – i podobnie jak Golański ceniony przez Dowgirda – filozof, Jan Śniadecki.

1796-1807. Jest nauczycielem w powiatowych szkołach litewskiej prowincji pijarów, kolejno: w Lidzie (1796/1797), gdzie uczy arytmetyki i geografii; w Wilkomierzu (1797/1798), gdzie uczy również arytmetyki i geografii; w Rosieniach (1798-1801), gdzie uczy matematyki i fizyki; w Witebsku (1801/1802), gdzie uczy matematyki; w Łużkach (1802-1804), gdzie uczy poetyki i retoryki; wreszcie w Szczuczynie Litewskim (1804-1807), gdzie uczy fizyki i francuskiego.

1802: 3.10. Otrzymuje święcenia kapłańskie w Mohylewie.

1807-1809. Uczy młodzieży zakonnej w Nowicjacie Lubieszowskim w zakresie poetyki i retoryki. Jest przy tym prefektem pijarskiego Konwiktu Szlachetnej Młodzi w Wilnie.

1811 (10.10)-1813 (31.08), 1816-1832. Pełni funkcję kapelana Głównego Seminarium Duchownego przy Uniwersytecie Wileńskim.

1812. Pełni funkcję kapelana w lazarecie ulokowanym przez okupujące Wilno wojska francuskie w gmachu Głównego Seminarium Duchownego.

---

<sup>16</sup> Oto charakterystyka Golańskiego, którą Dowgird nakreślił w mowie żałobnej: „Nie szperał w tych rzeczach, które przechodzą ludzkie pojęcie. Nie przyznawał umysłowi swojemu sił nieograniczonych. Nie miała u niego szacunku umiejętność taka, która by nadymała tylko ludzi, nie czyniąc ich lepszymi. [...] Miłość Boga i bliźniego, bezinteresowność, wstrzeźliwość, pokora, rozsądna szczerość, cierpliwość, uprzejmość, dobroczynności usiłująca raczej podobać się w skrytości Bogu, aniżeli ściągnąć na się uwielbienie ludzkie, gorliwość w pełnieniu swych obowiązków i wierne stosowanie się do stanu swojego, składały nieprzerwane pasmo jego życia” [Dowgird 1824: 15].

1812-1813. Jest kapłanem Gimnazjum Wileńskiego.

1814-1816. W pijarskim seminarium w Dąbrowicy uczy literatury polskiej. Ponadto pełni obowiązki sekretarza prowincji i konsultatora zgromadzenia pijarów oraz przygotowuje projekt reformy zakonu.

1818-1821. Po śmierci Jana Henryka Abichta (1816) jest zastępcą profesora logiki i psychologii w Uniwersytecie Wileńskim.

1819: 20.05. Egzaminuje Adama Mickiewicza z logiki w Oddziale Literatury i Sztuk Pięknych Uniwersytetu Wileńskiego.

1821-1823. Pełni funkcję zastępcy profesora filozofii teoretycznej i praktycznej w Uniwersytecie Wileńskim.

1822. Zostaje członkiem korespondentem Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk na podstawie rozprawy *O logice, metafizyce i filozofii moralnej* [Dowgird 1821].

1823. Przegrywa (podobnie jak Michał Wiszniewski) z Józefem Gołuchowskim ogłoszony w 1820 konkurs na Katedrę Filozofii Teoretycznej i Praktycznej Uniwersytetu Wileńskiego. Odrzuca propozycję objęcia funkcji plebana oszmiańskiego.

1824-1832. Wykłada logikę w Uniwersytecie Wileńskim. Jest też egzaminatorem diecezjalnym.

1826. Otrzymuje stopień doktora teologii na podstawie rozprawy *De miraculis*.

1833. Zostaje – po sekularyzacji – kanonikiem katedralnym wileńskim.

1834. Obejmuje funkcję profesora logiki i filozofii moralnej w Rzymsko-Katolickiej Akademii Duchownej w Wilnie.

1835: 26.04. Umiera na astmę w Wilnie. Zostaje pochowany na cmentarzu św. Stefana, jednej z najstarszych nekropolii wileńskich (czynnej w latach 1660-1864), na której w I połowie XIX w. grzebano m.in. profesorów uniwersyteckich. W okresie międzywojennym na miejscu dawnego cmentarza urządzono skład materiałów budowlanych cechu kamieniarzy. Po II wojnie światowej zburzone zostały resztki cmentarza – w tym kolumbarium. Nie zachował się żaden nagrobek. Majątek swój zapisuje bratanicy, Placydzie Puchalskiej;<sup>17</sup> księgozbiór – Akademii Duchownej.

<sup>17</sup> Placyda Dowgirdówna (ur. 1810) była córką Stanisława Dowgirda i Tekli z Karasiów. 29.07.1834 poślubiła Józefa Puchalskiego; ślub odbył się w kościele akademickim św. św. Janów w Wilnie w asyście m.in. Anioła Dowgirda; 23.04.1835 – tuż przed śmiercią Anioła – urodził im się syn Wojciech. Wygląda więc na to, że Anioł był bratem Stanisława. Niektóre wiarygodne źródła – na których się ostatecznie oparliśmy – mówią jednak, że był on synem Stanisława, ten zaś był synem Jana i wnukiem Mateusza; ów Stanisław miał mieć trzech braci: Wawrzyńca, Stefana i Macieja. Ta linia Dowgirdów prowadzi co najmniej do początku XV w.

## 2. Pisma

Podstawowe dzieło filozoficzne Dowgirda wydane za jego życia to pierwsza część *Wykładu przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna* [Dowgrid 1828]. Z drobniejszych pism ważna jest wspomniana rozprawa *O logice, metafizyce i filozofii moralnej* [Dowgird 1821] oraz pośmiertna publikacja „Rzeczywistość poznań ludzkich” [Dowgird 1839].



Herb rodowy Aniōła Dowgirda

## 3. Poglądy

### 3.1. Program filozoficzny

Zdaniem Dowgirda filozofia – jeśli ma być nauką, a zwłaszcza jej podstawą – powinna spełniać następujące postulaty:

(1) Teoria filozoficzna powinna mieć dokładnie określone następujące «parametry»: przedmiot badań, ich metodę i punkt wyjścia (tj. główne zasady) oraz sposób – a w szczególności język – wykładu osiągniętych rezultatów.

(a) Badania filozoficzne powinny być oparte na „przyrodzonym rozumie” i nie powinny się odwoływać np. do „świata objawionego”, z którego korzysta religia (i teologia).

(b) Podstawową metodą badawczą w filozofii jest analiza: „rozbiór najpospolitszych wyobrażeń naszych i działań umysłowych”.

(c) Język filozofii (i ogólniej – język naukowy) powinien być: jasny, czysty (wolny od niepotrzebnych neologizmów), prosty, jednoznaczny i ścisły (precyzyjny, o ustalonym znaczeniu). Filozof powinien unikać „wyrazów zbyt ogólnych, nieoznaczonych lub wieloznacznych” [Dowgird 1830: 472].

(2) Teoria filozoficzna powinna być systemem dedukcyjnym: powinno być tak, że w niej „twierdzenie jedno wypływa z drugiego” [Dowgird 1821: 88].

(3) Tezy teorii filozoficznej powinny być możliwie najpewniejsze.

(4) Aby ocenić jakąś teorię filozoficzną, należy najpierw zanalizować jej „zasady” (tj. tezy podstawowe).

(5) Teoria filozoficzna powinna być zgodna z prawami zdrowego rozsądku: prawa te powinna uściślać i uzasadniać. „Rozsądek powszechny nie jest czym innym, tylko zastosowaniem praw przepisanych od samej natury myśleniu ludzkiemu” [Dowgird 1828: 240].



Nieistniejący już cmentarz przy kościele św. Stefana w Wilnie, gdzie pochowani zostali Anioł Dowgird i Józef Bychowicz

(6) Powinno się tworzyć nową teorię filozoficzną tylko wtedy, gdy rozszerza ona dotychczasową wiedzę o nowe tezy, co do których można domniemywać, że uzyskają aprobatę specjalistów. Filozof powinien być „nieprzyjacielem wszelkiej niepożytecznej nowości”; nie powinien zajmować się „błyskotkami fałszywymi” ani pisanie „romansów metafizycznych, które [...] ściągawszy na się przez czas krótki uwagę szczupłej garstki zapalonych stronników nowości, wnet powracać musiały do swego nicestwa” [Dowgird 1828: 166].

W świetle tych postulatów dyskwalifikują filozofię:

(a) różnorodność niezgodnych ze sobą teorii występująca w danej fazie jej historii;

(b) sprzeczności wewnętrzne proponowanych teorii;

(c) „odrzućne twierdzenia”, „wysilone abstrakcje” i „dziwna gadanina” [1817: 76];

(d) używanie „wyrazów źle zrozumianych” [Dowgird 1821: 96], prowadzące do logomachii.

Dokonana przez Dowgirda z tej perspektywy ocena współczesnej mu filozofii – a zwłaszcza niemieckiej (pokantowskiej) – wypada bardzo ujemnie.

## 3.2. Realizm metafizyczny

### 3.2.1. Teza realizmu metafizycznego

Dowgird opowiadał się stanowczo za tezą realizmu metafizycznego, głoszącą, że „zewnątrz umysłu naszego są pewne rzeczywistości, które odpowiadają wyobrażeniom naszym” [Dowgird 1839: 488].

Do przedmiotów zewnętrznych – wobec duszy – należy również nasze ciało. Różni się ono od innych przedmiotów zewnętrznych tym, że: (a) żadna jego część nie może być odłączona bez bólu; (b) dotknięcie jego części wywołuje podwójne czucie (np. ręki dotykającej i ręki dotykanej); (c) silne działanie na nie wywołuje ból – a na inne przedmioty takiego bólu nie wywołuje.

Wiedza o przedmiotach zewnętrznych jest pośrednia i ograniczona. Wiemy, że istnieją („bytują”) rzeczywiste przyczyny niektórych naszych wyobrażeń – ale nie jesteśmy w stanie dowiedzieć się, jaka jest ich „natura”, tj. jakie są one same w sobie. Wiemy tylko pośrednio, że przedmioty te mają własności pewnych typów (por. niżej – własności absolutne).

Tezę realistyczną miał Dowgird za „najpierwszą zasadę” wiedzy ludzkiej – inaczej niż jedyny poważniejszy adwersarz Dowgirda z jego czasów, Wiszniewski, który pisał bez ogródek:

Nie widzimy jasno pożytków, jakie by filozofia, literatura i w OGÓLNOŚCI LUDZIE, z tego ugruntowania rzeczywistości poznać naszych odnieść by mogli [Wiszniewski 1830: 531].

Dowgird uzasadniał realizm metafizyczny na dwóch drogach: pozytywnej i negatywnej (przeprowadzając – w tym drugim wypadku – *reductio ad absurdum* wobec idealizmu i sceptycyzmu).

### 3.2.2. Argumentacja *pro*

Argumentacja pozytywna wyglądała następująco.

Działanie naszego umysłu podlega pewnym naturalnym prawom. Prawa te, z jednej strony, nie są wytworem naszej woli; z drugiej strony, są dla nas korzystne („zbawienne”), gdyż działając zgodnie z nimi, uzyskujemy wiedzę niezbędną do „zachowania bytu naszego” [Dowgird 1828: 368].

Głoszą one, że:

(1) Każdemu skutkowi należy przyporządkowywać przyczynę od niej różną.

Zasada ta – tj. zasada przyczynowości („przyczynności”) jest odrzuca-  
na przez sceptyków, którzy redukują związki przyczynowo-skutkowe do następstwa odpowiednich zjawisk. Redukcja ta jednak jest całkowicie bezpodstawna i prowadzi do niedorzeczności, gdyż „wyobrażenie przyczyny i skutku znaczy coś więcej, aniżeli wyobrażenie prostego następstwa zjawień” [Dowgird 1828: 408].

(2) Wspólne wszystkim ludziom jest złudzenie, polegające na tym, że część swoich wyobrażeń odsyłają oni do niektórych unerwionych części ciała, a część do przedmiotów zewnętrznych; w ten sposób wyobrażenia te (kolory, dźwięki, zapachy, smaki, ciepło i zimno itp.) uznają mylnie za własności tych przedmiotów.

(3) Wszelkie nasze wyobrażenia „budzą” w nas pojęcie naszej duszy, będącej podmiotem tych wyobrażeń, i pojęciu temu odpowiada pewien rzeczywisty przedmiot.



(4) Przez niektóre nasze wyobrażenia – mianowicie „czucia”, a „pierwiastkowo” wyobrażenia dotykowe – wywoływane są w nas pojęcia przedmiotów zewnętrznych, będących niezależnymi przyczynami tych wyobrażeń, i pojęciom tym odpowiadają pewne przedmioty rzeczywiste.

### 3.2.3. Argumentacja *contra*

Argumentacja negatywna była taka.

Dowgird zakładał, że:

(1) Przekonania, w których uznajemy rzeczywistość przedmiotów zewnętrznych, nie są wynikiem rozumowania.

(2) Przekonania te nie są przypadkowe.

Stąd wnosił, że:

(3) Zgodnie z prawami umysłu nie mogą być one błędne lub niepewne.

Przypuśćmy bowiem, że jest tak, jak głoszą idealiści, tj. że żadnym pojęciom, wywołanym przez nasze wyobrażenia, nie odpowiadają przedmioty rzeczywiste, a więc, że wszystkie nasze przekonania, w których uznajemy rzeczywistość takich przedmiotów, są błędne. Przemawiać miałoby za tym istnienie złudzeń zmysłowych.

Idealisci popełniają jednak tutaj błąd. Po pierwsze, składnikami spostrzeżeń poza czuciami są pojęcia (w sprawie tego rozróżnienia – por. niżej), a te ostatnie podlegają wspomnianym prawom umysłu ludzkiego. Po drugie, rozstrzygnięcie, że coś jest złudzeniem zmysłowym, jest możliwe tylko przy założeniu, że coś takim złudzeniem nie jest, i doświadczenie pozwala rozstrzygnąć, z którym wypadkiem mamy do czynienia. Założenie, że wszystko, o czym powiadają nas zmysły, jest złudzeniem, jest więc niesprawdzalne.

Niesprawdzalna jest także teza idealistyczna, że wszystkie nasze przekonania, w których uznajemy istnienie przedmiotów zewnętrznych, są błędne. Również teza, że niektóre z tych ostatnich przekonań są błędne, jest niesprawdzalna, jeśli chodzi o sprawdzenie ich prawomocności za pomocą doświadczenia zmysłowego, gdyż przekonania tego rodzaju nie są sprawą czuć zmysłowych – lecz przyrodzonych prawideł rządzących działaniem umysłu.

Zauważmy, że argumentacja ta nie dotyczy sceptyków, według których przekonaniu o istnieniu rzeczywistości zewnętrznej brak dostatecznego uzasadnienia. Zdaniem Dowgirda sceptycy myślą się jednak, gdyż uznają tylko jeden rodzaj pewności: bezpośredni. Tymczasem istnieje także pewność pośrednia (por. niżej) i z nią właśnie mamy do czynienia w wypadku tezy realistycznej.

Przeciwko idealizmowi i sceptycyzmowi przemawia ponadto jeszcze i to, że jest niezgodny z wielowiekowym dorobkiem ludzkości i „dąży do

zniszczenia w ludziach prawdziwej moralności” [Dowgird 1830: 472], od-  
rzucając *de facto* istnienie Boga.

### 3.3. Analizy ontologiczne

Dowgird nie lubił używać terminu „ontologia”, uważając, że to, co w jego  
czasach nazywano tym terminem, było zaledwie „urojoną częścią metafizyki” („filozofii oderwanej”) [Dowgird 1828: 161]. Nie zmienia to faktu, że  
sam przeprowadzał analizy ontologiczne – i to bardzo głębokie.

Oto kilka przykładów takich analiz.

#### 3.3.1. Przedmioty i własności

Dowgird odróżniał więc np. przedmioty zewnętrzne („ciała”) od ostatecz-  
nych – „właściwie pojedynczych” i nierozciągliwych – pierwiastków („atomów  
mechanicznych”), z których składają się te przedmioty. To owym ostatecznym  
pierwiastkom przyznajemy w istocie rzeczywistość.

Wyodrębniał, dalej, własności bezwzględne i własności względne. Przy-  
puśćmy, że to, że przedmiot zewnętrzny *P* ma własność *W*, sprawia, że w na-  
szej duszy pojawia się czucie *C*. Dowgird mówi wtedy, że własność *W* jest  
własnością bezwzględną („nieodnośną”, absolutną) przedmiotu *P*, a czucie  
*C* – własnością względną („odnośną”, relatywną) przedmiotu *P*.

Sądził przy tym, że własności bezwzględne nie mogą być podobne do  
wywoływanych przez nie własności względnych, gdyż:

(a) gdyby były podobne, to wszystkie przedmioty zewnętrzne musiałyby  
mieć zdolność czucia (a mają tę zdolność tylko ludzie i zwierzęta);

(b) te same własności bezwzględne wywołują w pewnych okolicznościach  
i u różnych ludzi różne wyobrażenia.

Za własności bezwzględne – przyporządkowane odpowiednim wyobraże-  
niom – miał „przymioty rzędu pierwszego” (w sensie Locke’a), tj. położenie  
przestrzenne i czasowe, kształt, wielkość, więź-wewnętrzna, nieprzenikliwość,  
zmienianie-się (w tym poruszanie-się), zdolność-do-działania i samo działanie,  
a także posiadanie-liczby, rozciągłość, bycie-w-odległości, przynależność-do-  
zbioru, bycie-podobnym i różnienie-się. Przyporządkowanie to polega na  
tym, że każdemu rzeczywistemu wyobrażeniu położenia odpowiada pewne  
rzeczywiste położenie, każdemu rzeczywistemu wyobrażeniu kształtu odpo-  
wiada pewien rzeczywisty kształt itd.

#### 3.3.2. Rzeczywistość

Rzeczywistość bezwzględna odpowiadać może dwojako wyobrażeniom:  
w sposób pierwotny („właściwy”) i pochodny („powodowy”).

Według Dowgirda rzeczywistość pierwotna przysługuje, po pierwsze, du-  
szom i ostatecznym pierwiastkom rzeczywistych przedmiotów zewnętrznych,  
a także, po drugie, niektórym własnościom wspomnianych pierwiastków.

Otóż rozważmy sytuację, w których – zgodnie ze swoimi rzeczywistymi  
wyobrażeniami – mówimy o przedmiocie *A*, który odpowiada tym wyobra-  
żeniom, że: (a) zajmuje pewne POŁOŻENIE („miejsce”) przestrzenne i czasowe;  
(b) ma pewien KSZTAŁT; (c) ma pewną WIELKOŚĆ; (d) jego części są ze sobą  
ZWIĄZANE; (e) jest w pewnym stopniu NIEPRZENIKLIWY (ma pewną „miąż-  
szość”); (f) ZMIENIA SIĘ (lub jest niezmienny) – w szczególności jest w RUCHU  
(lub w spoczynku); (g) ma ZDOLNOŚĆ DO DZIAŁANIA na przedmiot *B*; (h) DZIAŁA  
na przedmiot *C*. Własności te – położenie, kształt, wielkość, więź wewnętrzna  
(„spójnia”), nieprzenikliwość, zmienianie-się, zdolność-do-działania i dzia-  
łanie – są własnościami pierwotnymi; usunięcie którejkolwiek spośród tych  
własności z opisu przedmiotu *A* zubaża istotnie ten opis.

Rozważmy teraz sytuację, w których – znowu zgodnie ze swoimi rzeczy-  
wistymi wyobrażeniami – mówimy o tym samym przedmiocie *A*, że: (a) jest  
JEDEN; (b) ma pewną ROZCIĄGŁOŚĆ; (c) znajduje się w pewnej ODLEGŁOŚCI od  
przedmiotu rzeczywistego *B*; (d) należy do pewnego ZBIORU; (e) jest PODOBNY  
do przedmiotu rzeczywistego *D*; (f) RÓŻNI SIĘ od przedmiotu rzeczywistego  
*E*. Własności te – posiadanie-liczby, rozciągłość, bycie-w-odległości, przyna-  
leżność-do-zbioru, podobieństwo i różnienie-się – są jedynie własnościami  
pochodnymi przedmiotu *A*. Chodzi o to, że orzekając te własności, nie mówi-  
my o mającym je przedmiocie niczego więcej ponad to, co powiedzielibyśmy  
o nim, wskazując wyłącznie wszystkie jego własności pierwotne.

Odróżnienie tych dwóch sposobów odpowiadania rzeczywistości ze-  
wnętrznej naszym wyobrażeniom Dowgird uważał za swoje ważne od-  
krycie; mieszanie ich było – jego zdaniem – jednym ze źródeł idealizmu  
i sceptycyzmu.

### 3.3.3. Czas

Dowgird poświęcił dużo uwagi analizie czasu.

Odróżniał przede wszystkim czas wzięty „odnośnie”, czyli wyobrażenie  
czasu – „jedno z [...] najbardziej [...] ulotnych” wyobrażeń [Dowgird 1828:  
341], jak pisał Dowgird – od czasu wziętego „nieodnośnie”, czyli od czasu  
samego w sobie.

Czas sam w sobie Dowgird utożsamiał z „szeregiem [*scil.* następstwem]  
chwil bardzo szybko jedna po drugiej następujących”. Natomiast czas  
wzięty „odnośnie” miał za „ciągłe następstwo czuć i pojęć” [Dowgird 1828:  
343]; gdy ustaje to następstwo – jak np. we śnie – znika wyobrażenie czasu.

Poszczególne wyobrażenia tego ciągu są jednostkami miary czasu, a liczba tych jednostek w danym fragmencie ciągu wyznacza ową miarę.

Jak widać, Dowgird odrzucił rozpowszechnione ujęcie czasu jako następstwo dowolnych zmian w dowolnym przedmiocie. Uważał w szczególności, że to nie ruch budzi w nas wyobrażenie upływu czasu. Wrażenie, że jest inaczej, wzięło się, jego zdaniem, stąd, że pomyłono granice okresu czasu (np. dwa uderzenia pulsu) z samym tym okresem; to tak, jak by się brało końce pręta mierniczego za odległość między tymi końcami. Takimi granicami okresu mogłaby być zresztą jakakolwiek zmiana – w wypadku słońca nie tylko jego przesuwanie się po niebie, lecz także np. zmiana jego barwy w czasie tego przesuwania się.

### 3.3.4. Zmiana

Jednym z najstarszych paradoksów ontologicznych był paradoks ruchu – i ogólniej: zmiany. Można go zrekonstruować następująco. Rozważmy lot strzały wypuszczonej z łuku. W każdej chwili tego lotu strzała znajduje się w pewnym miejscu, a znajdować się w pewnej chwili w pewnym miejscu – to tyle, co być w tej chwili w owym miejscu w spoczynku. Skoro więc lecąca strzała w każdej chwili swego lotu jest w spoczynku, to w żadnej chwili swego lotu nie leci. Próba opisu lotu strzały prowadzi – jak się okazuje – do sprzeczności: strzała leci i nie leci zarazem. O tym, że strzała leci, powiadają nas zmysły; rozum skłania nas do poglądu, że strzała nie leci.

Dowgird stanął na stanowisku, że „przeciwieństwo dwóch wypadków, z których jeden wynika z rozumowania, a drugi ze zmysłowości, jest tylko pozorne”. Wywód Dowgirda w tej sprawie jest – chciałoby się powiedzieć – tak nowoczesny, że każde jego streszczenie byłoby gorsze od oryginału, więc warto ten wywód przytoczyć *in extenso*:

Właściwie mówiąc, nie to powinniśmy rozumieć przez „ruch pewnego ciała”, jakoby to ostatnie zgoła trwać nie mogło w żadnym z tych położeń, przez których szereg następnie przechodzi, ale raczej tak, że to ciało trwając rzeczywiście dłużej lub krócej w każdym z tych położeń, dąży do jego odmiany mającej się niechybnie uiszczyć, jeśli inne jakie ciało nie uczyni mu oporu. Tak więc, póki dążenie to nie ustaje w ciełe, dopóty mówimy o tym ostatnim, że jest w ruchu. Przeciwnie, jeśli dążenie to zniszczone zostanie przez jakikolwiek opór, natenczas przyznajemy ciału spoczynek. Stąd się okazuje, że gdyśmy wyżej nazwali ruch ciągłą odmianą stanów rzeczywistych pewnego jestestwa, wyraz „ciągłą” nie w tym znaczeniu brać należy, ażebyśmy zaprzeczać mieli trwania każdej z odmian pojedynczych, których następstwo jest ruchem, ale w tym tylko, iż nie możemy postrzec zmysłami przejścia z jednej odmiany do drugiej, co znowu potwierdza prawdę wyłuszczoną już w wielu poprzedzających uwagach, to jest, że rozumowanie nasze dalej się rozciąga niż

poznanie zmysłowe [...]. Gdyby zaś komukolwiek zdawało się być rzeczą trudną do pojęcia, jakim sposobem pogodzić się może ustawiczne dążenie ciała będącego w ruchu do odmiany miejsca z jakimkolwiek trwaniem w jednym miejscu, i jeśli by to tylko miało mu być powodem do odrzucenia ostatniego wypadku rozumowania naszego, zdaje się, iż byłoby dosyć za całą odpowiedź na ten zarzut odesłać przeciwnika do jednego z owych mędrców, którym się marzy, że filozof wytłumaczyć powinien wszystkie tajemnice natury, albo o wszystkim wątpić [Dowgird 1828: 359].

Odnotujmy, że według Dowgirda każda zmiana jest ciągiem niepodzielnych atomów ontycznych: „żadne następstwo odmian [...] dzielić się bez końca nie może, bo ostateczne jego pierwiastki niepodzielne być muszą” [Dowgird 1828: 188].

### 3.3.5. Bóg

Za część filozofii – a dokładniej metafizyki – uważał Dowgird teologię naturalną, tj. rozważania o Bogu odwołujące się nie do objawienia, lecz do przyrodzonych źródeł poznania.

Zdaniem Dowgirda można o Bogu orzec zasadnie pewne własności – m.in. wszechmoc, wszechwiedzę i wszechdobroć (czy najpełniejszą sprawiedliwość) – bez sięgania po objawienie. Dotyczy to także samego istnienia („bytności”) Boga – w każdym razie ujmowanego jako „jestestwo odwieczne, które nigdy nie miało początku, i które jest najpierwszą przyczyną wszystkich rzeczy”.

Znany od czasów średniowiecza tzw. dowód *ex motu* istnienia Boga zmierział – w jednej z wersji – do wykazania, że łańcuchy przyczynowo-skutkowe nie mogą być odwieczne, a więc że istnieje pierwsza przyczyna, czyli coś, co nie ma przyczyny różnej od siebie. Kluczowe w tym wywodzie było odrzucenie tezy o odwieczności łańcuchów przyczynowo-skutkowych. Dowgird radził sobie z tą tezą w sposób dla siebie charakterystyczny, tj. za pomocą *reductio ad absurdum*.

Założmy, powiadał, że łańcuch przyczynowo-skutkowy jest odwieczny. Znaczy to, że nie ma chwili, w której nie byłoby jeszcze żadnego ogniwa tego łańcucha. Założmy teraz, że dla każdej przyczyny – wziętej z osobna – jest chwila, w której tej przyczyny jeszcze nie było. Skoro tak, to dla wszystkich przyczyn – a więc całego łańcucha – jest chwila, w której nie było tych wszystkich przyczyn. A zatem łańcuch przyczynowo-skutkowy nie może być odwieczny. Otrzymujemy więc sprzeczność.

## 3.4. Analizy epistemologiczne

### 3.4.1. Logika a psychologia

Analizy epistemologiczne – czy, jak byśmy powiedzieli inaczej, analizy z zakresu psychologii deskryptywnej – przeprowadzał Dowgird w ramach

szeroko rozumianej logiki, czyli, jak czasami mówił, „filozofii umysłowej”. Uzasadniał to tym, że ponieważ logika *sensu stricto* jest teorią poprawnego rozumowania, a rozumowanie jest jednym ze źródeł poznania, to logika w węższym sensie musi być ugruntowana w teorii „władz duszy” (por. niżej), dzięki którym owe rozumowania dochodzą do skutku. Co więcej: to właśnie ustalenie praw przyrodzonych, którym podlegają owe władze, umożliwia zrekonstruowanie kryteriów poprawności rozumowania. Albowiem „prawidła dobrego myślenia nie mogą być dowolne, lecz powinny wypływać z natury umysłu ludzkiego” [Dowgird 1828: 195]. Przemawia za tym to, że ludzie umieli poprawnie myśleć (tj. stosować się do tych prawideł), zanim stworzyli (*resp.* poznali) logikę. Prawidła te są wieczne, stałe i nieodmienne oraz wspólne dla wszystkich ludzi; gdyby tak nie było – wszelkie spory byłyby bezprzedmiotowe.

W tej sytuacji jest już sprawą konwencji, czy psychologię deskryptywną *sensu stricto* uznamy za część szeroko rozumianej logiki, której inną częścią będzie logika *sensu stricto* – czy też logikę *sensu stricto* uznamy za część szeroko rozumianej psychologii deskryptywnej. Dowgird skłaniał się do drugiej konwencji i dlatego mógł powiedzieć: „Logika jest częścią istotną psychologii, psychologia zaś jest częścią metafizyki” [Dowgird 1821: 134].

Takie włączenie „metafizyki umysłu ludzkiego” do szeroko rozumianej logiki spotkało się z krytyką ze strony Wiszniewskiego, według którego:

Logika ma być tylko zbiorem praw, z natury umysłu wyprowadzonych, którym wszelkie działania umysłu, do wynalezienia i odkrycia prawdy zmierzające, ulegać muszą [Dowgird 1828: 470].

### 3.4.2. Dusza

O samej duszy – a w szczególności o umyśle – żywił następujące przekonania: Po pierwsze, dusza nie ma części, a zatem jest nierozciąglą. Po drugie, siedliskiem działań duszy jest mózg. Po trzecie, ciało jest narzędziem duszy.

Za pierwszym przekonaniem – o niepodzielności (*resp.* nierozciągliwości) duszy – przemawiać ma to, że dusza jest w stanie porównywać ze sobą różne wyobrażenia pochodzące od różnych zmysłów. Gdyby te wyobrażenia były rozciąglące, musiałyby – według Dowgirda – znajdować się w różnych częściach porównującej je duszy, ale wtedy nie mogłaby ona ich porównywać. Uzasadniał to tak. (1) Dwa przedmioty rozciąglące tylko wtedy można ze sobą porównać, kiedy oba zajmują dokładnie to samo miejsce. (2) W dokładnie tym samym miejscu znajdować się może – w całości – tylko jeden przedmiot rozciąglący. Gdyby więc wyobrażenia były przedmiotami rozciąglącymi i miały zostać ze sobą porównane, to – zgodnie z przesłanką (1) musiałyby

się znajdować w tej samej części duszy. Ale – zgodnie z przesłanką (2) – nie mogą. Skoro zaś bywają porównywane, to nie mogą być przedmiotami rozciągłymi. Zatem i dusza nie jest rozciągnięta.

Drugie przekonanie w sprawie duszy – o jej umiejscowieniu w mózgu – objaśniał następująco:

Gdy się [...] mówi, że umysł ludzki ma swoje siedlisko w mózgu, inaczej twierdzenia tego pojmować rozsądnie nie możemy, tylko tak, że mózg bliższe ma położenie względem istoty myślącej i ściślejszy z nią związek, aniżeli inne części ciała naszego [Dowgird 1828: 210].

Trzecie przekonanie – o ciele jako narzędziu duszy – było, według Dowgirda, oczywiste, ale wyjaśnianie, na czym miałyby polegać to «kierowanie» przez duszę czynnościami ciała, uważał za przekraczanie przyrodzonych możliwości rozumu ludzkiego. W związku z tym główna uwaga Dowgirda skierowana była na opis samych czynności duszy. Zdaniem Dowgirda opis ten powinien być szczególnie dokładny, gdyż metafizyczny „obtędy” filozofów brał się głównie właśnie z niedokładności owego opisu.

### 3.4.3. Władze duszy

Punktem wyjścia tego opisu było tradycyjne odróżnienie w obrębie czynności (działań, stanów) duszy – trzech ich rodzajów: myśli, chęci i uczuć. Tymi ostatnimi – uczuciami – Dowgird specjalnie się nie zajmował: skoncentrował się, co zrozumiałe, przede wszystkim na myśleniu i – w mniejszym stopniu – na chceniu, a więc na czynnościach dwóch władz: umysłu i woli.

Był czas, kiedy władze duszy reifikowano: wyobrażano sobie, że są to jakieś substancjalne części duszy. Dla Dowgirda takie postawienie sprawy było nie do przyjęcia. Przez „władzę duszy” rozumiał on po prostu zdolność duszy do wykonywania określonych czynności, a więc w wypadku umysłu jest to zdolność do myślenia, a w wypadku woli – zdolność do żywienia aktów wolicjonalnych czyli chęci. Sądził przy tym, że mieszanie władz-zdolności duszy (czyli stałych jej własności) z czynnościami duszy (czyli określonymi działaniami duszy możliwymi dzięki tym zdolnościom) grozi idealizmem lub sceptycyzmem.

Zanim przedstawimy jego analizę umysłu i woli – a więc w istocie analizę myślenia i chcenia – podkreślimy, dwie sprawy.

Po pierwsze, Dowgird we właściwy sobie sposób rozstrzygał spór między natywizmem i sensualizmem genetycznym. Uważał mianowicie, że jest to spór powstający wskutek mieszania aktów mentalnych z dyspozycjami do

tych aktów. Natywizm jest uzasadniony w odniesieniu do dyspozycji, a sensualizm – w odniesieniu do aktów.

Przymioty duszy naszej, to jest władze jej i prawa, podług których te władze rozwijają się, są jej wrodzone, nie zaś wyobrażenia lub inne działania umysłowe [Dowgird 1828: 259].

Po drugie, oba wspomniane rodzaje czynności duszy Dowgird uważał za akty intencjonalne: nie ma ani myślenia, ani chcenia bezprzedmiotowego.

### 3.4.4. Wyobrażenia

Zacznijmy od myślenia.

Dusza ludzka dysponuje trzema odmianami władz (*scil.* zdolności) myślowych: władzą wyobrażania sobie czegoś (dziś powiedzielibyśmy może – przedstawiania sobie czegoś), władzą sądzenia o czymś i władzą skupiania się na czymś (uwagi). Wyobrażanie sobie czegoś jest przy tym czynnością myślową prostą, a sądzenie o czymś – czynnością złożoną.

Prostota wyobrażania sobie czegoś bierze się stąd, że wyobrażenia są atomami ontycznymi myśli: przez „wyobrażenie” (albo – jak się czasem wyrażał Dowgird – „wiedzenie”) rozumie się „wszystko, z czego się składa myśl nasza, i co tylko w niej rozróżnione być może” [Dowgird 1821: 100]. Wyobrażać sobie coś więc – to przeżywać pojedyncze wyobrażenie; sądzenie o czymś wymaga obecności więcej niż jednego wyobrażenia.

Ze względu na przedmiot wyobrażeń Dowgird dzieli wyobrażenia na samodzielne („przedniejsze”, pierwszego rzędu) i niesamodzielne (wyższych rzędów), a te ostatnie – na konkretne (np. związek między określonymi przedmiotami) lub abstrakcyjne (np. związek jako taki).

Wyobrażenia samodzielne są to wyobrażenia przedmiotów samodzielnych (np. wyobrażenia duszy, ciała itd.). Wyobrażenia niesamodzielne są to wyobrażenia własności („przymiotów”), które zawsze mają w tle jakieś inne przedmioty – te mianowicie, którym owe własności przysługują (np. wyobrażenia przyjemności lub przykrości, albo żywości lub słabości, które odsyłają do odpowiedniego czucia; wyobrażenia „ruchu, spoczynku, siły, działania, kształtu” itd.), przy czym owe przedmioty bywają same przedmiotami niesamodzielnymi (por. np. prędkość ruchu, który sam jest przymiotem niektórych rzeczy).

Wyobrażeniami niesamodzielnymi są też wyobrażenia ujemne (tj. wyobrażenia nieobecności czegoś), gdyż nie są możliwe bez wyobrażeń dodatnich (tj. wyobrażeń obecności czegoś). Przykładem wyobrażenia ujemnego jest wyobrażenie przestrzeni („rozciągłości próżnej”) względem wyobrażenia



rozszerzenia pełnej: „gdy temu ostatniemu odpowiada pewna rzeczywistość zewnątrz umysłu naszego, wyobrażeniu tamtemu żadna rzeczywistość odpowiadać nie może” [Dowgird 1828: 330].

Podkreślimy, że Dowgird uważał podział na wyobrażenia samodzielne i niesamodzielne za podział względny, gdyż np. czerwień można rozważać jako własność czerwonego przedmiotu, ale i jako czerwień samą w sobie.

### 3.4.5. Czucia

Ze względu na to, co jest narzędziem żywienia wyobrażeń, oraz ze względu na stopień ich „natężenia”, wyróżniamy wśród nich czucia, czyli wyobrażenia zmysłowe, i pojęcia, czyli wyobrażenia czysto umysłowe. Można to wyrazić inaczej, mówiąc, że mamy dwie władze: „czułość” (której narzędziami są zmysły – stąd właśnie nazywa się czucia „wyobrażeniami zmysłowymi”) i „pojętność”.

Wyobrażenia zmysłowe mogą być czuciami rzeczywistymi lub czuciami wyobrażonymi.

Dwie własności odróżniają czucia rzeczywiste od czuć wyobrażonych. Po pierwsze, czucia rzeczywiste są żywsze od czuć wyobrażonych; po drugie, tym pierwszym towarzyszy zawsze „przekonanie o rzeczywistej bytności przedmiotów obecnych” [Dowgird 1821: 110]. Czucia rzeczywiste z kolei bywają zewnętrzne (gdy są spowodowane działaniem przedmiotów zewnętrznych na określone części naszego ciała) lub wewnętrzne (gdy pochodzą od samych tych części, które skądinąd – przypomnijmy – są zewnętrzne względem duszy).

Czucia wyobrażone – to inaczej obrazy czuć: wszystkie czucia wyobrażone są bowiem „obrazami przeszłych czuć rzeczywistych” [Dowgird 1828: 206]. Władzę żywienia czuć wyobrażonych Dowgird nazywał „imaginacją” w jednym ze znaczeń tego słowa.

### 3.4.6. Pojęcia

Drugi rodzaj wyobrażeń, tj. pojęcia, odróżnia od czuć, po pierwsze, to, że są mniej żywe od czuć – nawet wyobrażonych, a po drugie, że są od czuć mniej jasne.

Pojęcia wywoływane są przez czucia. Niektórym czuciom towarzyszy pewien sąd – mianowicie sąd wyrażający uznanie, że czucia te są skutkami pewnego przedmiotu zewnętrznego. Jeśli czucia, będące przyczyną danych pojęć, są rzeczywiste, to pojęciom tym odpowiadają rzeczywiste przedmioty zewnętrzne: pojęcie duszy, która ma te czucia i pojęcia, i pojęcie przedmiotów, które są przyczyną tych czuć i pojęć. Tezę tę Dowgird uważał za „prawo rzetelne umysłu naszego”: to „sama natura, która daje człowiekowi wiadomość o przyczynie czucia w nim sprawującej, każe mu oraz sądzić,

że ta przyczyna ma bytność zewnątrz jego jestestwa” [Dowgird 1828: 229]. Dlatego – przypomnijmy – przekonanie o istnieniu „rzeczywistości odpowiedniej” nie może być fałszywe.

Również pojęcia dzielił Dowgird na zewnętrzne i wewnętrzne, ale zasada podziału była nieco inna niż w wypadku podobnego podziału czuć rzeczywistych: za pojęcia zewnętrzne uważał pojęcia dotyczące przedmiotów zewnętrznych i własnego ciała, a za pojęcia wewnętrzne – pojęcia dotyczące własnej duszy. Zdolność żywienia tak rozumianych pojęć wewnętrznych nazywał Dowgird „samoznawstwem”.

### 3.4.7. Sądy

Sądzenie – drugą odmianę myślenia – Dowgird określa jako „działanie myślnie, przez które rzecz jedna przyznaje się lub zaprzecza drugiej” [Dowgird 1828: 362]. Pobudką do sądzenia są czucia, a jego następstwem – pojęcia. Dowgird zalicza do sądzenia trzy rodzaje czynności.

Po pierwsze, ten sądzi, kto przeżywając czucia rzeczywiste, uznaje, że przedmioty tych czuć istnieją rzeczywiście. Złożoną w ten sposób czynność myślową utożsamia Dowgird z „poznaniem przedmiotów zewnętrznych”.

Po drugie, ten sądzi, kto przeżywa pojęcie przedmiotu możliwego („możliwego”), łącząc w nim czucia wyobrażone w sposób, w który nie łączyły się dotąd odpowiadające im czucia rzeczywiste. Władzę takiego sądzenia Dowgird nazywa „imaginacją” w znaczeniu drugim (por. „imaginacja” rozumiana jako władza żywienia czuć wyobrażonych). Błędem związanym z tą władzą jest przypisywanie rzeczywistości możliwym tylko przedmiotom czuć wyobrażonych; taki błąd ma miejsce w wypadku marzeń sennych i „pomieszania zmysłów”.

Po trzecie, ten sądzi, kto przeżywa pojęcie przedmiotu rzeczywistego, łącząc w nim czucia wyobrażone w sposób, w który łączyły się już odpowiadające im czucia rzeczywiste. Jest to więc przypominanie sobie żywionych niegdyś czuć rzeczywistych, do czego usposabia pamięć.

### 3.4.8. Rodzaje sądów

Ze względu na strukturę – Dowgird dzieli sądy na niezupełne i zupełne. Niezupełne są takie sądy, w których przyznaje się pewnemu przedmiotowi coś – np. istnienie – co w nim skądinąd tkwi.

Mówimy pospolicie, że TO LUB OWO JESTESTWO MA BYTNOŚĆ, albo też, że JESTESTWO TAKIE NIE MA BYTNOŚCI, jak gdyby sam wyraz „jestestwo” nie zawierał w znaczeniu swoim wyobrażenia bytności, albo też, jak gdybyśmy mówili, że jestestwu, które

samo w sobie uważane nie jest bytnością, powinniśmy przyznawać lub zaprzeczać przymiot bytności [Dowgird 1828: 363].

Sądy niezupełne więc – powiedzielibyśmy: tezy egzystencjalne – niczego nowego odpowiednikom ich podmiotów gramatycznych nie przypisują.

Z kolei ze względu na «wyobrażalność» odpowiednich stanów – Dowgird dzieli sądy na konieczne i (tylko) możliwe, przy czym odróżnia konieczność metafizyczną (bezwzględna) od konieczności fizycznej (doświadczalnej).

Sąd jest mianowicie konieczny metafizycznie, gdy niewyobrażalne jest, że zachodzi to, co głosi jego zaprzeczenie. Ten warunek spełniają tylko sądy odnoszące się do relacji między wyobrażeniami; nie spełniają go zaś sądy odnoszące się do relacji między wyobrażeniami a rzeczywistością zewnętrzną; dlatego wśród tych ostatnich nie ma sądów koniecznych metafizycznie.

Natomiast w wypadku sądu koniecznego fizycznie – stan rzeczy głoszonych przez zaprzeczenie takiego sądu jest co prawda wyobrażalny, ale jego zachodzenie jest wykluczone przez prawa przyrody.

### 3.4.9. Uwaga

Skupianie się na czymś – trzecia po wyobrażaniu sobie czegoś i sądzeniu o czymś odmiana myślenia – jest to zastanawianie się wyłącznie nad pewnym wyobrażeniem, „nie dające względu na wyobrażenia inne, które z nim mogą mieć związek” [Dowgird 1828: 231]. Jak to ujmuje Dowgird: dzięki czynności uwagi wyobrażenia stają się jaśniejsze i w ten sposób powiększa się ich „stopień wiedzenia”.

Dowgird wyodrębnia dwie odmiany uwagi. Pierwsza jest uwagą skierowaną na własne czucia rzeczywiste; druga jest rozbiorem wyobrażeń w ogóle. Pierwszą nazywa „postrzeżeniem”, drugą – „rozważą” („refleksją”). Ta druga przynosi korzyść tylko wtedy, gdy dokonuje się z użyciem języka.

### 3.4.10. Postanawianie

Chcę coś zrobić – gdy postanowiłem to coś zrobić. Analiza chcenia da się więc ostatecznie sprowadzić do analizy postanowienia, które Dowgird określa jako „czynienie wyboru względem użycia rzeczywistego lub nieużycia pewnej rzeczy” [Dowgird 1821: 127].

Postanowienie jest poprzedzane w nas przez pewne poznanie i pewien sąd. Tym, co skłania kogoś do określonego wyboru, jest to, że wybrana rzecz jest dobra, tj. że „w nas sprawuje uczucie przyjemności, albo jest środkiem do tego celu [tj. do osiągnięcia przyjemności] służącym” [Dowgird 1821: 128]. Dowgird odróżnia przy tym dobro (*resp.* zło) istotne, które przysługuje działaniu przynoszącemu długotrwałe skutki dobre (*resp.* złe), od dobra

(*resp.* zła) pozornego, które przysługuje działaniu krótkotrwale dobremu (*resp.* złemu).

Kiedy się mówi o aktach wolicjonalnych, wypływa natychmiast sprawa wolności i jej granic. Dowgird kładzie szczególny nacisk na to, że czym innym jest wolność woli, a czym innym jest wolność działania („wolność człowieka” – jak mówi).

Człowiek ma wolność działania, gdy „może wykonać to, co postanowił” [Dowgird 1821: 128]. Jeśli chodzi o wolność woli, to człowiek takiej wolności nie ma, jeśliby przez nią rozumieć to, że ten ją ma, kto jest w stanie chcieć dla siebie nie dobra (w szczególności szczęścia), lecz zła. Ale jest taki sens „wolności woli”, przy którym wola ludzka bywa wolna. Otóż:

Człowiek wtedy tylko i tyle jest wolnym w czynach swej woli, kiedy żadna konieczność nie nagli go do czynienia skwapliwego wyboru względem użycia lub nieużycia pewnej rzeczy, to jest do czynienia wyboru wprzód, nim by dobrze zważył skutki mogące z niej nastąpić w przyszłości i porównał je z obecnymi. Te są a nie inne granice, do których się rozciąga wolność woli ludzkiej [Dowgird 1821: 131].

### 3.5. Logika sensu stricto

#### 3.5.1. Logika sztuczna i logika naturalna

Jak pamiętamy, według Dowgirda:

Logika jest nauką, wykładającą przyrodzone człowiekowi myślenia prawidła, które nim kierować powinny w dochodzeniu prawdy i rozeznawaniu jej od błędu [...] i porządnego wyłuszczenia drugim prawd rozmaitych [Dowgird 1821: 90-91].

Ściślej mówiąc – mowa tu o tzw. przez Dowgirda logice sztucznej, tj. systemie reguł, zrekonstruowanym na podstawie faktycznego myślenia, które odbywa się zgodnie z wrodzonymi prawidłami, które Dowgird nazywał „logiką naturalną”.

Ideał logiki sztucznej – to system podający reguły „tak jasne, prawdziwe, pewne, dostateczne, proste i oraz łatwe do objęcia, iż byłoby rzeczą niepodobną opacznie ich używać i źle stosować” [Dowgird 1821: 83]. Taka właśnie logika może i powinna „przewodniczyć” wszelkim naukom opartym na rozumowaniu (m.in. filozofii) – „przewodniczyć” w tym sensie, że wskazane przez nią reguły obowiązują w całej nauce.

#### 3.5.2. Prawda

Za jedną z kluczowych kwestii logicznych (a szerzej: epistemologicznych) uważa się – i Dowgird nie był tu wyjątkiem – zagadnienie prawdy. Zgodnie

ze swoim programem filozoficznym – Dowgird oddzielał ściśle od siebie wypowiedzi podające DEFINICJĘ „prawdy”, wypowiedzi wskazujące KRYTERIA prawdziwości i wypowiedzi mające charakter TEZ o prawdziwości.

Definicja „prawdy”, przyjmowana przez Dowgirda, brzmiała: prawdami są myśli („pomysły”), które są zgodne wewnętrznie (czyli są „zgodne z naturą umysłu ludzkiego”) – i myśli, które są zgodne z rzeczami (z są zgodne z „naturą rzeczy”), których dotyczą. O pierwszych mówił, zgodnie z tradycją, że są „prawdami formalnymi”; o drugich – że są „prawdami materialnymi”.

Przez kryterium prawdy rozumiał Dowgird prawidło, za pomocą którego można „rozeznąć w przedmiocie danym prawdę od złudzenia” [Dowgird 1817: 45], i uważał, że dysponujemy uniwersalnym kryterium prawdy – w każdym razie prawdy materialnej. Wiele wskazuje na to, że za kryterium prawdy miał powszechną zgodę. Pisał bowiem:

To, co jest wspólne wszystkim ludziom i wiekom, koniecznie musi mieć swój grunt w prawach przyrodzonych umysłowi naszemu, a tym samym opierać się na prawdzie [Dowgird 1828: 166].

Prawda jest własnością wszystkich wieków i ludzi, i nie może być tak zmienna, jak dziwnactwa mody i wymysłu [Dowgird 1821: 82].

W związku z tym kryterium pozostawały dwie dyrektywy, które Dowgird sformułował wobec postaw propozycyjalnych – uznawania i odrzucania sądów naukowych: (1) Należy uznawać za prawdziwe sądy, które zostały powszechnie i od dawna przyjęte przez badaczy. (2) Nie należy pochopnie odrzucać sądów, które są przyjęte przez większość badaczy jako „jasne i prawdziwe”, na rzecz twierdzeń, dla których jeszcze nie mamy dostatecznego uzasadnienia.

Główna teza Dowgirda o prawdziwości – była to teza o wieczności prawdy: „Jeśli pewna myśl, pewne twierdzenie raz było prawdziwym, wiecznie takim być musi”. Na temat odwieczności prawdy Dowgird się nie wypowiadał. Ciekawe natomiast, że w jego pismach natrafić można na wypowiedź, którą wolno chyba interpretować jako dopuszczenie trzeciej – poza prawdziwością i fałszywością – wartości logicznej. Oto ta wypowiedź:

Wyobrażenie liczby jakiegokolwiek zastosowanej do jestestw rzeczywistych, albo raczej sąd o takiej liczbie, może być prawdziwy, fałszywy lub niedostateczny [Dowgird 1828: 281-282].

Została ona przez Dowgirda opatrzona następującym komentarzem:

Właściwie mówiąc, wyobrażenie jakiegokolwiek samo przez się nie może być ani prawdziwe ani fałszywe, ale wtenczas tylko, kiedy się mu cokolwiek przyznaje,

lub zaprzecza, tj. kiedy jest przedmiotem pewnego sądzenia [...]. Stosując zaś tę uwagę do wyobrażenia liczby, wyobrażenie to wtenczas tylko może być prawdziwe lub fałszywe, kiedy sądzimy, że w pewnym miejscu taka jest, była lub będzie liczba jestestw rzeczywistych [Dowgird 1828: 282].

### 3.5.3. Fałsz, błąd i złudzenie

Dowgird miał bardzo przejrzysty pogląd na relację między fałszem, błędem a złudzeniem.

Założmy, że pewien sąd jest FAŁSZYWY. Jeśli ktoś taki sąd uważa za prawdziwy – a więc „pozór prawdy za prawdę bierze” – ulega ZŁUDZENIU i w efekcie popełnia BŁĄD.

Jak z tego wynika, są podstawy do tego, aby sądzić, że „błąd [...] nie inaczej się poznaje, tylko przez porównanie z prawdą” [Dowgird 1828: 393] – podobnie zresztą, jak „niepewność przez porównanie z pewnością” [Dowgird 1828: 409]. Chodzi o to, iż „samo przekonanie nasze, że w pewnych okolicznościach opacznie [o czymś] sądzimy [...], jest już dowodem, że w innych okolicznościach mamy o tych rzeczach trafne i niezawodne sądzenie” [Dowgird 1828: 279]. Sytuacja, w której o czymś mielibyśmy sąd zawsze fałszywy, nie może w związku z tym mieć miejsca.

Konstatacja ta miała – jak widzieliśmy – ogromne znaczenie dla podjętej przez Dowgirda krytyki idealizmu.

Warto przy okazji odnotować, że Dowgird uważał, że należy ściśle odróżniać to, co byśmy dzisiaj nazwali „denotacją terminu” (w jego terminologii – określony zbiór przedmiotów), od tego, co byśmy nazwali „konotacją terminu” (w jego terminologii – określone wyobrażenie tych przedmiotów). Różnicę widać choćby w tym, że np. zbiór ludzi zawiera się w zbiorze ssaków (czyli denotacja nazwy „człowiek” zawiera się w denotacji nazwy „ssak”), natomiast wyobrażenie człowieka zawiera w sobie wyobrażenie ssaka (czyli konotacja nazwy „ssak” jest częścią konotacji nazwy „człowiek”).

### 3.5.4. Zasady rozumowania

Problematyką, która szczególnie zajmowała Dowgirda w ramach logiki *sensu stricto*, była problematyka metodologiczna. Metodologię przy tym traktował on jako naukę o sposobach śledzenia prawdy oraz o „najlepszym trybie wykładania prawd drugim i onych dowodzenia” [Dowgird 1821: 107].

W odniesieniu do śledzenia prawdy – przede wszystkim w obrębie nauk opierających się głównie na rozumowaniu – Dowgird sformułował następujące dyrektywy:

(1) Dyrektywa horyzontu: wszelkie badania należy poprzedzić ustaleniem horyzontu poznania, tj. granic możliwości poznawczych badacza. Niedopuszczalne jest „przyznawanie umysłowi ludzkiemu władz nieograniczonych”,

gdyż to „się sprzeciwia rozumowi i doświadczeniu” [Dowgird 1828: 286]. Z taką nieosiągalną granicą poznania ludzkiego mamy do czynienia w wypadku np. natury przedmiotów rzeczywistych („istot”), której ustalić „nie jest w mocy człowieka”; podobnie, chociaż np. pomiędzy przedmiotami na siebie działającymi „zachodzi rzeczywiście związek zawistości”, to jednak „go wytłumaczyć nie możemy” [Dowgird 1828: 305].

(2) Dyrektywa gradacji: badania należy rozpoczynać od rzeczy poznanych („wiadomych”) i łatwiejszych, a potem dopiero przechodzić do nieznanych („niewiadomych”) i trudniejszych.

(3) Dyrektywa penetracji: jak najsumiennie należy „zgłębić materiały”, które stanowią podstawę badań.

(4) Dyrektywa organizacji: zachowywać należy możliwie najwięcej „związku i porządku” w badaniach.

Wskazane dla śledzenia prawdy dyrektywy gradacji, penetracji i organizacji – odpowiednio zmodyfikowane – obowiązują także w odniesieniu do wykładania prawd drugim. Na liście tych dyrektyw znalazły się ponadto:

(1) Dyrektywa klarowności: należy się możliwie najjaśniej „tłumaczyć” ze swoich poglądów. W szczególności należy (a) „objaśniać wyrazy techniczne i stałe do nich przywiązywać znaczenie”; (b) „unikać wszelkich ciemnych definicji” [Dowgird 1817: 74]. Jeśli chodzi o składnik (a) tej dyrektywy, to trzeba jednocześnie pamiętać, że „nie wszystkie wyrazy definiowane być mogą” [Dowgird 1821: 126]. Jeśli zaś chodzi o składnik (b), to dodajmy, że z „ciemną definicją” mamy do czynienia wtedy, gdy definiowany termin jest w niej jaśniejszy od terminu definiującego.

(2) Dyrektywa lapidarności: należy starać się, aby wykład poglądów był możliwie najzwięźlejszy. Powinno się unikać „rozwlekłej gadaniny” [Dowgird 1830: 472]: „wykład gruntowny prawd walnych tym więcej zyskuje na wartości, im w krótszej osnowie jest zawarty” [Dowgird 1828: 158].

(3) Dyrektywa egzemplifikacji: należy odwoływać się do „stosownych do rzeczy” przykładów.

(4) Dyrektywa puent: należy przedstawiać swoje poglądy w języku dosłownym; dopiero po literalnej prezentacji wolno ją uzupełnić metaforyczną puentą, pełniącą funkcję rekapitulacji. „Przenośnie mogą być tylko ozdobą prawd już dowiedzionych, ale same przez się stanowić nie mogą żadnego dowodu; mogą głąskać imaginację, ale mówić do przekonania nie potrafią” [Dowgird 1828: 179].

### 3.5.5. Uzasadnianie

Jeśli chodzi o dowodzenie prawd, to należy pamiętać, że terminu „dowodzenie” Dowgird używał w znaczeniu szerszym, niż to się robi obecnie

– a mianowicie jako synonimu „uzasadniania”, czyli (jak sam czasem mówił) „okazywania”; to okazywanie zaś jest rodzajem rozumowania. Nic dziwnego, że Dowgird wiele uwagi poświęcił właśnie rozumowaniu, o którym pisał, że „częstokroć tym bywa dla umysłu, czym jest drobnowidz [*scil.* mikroskop] dla oczu” [Dowgird 1828: 360].

Rozumowanie w ścisłym sensie było dla Dowgirda „działaniem umysłowym”, polegającym na „wyprowadzeniu pewnego sądu z sądów innych, poprzedzających” [Dowgird 1839: 492], przy czym na przesłanki („sądy poprzedzające”) nakładał Dowgird wymóg, aby były to zasady, czyli sądy pewne (niewątpliwe), a na wyprowadzanie – żeby odbywało się ono zgodnie z „naturalnym związkiem” łączącym owe przesłanki z wyprowadzonymi wnioskami.

Zwracał przy tym uwagę na to, że niezbędnym narzędziem rozumowania jest język: rozumować można „tylko za pomocą pewnych słów czyli wyrazów myślą przynajmniej wyobrażonych” [Dowgird 1821: 89]; podobnie – przekonywać innych. Dopuszczał jednak – jak się wydaje – myślenie pozajęzykowe, skoro pisał, że „co [...] nie może się ogarnąć myślą, tym bardziej nie może być wyrażone i opisane” [Dowgird 1817: 45].

Dowgird dzielił, jak to było w zwyczaju, rozumowania na dowody wprost i nie wprost („uboczne”, *reductio ad absurdum*). Pisał przy tej okazji o dwóch sposobach odrzucania poglądów: przez wykazanie, że ich uzasadnienia są błędne, lub przez wykazanie, że jest się mistrzem argumentacji i – na podstawie *argumentum ad auctoritatem* – stwierdzenie, bez wchodzenia w szczegóły, że odrzucane poglądy są błędne.

Przeprowadził też – trochę zagadkowy – podział rozumowań na rozumowania analityczne („rozbiorowe”) i syntetyczne („zbiorowe”). Rozumowania syntetyczne miałyby polegać na tym, „ażeby z porównania wyobrażeń prostszych [...] wypadały wnioski wskazujące stosunek między wyobrażeniami bardziej złożonymi” [Dowgird 1821: 126], a rozumowania analityczne – na procedurze odwrotnej.

### 3.5.6. Pewność

Własnością dziedziczną w rozumowaniu jest – według Dowgirda – nie prawdziwość, lecz pewność sądów: dzięki rozumowaniu mianowicie pewność przesłanek „udzielałaby się” wnioskowi. Trudno się więc dziwić, że w polu zainteresowań Dowgirda znalazła się analiza pewności. W wyniku tej analizy odrębnił dwa stopnie pewności sądów: pewność całkowitą i pewność częściową.

Za sądy całkowicie pewne uważał przede wszystkim sądy wywołane przez czucia rzeczywiste, a więc sądy typu „Czuję zapach melona”, które



określał jako sądy o pewności bezpośredniej. Do osobnej klasy zaliczał sądy o istnieniu rzeczywistości. Są one pewne, jeśli są obudzone przez czucia rzeczywiste, a nie wyobrażone. Taką – całkowitą! – pewność określał w tym wypadku mianem „pewności pośredniej”. Sądów tego rodzaju nie sprawdza się doświadczalnie.

Pewność częściową mają natomiast sądy domyślne typu „W tym pokoju znajduje się melon”. Jak pisał Dowgird:

Sądom domyślnym to jest wspólne, że w nich pewne czucia rzeczywiste, łącząc się z uczuciami wyobrażonymi, pobudzają nas do czynienia domysłów [Dowgird 1828: 375].

I dodawał:

Złudzenia i błędy zmysłowe po większej części nie są czym innym, tylko zwo-  
dzącymi nas sądami domyślnymi [Dowgird 1828: 382].

Sądy domyślne są sprawdzalne doświadczalnie – przez kolejno żywione czucia.

## 3.6. Filozofia moralna

### 3.6.1. Prawa moralne

W wydanych za życia pracach Dowgirda problematyka filozofii moralnej (*scil.* filozofii praktycznej, etyki) – a więc teorii „prawego postępowania” – nie zajmuje zbyt wiele miejsca, ale nie ulega wątpliwości, że leży ona w samym centrum filozofii.

Dowgird wyraźnie wskazał, jakie są najważniejsze problemy filozofii moralnej. Są to mianowicie: pytanie, „co znaczą prawa moralności właściwie zwanej”, i pytanie, „na czym zależy szczęśliwość gruntowna, która pierwszej jest celem” [Dowgird 1821: 142].

Na pierwsze pytanie – o status praw moralności – Dowgird odpowiadał tak. „Prawo właściwie moralne” jest to reguła, która „ogranicza skłonność naszą przyrodzoną do używania dóbr doczesnych” [Dowgird 1821: 143]. Niekiedy ograniczenie to idzie tak daleko, że kładzie „kres przywiązaniu naszemu do samego źródła wszelkich przyjemności, jakie mieć można na tym świecie, to jest do życia naszego” [Dowgird 1821: 146].

Regułę taką należy przeciwstawić „prawu fizycznej natury człowieka” – a więc „prawu tychże dóbr używania” [Dowgird 1821: 143]. Pierwsze powinno „rządzić” drugim. Jeśli tak się dzieje, to drugie staje się „prawem moralnym względnym”.

### 3.6.2. Sumienie

Najważniejszą pobudką do przestrzegania owej reguły jest „głos sumienia dający wewnętrznie pochwałę dobrym człowieka postępkom, a naganę postępkom jego nieprawym” [Dowgird 1821: 147]. Siłę głosu sumienia wzmacniają dwa przekonania. Pierwsze – to przekonanie, że sumienie jest w istocie głosem Boga i że poza zgryzotą sumienia, zło zostanie dotkliwie ukarane przez Niego po śmierci. Drugie – to przekonanie, że:

Moralność nie tylko wypływa z natury człowieka, ale oraz jest konieczną potrzebą rodu ludzkiego, bez której żadna społeczność ostać się nie może. Ci nawet, którzy po kryjomu gwałcą niektóre przepisy moralności, jawnie uznawać muszą jej prawa, i potępiać to w drugich, w czym sobie samym pobażają [Dowgird 1821: 84].

Istnieją okoliczności, w których głos sumienia zostaje zagłuszony.

Człowiek w uciszeniu namiętności pospolicie rozeznaje dobrze cnotę od występku, godziwe od niegodziwego; lecz w zapędnym uniesieniu żądz swoich traci częstokroć z oka tę różnicę, a niekiedy nawet największe zbrodnie barwi niejakim pozorem cnoty [Dowgird 1821: 141].

Z drugiej strony są okoliczności, które sprzyjają «czystości» intuicji moralnych. Dowgird pisał dobitnie:

Kiedy powiedziałem, że w nauce filozofii moralnej zawiera się wielka liczba prawd niezaprzeczonych, rozumieć należy, że one w następujących tylko okolicznościach miane są za niewątpliwe: naprzód, kiedy sądząc o nich, wolni jesteśmy od namiętności i interesu; po wtóre, kiedy je uważamy ogólnie bez stosunku do szczególnych przypadków; po trzecie na koniec, kiedy je stosujemy do postępowania innych ludzi, bez względu na nas samych [Dowgird 1821: 141].

### 3.6.3. Zasada szczęśliwości

Na drugie najważniejsze pytanie filozofii moralnej – pytanie o regułę, której przestrzeganie jest niezbędne do osiągnięcia owej szczęśliwości gruntownej – Dowgird odpowiadał tak. Najwyższa reguła moralności brzmi:

Tak zawsze czyn, ażebyś się nie wstydził wyznać przed całym światem twój postępek i objawić pobudki, jakie cię do niego skłoniły [Dowgird 1821: 152].

Jest rzeczą zastanawiającą, że tak brzmiała odpowiedź wybitnego duchownego i znakomitego kaznodziei. Dlaczego nie przykazanie miłości bliźniego? Wolno sądzić, że Dowgird odpowiedziałby na tę wątpliwość, wskazując, że przykazanie to jest pewnym uszczegółowieniem – nazwijmy to tak – jego

zasady wstydu. Dla Dowgirda nie ulegało bowiem wątpliwości, że łamanie przykazania miłości bliźniego byłoby działaniem, którego powinniśmy się wstydzić „przed całym światem”.

Dowgird sformułował skądinąd trzy ważne «operacyjne» uszczegółowienia przykazania miłości bliźniego. Zgodnie z pierwszą, nie wolno „o nikim źle [...] sądzić bez oczywistych dowodów” [Dowgird 1830: 467]. Zgodnie z drugą, należy „nawet te sprawy cudze, które mają zły pozór [...], ile można, tłumaczyć na dobrą stronę” [Dowgird 1830: 485]. Zgodnie z trzecią, powinno się pamiętać, że „rzadko się to zdarza, ażeby ratunku naszego potrzebowali ludzie wielkiego umysłu i starannego wychowania”; dlatego trzeba być przygotowanym do tego, żeby chrześcijańską *caritas* okazywać „ludziom nieobyczajnym, nawet podłym i występny” [Dowgird 1828: 455].

Wolno przypuszczać, że to ostatnie ostrzeżenie jest teoretycznym refleksem akcji charytatywno-misyjnej, w którą Dowgird się zaangażował w czasie wojny francusko-rosyjskiej w 1812 roku.

### 3.7. Teoria sztuki

Nie ma żadnych świadectw, które by pozwalały wyrobić sobie zdanie na temat orientacji Dowgirda w sprawach sztuki. Porozrzucane w różnych miejscach jego pism wypowiedzi na tematy estetyczne pozwalają jednak postawić hipotezę, że orientacja ta była niemała.

Wypowiedzi Dowgirda na te tematy układają się w następującą koncepcję estetyczną.

Są dwa główne źródła twórczości artystycznej: gust i imaginacja. I gust, i imaginacja są w pewnym stopniu „darem samego przyrodzenia”, ale w jeszcze większym stopniu są „wypadkiem doświadczenia i nałogów umysłowych, nabytych pod wpływem pewnych przyjaznych okoliczności” [Dowgird 1828: 447]. W związku z tym można się ich nauczyć, a w każdym razie można je powiększyć: gust – przez „przypatrzenie się dziełom sztuki, które pozyskały u ludzi zaletę piękności”, a imaginację – przez podjęcie wysiłku, aby wywołać „w myśli swojej te same albo przynajmniej tym podobne obrazy” [Dowgird 1828: 447], które imaginacja podsuwała artyście. Dzieła sztuki są bowiem z jednej strony efektem działania gustu i imaginacji artysty, z drugiej zaś – same oddziałują na gust i imaginację odbiorcy.

Między poszczególnymi sztukami są istotne różnice.

Poezja jest sztuką imaginacji: i po stronie twórcy, i po stronie odbiorcy. W wypadku poezji „równie autor, jak i czytelnik jego lub słuchacz, łączą czucia swoje, wyobrażenia i pomysły w takie całości, jakim nic rzeczywistego może nie odpowiadać w naturze” [Dowgird 1828: 447].

„Sztuka malarska, snycerska i muzyka” – to sztuki oddziałujące głównie nie na imaginację, lecz „czułość naszą rzeczywistą”. Malarz, rzeźbiarz, snycerz i muzyk nie jest w stanie bezpośrednio odmalować „uczuć, [...] wewnętrznych namiętności i myśli”:

Pole, na których zbierają swe materiały malarz i snycerz, bardzo jest ograniczone. Mają oni w swym zarządzeniu przedmioty tylko widzialne, a ze wszystkich własności umysłowych i moralnych, nie mogą oddać innych, tylko te, które są przywiązane do rysów twarzy i postawy ciała. W muzyce uważanej sama przez się, bez związku z poezją, rzecz kończy się na samej harmonii dźwięków, albo przynajmniej twory jej dają tylko powód do pewnych uczuć i myśli wytłumaczyć się nie mogących. W budownictwie i w sztuce upiększania ogrodów artysta nie może sobie innego zakładać celu, tylko ten, ażeby czarował oczy pięknnością lub wspaniałością kształtów [Dowgird 1828: 449].

Sądzi się, że sztuka – a w szczególności poezja – spełnia także ważne funkcje katarskie (łagodzi obyczaje) i intelektualne (przyczynia się do „oświecenia umysłu”). Dlatego np. pismom religijnym i traktatom naukowym nadawano nieraz formę poetycką.

Ale – jak podkreślał Dowgird – niekiedy obcowanie ze sztuką, zwłaszcza poetycką, ma skutki odwrotne: negatywne – prowadzi do „miękości obyczajów, zniewieściałości”, a nawet „osłabienia religii i moralności”. W związku z tym ostatnim ostrzegał:

Nałóg karmienia się historiami zmyślonymi przyczynia się do powiększenia odrazy ku temu wszystkiemu, co zwyczajnie towarzyszyć zwykło nędzy i boleści, a sprawuje fałszywą wytworność smaku zgoła pogodzić się nie mogącą z naszym stanem rzeczywistym. Można nawet posunąć tę delikatność przesadzoną do tego stopnia, iż uczyni człowieka niezdolnym do pełnienia pospolitych powinności i do zniesienia widoku nieszczęść, których położyć koniec byłoby w jego mocy [Dowgird 1828: 455].

### 3.8. Analityczne *silva rerum*

Na marginesie rozbioru głównych problemów Dowgird – często w obszernych przypisach – przeprowadził wiele analiz szczegółowych zagadnień, w tym dokonał wielu subtelnych dystynkcji terminologicznych.

Oto lista najważniejszych:

(1) jasność czuć („jasność wrażeń”) *versus* jasność pojęć („jasność przekonań”) – ta ostatnia zachodząca w wypadku, gdy dane wyobrażenie pojęciowe jest dostatecznie odróżnione od innych;

(2) poznanie-wiedza (w tym wiedza „z opisu”) *versus* poznanie jako „wiadomość [o jakiejś istocie], w której czucia [rzeczywiste] połączone są przez pojęcie w jeden obraz”;

(3) usuwanie wyobrażenia z myśli *versus* usuwanie wyobrażenia z uwagi; o różnicy między tymi czynnościami świadczy to, że z myśli np. nie można usunąć wyobrażeń rzeczywistych – a z uwagi: tak;

(4) chęć i niechęć *versus* chętki i odrazy (będące uczuciami);

(5) bytność rzeczywista (*resp.* istnienie rzeczywiste) *versus* bytność wyobrażona (*scil.* wyobrazenie bytności); inne przeciwieństwa: bytność – niebytność; bytność przeszła, teraźniejsza i przyszła; możność bytu – niemożność bytu;

(6) istność-natura („treść”) *versus* istność nominalna („mianowicza”) *versus* istność metafizyczna; pierwsza – to własność przedmiotu, z której można wyprowadzić pozostałe jego własności; druga – to własność, której posiadanie przez dany przedmiot rozstrzyga, że stosuje się do niego ten wyraz; trzecia – to własność danego przedmiotu, która przy wszelkich jego zmianach pozostaje niezmienna;

(7) tosamność substancjalna *versus* tosamność wyobrażeniowa *versus* tosamność przymiotu; z pierwszą mamy do czynienia, gdy mówimy, że dwie porcje pewnej substancji (np. wody) są tą samą substancją (tu: wodą); w wypadku drugiej jedno wyobrażenie jest tym samym wyobrażeniem co inne, gdy pierwsze różni się od ostatniego tylko czasem wystąpienia (to uważa Dowgird za podstawowe znaczenie „tosamości”); dla trzeciej obowiązuje zależność: jeżeli dany przedmiot ma własność zupełnie podobną do innej własności, którą ma drugi przedmiot, to obie własności są tym samym przymiotem;

(8) podobieństwo *versus* podobność (*scil.* analogia); pierwsze dotyczyć może „dwóch obrazów złożonych różnego rodzaju, których części pojedyncze nie są do siebie podobne”, jak np. podobieństwo „między wiosną a wiekiem młodości, między sterowaniem okrętu a rządem państwa, między burzą żywiołów a walką namiętności, między szykiem wyrazów a szykiem wyobrażeń itp.”; drugie „stosuje się do wyobrażeń jednego gatunku, jako to np. podobieństwo kolorów, podobieństwo kształtów itp.” [Dowgird 1828: 246];

(9) wieczność przeszła (odwieczność) *versus* wieczność przyszła *versus* wieczność *tout court* (tj. przeszła i przyszła zarazem);

(10) prawo przyczynności *versus* zasada przyczynności; pierwsze jest wrodzone ludziom i zmusza ich do tego, aby „każdy skutek, czyli każdą odmianę pewnej istoty, przyznawali pewnej przyczynie” [Dowgird 1828: 411]; druga głosi, że „każdy skutek ma swoją przyczynę”;

(11) prawda (*resp.* błąd) jako sąd prawdziwy (*resp.* błędny) *versus* prawda (*resp.* błąd) jako zgodność (*resp.* niezgodność) sądu z „prawami umysłu”.

#### 4. Poprzednicy i oddziaływanie

Ze swoich wpłynęli na poglądy Dowgirda najbardziej chyba trzech myślicieli: Przeczytański (jak Dowgird – pijar), autor *Logiki czyli sztuki rozumowania*

[1816]; następnie Jan Znosko, tłumacz bardzo popularnej w Polsce na początku XIX wieku *Logiki czyli pierwszych zasad sztuki myślenia* Condillaca [1802] i wykładowca logiki w Uniwersytecie Wileńskim przed Dowgirdem; wreszcie Feliks Jaroński (absolwent szkół pijarskich), którego podręcznik *O filozofii* [1812], Dowgird poddał szczegółowemu rozbirowi.

Z obcych – nawiązywał przede wszystkim: pozytywnie do Locke’a i Dégéranda, a negatywnie do Hume’a i Kanta.

Dowgird nie pozostawił po sobie uczniów, których można by uznać za bezpośrednich kontynuatorów jego myśli – a tym bardziej nie zgromadził wokół siebie grupy, która mogłaby być nazwana „szkołą filozoficzną”. Spośród jego słuchaczy ważne miejsce w kulturze polskiej zajęli nie filozofowie w jego stylu, lecz poeci (Mickiewicz i Słowacki) oraz filozofowie-mistycy (Andrzej Towiański i Florian Bochwic).

Składano to na karb tego, że nie miał talentu pedagogicznego. Wydaje się jednak, że główny powód tkwił gdzie indziej: w zniszczeniu przez carat – po upadku Powstania Listopadowego – centrum intelektualnego, jakim był Uniwersytet Wileński.

Centrum to odżyło dopiero po I wojnie światowej; w zakresie filozofii było to zasługą Tadeusza Czeżowskiego, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Każdego, kto zna program tej Szkoły – i realizację tego programu w postaci dorobku Kazimierza Twardowskiego i jego uczniów – uderza niezwykle podobieństwo ideowe Szkoły Twardowskiego do tego, co chciał robić i robił w filozofii Dowgird (wystarczy np. porównać jego analizę pojęcia zmiany z analizą tego pojęcia dokonaną przez Kazimierza Ajdukiewicza,<sup>18</sup> albo zasadę wstydu – z zasadą zacności Tadeusza Kotarbińskiego<sup>19</sup>); Dowgirda można w związku z tym uważać za prekursora tej Szkoły.

---

<sup>18</sup> Por. [Ajdukiewicz 1948].

<sup>19</sup> Brzmi ona w jednym ze sformułowań oryginalnych: „Cóż to znaczy postępować haniebnie? Oto odpowiedź: haniebnie – to znaczy, że się przez to zasługuje na pogardę ze strony ludzi godnych szacunku, a zacność jest tego przeciwieństwem”. Zob. [Kotarbiński 1956: 141].

## 6. Krystyn Lach-Szyrma



Szczęśliwy naród, który zna swych wielkich ludzi.

*Anglia i Szkocja* [Lach-Szyrma 1828: 47].

### 1. Życie

#### 1.1. Kalendarium

1790: 17.12. Przychodzi na świat w miejscowości Wojnasy k. Olecka jako Christian Lach. Jego dziadkiem był Kazimierz, ojcem był Adam, który przeszedł z katolicyzmu na luteranizm, a matką Katarzyna z d. Heyduk, córka Wojciecha, gospodarza z Marcinowa (k. Kalinowa). Przodkowie Krystyna pochodzili prawdopodobnie z Suwalszczyzny, skąd jego pradziad przeniósł się do Wojnas w latach dwudziestych XVIII wieku.

1797-1803. Pobiera nauki początkowe w polskiej szkole w Wojnasach. Już wtedy ujawniły się w nim zainteresowania krajoznawcze. O Górze Marcinowskiej (pod Wierzbowem), znajdującej się koło wsi dziadka, Marcinowa, pisał później: „Różne o tej górze między ludem krążą wieści. [...] Lud naokoło osiadły jest polski, mówiący dialektem ludu województwa augustowskiego i całego Mazowsza, i zdaje się być jednego z nim pochodzenia” [Lach-Szyrma 1829: 274, 276].

1804. W drugiej połowie lutego – na koszt pastora Jerzego Fryderyka Schragego z Wieliczek udaje się do Gimnazjum Staromiejskiego w Królewcu,

aby kształcić się na pastora. Podróż odbywa najpierw pieszo (do Węgorzewa), a potem dyliżansem pocztowym (do Królewca). Do Królewca przybywa w dniu pogrzebu Immanuela Kanta, tj. 28 lutego. Jego opiekunem zostaje Ignacy Zegota Onacewicz, który rozbudza w nim polską świadomość narodową. Pod jego wpływem zmienia imię początkowo na „Krystian”, a ostatecznie „Krystyn” i przyjmuje przydomek „Szyrma”.

1811. Kończy Gimnazjum Królewieckie i za radą Onacewicza wstępuje na Oddział Literatury i Sztuk Wyzwolonych Uniwersytetu Wileńskiego.

1812. Odbywa pieszą podróż w strony rodzinne.

1813. Uzyskuje magisterium filozofii Uniwersytetu Wileńskiego. Dzięki poparciu Jędrzeja Śniadeckiego zostaje nauczycielem domowym Adama, syna ks. Konstantego Adama Czartoryskiego i bratanka ks. Adama Czartoryskiego. Przebywa do rezydencji Czartoryskich w Sieniawie i Puławach. Spotyka Zoriana Dołęgę-Chodakowskiego. Z tego okresu pochodzą jego pierwsze próby literackie: tłumaczenia dwóch pierwszych ksiąg *Odyssei* Homera, *Pochwały Agesilausza* i trzech ksiąg *Cyropydei* Ksenofonta oraz *Katyliny* Salustiusza.<sup>20</sup>

1819. Odbywa drugą pieszą podróż w strony rodzinne, gdzie pozostaje przez dwa miesiące, zwiedzając m.in. Rajgród i Bakałarzew. Część opisu tej podróży (urywająca się na Węgorzewie/Węgoborku) opublikowała Klementyna Hoffmannowa [1859], z którą pozostawał w bliskich kontaktach – osobistych i listowych.

1820-1824. Wyjeżdża z Adamem Czartoryskim przez Szwajcarię do Wielkiej Brytanii. W Uniwersytecie Edynburskim studiuje filozofię i ekonomię polityczną, i uzyskuje stopień doktorski [Lach-Szyrma 1828: 573].

<sup>20</sup> Zachował się wiersz Lacha-Szyrmy „Na Skale Szekspira” – napisany przez niego na Shakespeare’s Cliff w mieście Dover w czasie burzy i zamieszczony w *Anglii i Szkocji* [Lach-Szyrma 1828: 507-508]:

Szczęśne w ostoi okręty,  
Szczęśny i majtek na brzegu,  
Lecą na brzegu znad odměty  
Rybitwy bielsze od śniegu,  
Dziś harfa wiatrów w żałobie  
Szumi na rozbitków grobie.

Burze, wy serca nie macie;  
Waszym lotem skrzydła wiatrów;  
Zawždy wy w mrokliwej szacie,  
Z piersią zimniejszą od Tatrów;  
Od was słońce kryje lica,  
Choć zimnym Tatrom  
przyświeca.

Jeszczeż nad rozbitkiem fala  
Niby to sypie mogiłę,  
Lecz druga ten usyp zwała  
Dumna w nielitości siłę;  
I w głębiach, gdzie czełk umiera,  
Tylko bezdenność roztwiera.

Jeśli, matko, masz tam syna,  
Siostró, brata – módl się za nim.  
Nie okupi dziś dziewczyna  
Kochanka rozpaczą, łkaniem;  
Burza jej modły zasłumi,  
Rąk łamania nie zrozumieć.

Razem, grabarze i zbójce,  
Morze zmieniać w cmentarze,  
Gdzie bez rodzin dziatki, ojce,  
I serca leżą nie w parze;  
A w topielach człowiek znika  
Bez egzekwii i pomnika.

Morskie za trumną potwory  
Ciagną w pogrzebnym obrzędzie;  
Wiodą go w podwodne nory,  
Pościel w konch i muszel będzie;  
W perły, w koral grób osadzą,  
Z fok i szarków straż przydadzą.



1824. Na podstawie rozprawy *Wstęp do filozofii* uzyskuje Katedrę Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie do 1831 wykłada antropologię, logikę, prawo natury oraz filozofię i jej historię. W grudniu doktoryzuje się z filozofii na podstawie „Przemowy o filozofii”.

1826. Zawiera związek małżeński z Józefą z d. Dzierzgowską, urodzoną w 1804 roku. Zostaje nauczycielem angielskiego w nowo założonym Instytucie Politechnicznym.

1826: 25.11. Rodzi się w Warszawie pierwsza córka, Bożena Klementyna; zmarła 09.01.1844 w Wrexham (Anglia). Zimą odbywa trzecią podróż w strony rodzinne.

1828: 18.08. Rodzi się w Warszawie druga córka, Czesława Katarzyna; została żoną ks. Ignacego Terleckiego; zmarła 29.09.1870 w Paryżu.

1828. Zostaje członkiem przybranym Towarzystwa Królewskiego (Warszawskiego) Przyjaciół Nauk na podstawie dzieła *Anglia i Szkocja. Przypomnienia z podróży* i innych prac naukowych (w 1831 został zgłoszony na członka czynnego).

1829. Latem odbywa czwartą podróż w strony rodzinne.

1830. Bierze udział w Powstaniu Listopadowym. Tworzy 1200-osobową Gwardię Akademicką i zostaje jej komendantem (kończy służbę w randze pułkownika). Zwalczany gwałtownie za radykalizm przez Maurycego Mochnackiego, który nazwał go ironicznie „szkockim filozofem na karym koniu”. Usunięty przez gen. Józefa Chłopickiego i wysłany przez niego jako emisariusz Rządu Narodowego do Anglii. Aresztowany na granicy pruskiej – uwięziony przez Prusaków na kilka tygodni w więzieniu we Wrocławiu.

1831. Wraca do Warszawy i wstępuje – jako ochotnik – do korpusu gen. Hieronima Ramorina. Po kapitulacji korpusu – przez Słowację, Niemcy i Francję – emigruje do Wielkiej Brytanii, osiedlając się najpierw w Edynburgu, a następnie do Devonport. Należy do stronników obozu Adama J. Czartoryskiego.

1832. Zostaje sekretarzem Literary Society of the Friends of Poland (Towarzystwa Literackiego Przyjaciół Polski) w Londynie. Nawiązuje przyjaźń z poetą i historykiem François-Xavierem Garneau, członkiem i przewodniczącym tego towarzystwa – autorem wiersza „La liberté prophétisant sur l’avenir de la Pologne”, a po powrocie do Quebecu (1833) – wiersza „Souvenir d’un Polonais”, adresowanego do Lacha-Szyrmy.

1837: 22.01. Umiera w Londynie pierwsza żona Lacha-Szyrmy, Józefa.

1839. Zakłada Grono Historyczne Londyńskie (jako oddział paryskiego Towarzystwa Historyczno-Literackiego).

1840. Po śmierci pierwszej żony i nowo narodzonego syna żeni się po raz wtóry z Sarą Somerville, córką kapitana Królewskiej Marynarki Wojennej.



Cmentarz przy kościele parafialnym Stoke-Damerel w Devonport,  
gdzie został pochowany Krystyn Lach-Szyrma

1841: 25.12. Z drugiej żony rodzi się w Devonport syn Władysław (podpisujący się Władysław Somerville Lach-Szyrma), który – podobnie jak ojciec – utrzymywał kontakty (korespondencyjne) ze swoimi stronami rodzinnymi. Władysław po studiach w Oksfordzie został duchownym Kościoła Anglikańskiego. Publikował prace z zakresu historii kultury; był też prekursorem fantastyki naukowej; do niedawna powszechnie uważano, że pierwszy użył słowa „Marsjanin” (ang. „Marian”) – w powieści fantastyczno-naukowej *Aleriel or a Voyage to Other Worlds* [Lach-Szyrma, Władysław 1883]. Zmarł w 1915 roku.

1846. Otrzymuje obywatelstwo brytyjskie.

1854. Bratanek Krystyna informuje go listownie o sytuacji w stronach rodzinnych.

1866: 21.04. Umiera w Devonport (Anglia); pochowany zostaje na cmentarzu przy kościele parafialnym Stoke-Damerel w Devonport, stanowiącym dziś dzielnicę Plymouth (po latach nagrobek umiejscowiono przy murach tamtejszego kościoła).

## 1.2. Patriotyzm

Przez całe życie – w Kraju i na emigracji – był orędownikiem sprawy polskiej zarówno w zakresie polityki, jak i kultury.

W opisie pierwszej podróży po Wielkiej Brytanii odnotowywał skrupulatnie wszystkie *polonica* i porównywał stosunki miejscowe z polskimi. Oto przykłady:

Kawa angielska jest słabsza od polskiej i ma smak wcale odmienny, co stąd pochodzi, że jej nie dopalają [Lach-Szyrma 1828: 31].

Będąc na jednej z prelekcji pana [Johna] Leslie, słyszałem go czytającego piękny ustęp o naszym Koperniku, którego wbrew tylu błędnym mniemaniom nazwał Polakiem. Przed wyjazdem moim widząc się ze mną, powiadał mi rzecz nader ciekawą, że przy Uniwersytecie Edynburskim był niegdyś fundusz na dwóch Polaków protestantów. Dobroczynią tym miał być jakiś Brown, kupiec gdański [Lach-Szyrma 1828: 101].

Zabawami muzycznymi w Edynburgu kierował wówczas Janiewicz, nasz rodak, od dawna tam osiadły. [...] Janiewicz w swej sztuce tyle się zasłużył, iż stąd nawet niejaki zaszczyt spływa na kraj, który go wydał [Lach-Szyrma 1828: 131].<sup>21</sup>

Cera [...] [Angielek] jest bardziej czerstwa niż delikatna, zgadza się dobrze z oczami, które jak u Polek są ciemne albo wielkie siwe: ostatnie miane tam za rozsądne, za oczy Minerwy [Lach-Szyrma 1828: 144].

Dzień świętego Walentego jest tym dla Szkotek, co wigilia świętego Jędrzeja dla Polek [Lach-Szyrma 1828: 156].

Dawne pokolenia Słowian, powierzając władzę rządów swym wodzom, sadzali ich na kamieniach: krzesła weszły później w zwyczaj. Zdarzyło mi się widzieć dawną pieczęć któregoś króla polskiego z linii Piastów, na której nie orzeł, lecz stołek z gotyckimi ozdobami, czyli stolica była wyciśniona [Lach-Szyrma 1828: 220].

W wymawianiu [Szkoci] przeciągają nieco zgłoski, osobliwie literę *a*, tak jak u nas Litwini, co nadaje mowie niejaka śpiewność, która wcale nie jest nieprzyjemna dla nieuprzedzonego ucha [Lach-Szyrma 1828: 275].

Dziwna rzecz, że pomiędzy tak wielką [...] liczbą [metalów kopalnego królestwa] i mnóstwem tych, których ojczyzna była wypisana, nie znalazłem [w „Muzeum Brytańskim” w Londynie] ani jednego z Polski [Lach-Szyrma 1828: 405].

Że stosunki między Anglią a Polską były częste, dowodzą ich wzajemne do siebie w różnych czasach poselstwa, o których w dziejach znajdują się wspomnienia. W Londynie jest nawet ulica nazwana Polską (Poland Street), stykająca się z wielką ulicą Oksfordską, która zapewne od mieszkania któregoś pośła polskiego została tak nazwana [Lach-Szyrma 1828: 411].

Jako osobliwą ciekawość muszę tu dodać, że architektem [...] [budynku teatru Covent Garden] był Nowosielski, który, sądząc z jego nazwiska, albo był Polakiem, albo z polskich rodziców się urodził; musiał zaś być sławnym budowniczym, kiedy wzniesienie tak ważnej budowy było mu poruczone [Lach-Szyrma 1828: 427].

U Świętego Klemensa [chodzi o cmentarz w Londynie] w ołtarzu ma być ciekawy obraz Pretendenta [Jakuba III], jego małżonki [Klementyny Marii], która była księżniczką Sobieską z domu, i ich dzieci [Karola i Henryka]. Ciekawa to pamiątka dla Polaka [Lach-Szyrma 1828: 462].

<sup>21</sup> Lach-Szyrma dał szczegółowy opis działalności artystycznej i organizacyjnej Janiewicza [Lach-Szyrma 1828, s. 130-133], z którym się zresztą zaprzyjaźnił.

Poznałem się z majorem Cartwright[em], tyle znanym ze szczególnych swych zdań politycznych i moralnych. Był on wtedy ośmdziesiątletnim starcem i kiedyś mu był przedstawiony jako Polak, wzięwszy mnie uprzejmie za rękę pytał, czy pamiętają w Polsce o Kościuszcze. Wyrzekł to tonem, jakby był w przekonaniu, że podobne rzeczy u nas łatwo się zapominają [Lach-Szyrma 1828: 468].

Zapoznałem się był [też] z księdzem sekty unitariuszów, Foxem, który słysząc, że byłem z Polski, dopytywał się o stanie i powodzeniu swoich współwyznawców u nas, gdyż w Anglii, jak mi po kilka razy słyszeć się zdarzyło, utrzymuje się mniemanie, że w Polsce są liczne zbory socyniańskie [Lach-Szyrma 1828: 469].

Na wschodnim końcu [sufitu sali Painted Hall w Szpitalu w Greenwich] galeria ze zdobytymi na Hiszpanach chorągwiami, tamże Tycho Brahe, Flamsteed i – co więcej Polaka zajmować powinno – Kopernik, trzymający sferę słoneczną w ręku, z oznaczeniem drogi, którą ziemia okrąża słońce [Lach-Szyrma 1828: 500].

Patriotyzm Lach-Szyrma przeciwstawiał kosmopolityzmowi, o którym wyrażał się z dezaprobatą:

Czymże jest właściwie tak nazwany obywatel świata? Oto człowiek idący za popędem własnego kaprysu lub przywidzenia, obojętny dla kraju, w którym odebrał życie i wychowanie, z którego jednak nie przestaje ciągnąć korzyści i osuszać go ze źródeł bogactwa. Patent na obywatelstwo świata czyni człowieka obcym dla jednego kraju, a niepożytecznym dla wszystkich i właściwie jest on powszechnym przywilejem na próżniactwo i pasoży[tni]ctwo; używający go jest bierną istotą, żyjącą darmo ze społeczeństwa, nie przyczyniając się w niczym do jego dobra. Człowiek chcący być obywatelem wszędzie, nie jest nigdzie obywatelem; nigdzie też nie jest w domu, wszędzie – cudzoziemcem. W chwili grożącej burzy na sposób myślenia i ramię takich ludzi ani kraj, w którym z wyboru osiedli, ani ojczyzna, którą ze wzgardą porzucili, rachować nie może. Opuścili oni swoją, opuszczają i obcą strzechę, a osiadą tam, gdzie egoizm im wskaże bezpieczeństwo i ponętę. Wędrownie to bractwo podobne do przelotnych ptaków, które co rok gdzie indziej obierają dla siebie gniazda, nie zostawiając po sobie nadziei na przyszłość. Jak niskie pod względem rzetelnego pożytku zajmują stanowisko osoby za granicą bawiące, trafne słyszałem zdanie znakomitego w naszym kraju urzędnika, że burmistrz w małym miasteczku więcej wart dla kraju niż senator siedzący za granicą [Lach-Szyrma 1828: 299].

## 2. Pisma

Ścisłe filozoficzną rozprawą Lacha-Szyrmy jest jego wykład „O związkach myśli” [1825]. Wiele ważnych kwestii filozoficznych porusza także w dzienniku podróży po Wielkiej Brytanii: *Anglia i Szkocja* [1828].

Publikował w *Czasie* (korespondencje), *Dzienniku Wileńskim* (od 1818) i *Gazecie Warszawskiej* (korespondencje).

Redagował *Pamiętnik Umiejętności Moralnych i Literatury* (od 1830) i *Dziennik Gwardii Honorowej* (nr 1 z 1 stycznia – nr 8 z 11 stycznia 1831). Współredagował

*Pamiętnik Warszawski Umiejętności Czystych i Stosowanych* (1829) i *Polonia or Monthly Reports on Polish Affairs* (wspólnie z Bachem; wyszło 5 numerów od sierpnia 1832 do grudnia 1832; od nr 4 – kwartalnik).

### 3. Nawiązania

Z dorobku polskich filozofów Lach-Szyrma znał m.in. twórczość Sebastiana Petrycego z Pilzna, Andrzeja Maksymiliana Fredry, Jana Śniadeckiego i Feliksa Jarońskiego.

Petrycego cenił za „wysmakowane komentarze do *Polityki* i *Etyki* Arystotelesa” [Lach-Szyrma 1823: 185]; Fredrę – za „zasady mądrości i roztropności, wypowiedziane w krótkich zdaniach, dotyczące różnych stron spraw ludzkich” [Lach-Szyrma 1823: 169], podkreślając, że są to nie jakieś egoistyczne reguły podane w mającej olśniewać czytelników formie, lecz trafne i głębokie obserwacje człowieka czynu zatroskanego o dobro wspólne [Lach-Szyrma 1823: 170]. Natomiast o Śniadeckim i Jarońskim pisał:

W badaniach z zakresu filozofii i [teorii] literatury [Śniadecki] łączy [...] precyzję matematyka w dedukcjach – z przenikliwością człowieka światowego w obserwacjach, przeprowadzając swoje wywody w stylu zarazem pełnym werwy, klarowności i elegancji [Lach-Szyrma 1823: 189].

Rozprawy [...] [Jarońskiego] o naturze umysłu warte są uważnych studiów, nie tyle może ze względu na oryginalność jego poglądów, ile ze względu na nowatorstwo samego przedsięwzięcia [Lach-Szyrma 1823: 189-190].

### 4. Poglądy

#### 4.1. Logika

Jak każdy filozof analityczny Lach-Szyrma cenił rzeczowość wypowiedzi. Z aprobatą mówił o Anglikach:

Nigdzie mniej jak [...] [w Anglii] nie kłócą się o wyrazy i przepisy: chodzi im o rzecz i myśli [Lach-Szyrma 1828:165]).

Z problematyki logicznej *sensu lato* Lacha-Szyrmę interesowały, po pierwsze, „związki myśli” – „prawa, podług których myśli powstają i wiążą się ze sobą” (1825: 284).

Przez „związki myśli” [„asocjacje”] rozumiemy pewne kojarzenia się pojęć, wyobrażeń i czuć, tak iż jedne napomykając drugie łączą się ze sobą i tworzą szeregi myśli [Lach-Szyrma 1825: 284].

Niepostrzeganie [...] [różnicy między pojęciami a wyobrażeniami] często było powodem do mylnego sądzenia [Lach-Szyrma 1825: 284].

Sposobność do tworzenia związków myśli [...] jest zbiorem wszystkich władz duszy. Uwaga i pamięć, rozum i wyobrażenia, złącznie wyrabiają związki myśli. [...] Cała dusza razem ze wszystkimi władzami swymi przyczynia się do tworzenia związków myśli [Lach-Szyrma 1825: 286].

Na oznaczenie działań tych władz [...] związki myśli znajdują się w mowie ludzkiej różne wyrazy. [...] Przez wzgląd na uwagę mówimy: myśli NASUWAJĄ SIĘ lub NAWIJAJĄ naszej uwadze; przez wzgląd na pamięć NAPOMYKAJĄ SIĘ; przez wzgląd na rozum i wyobrażnię SKOJARZAJĄ SIĘ, ŁĄCZĄ SIĘ, STOWARZYSZAJĄ SIĘ, WIĄŻĄ SIĘ, JEDNOCZĄ SIĘ [Lach-Szyrma 1825: 287].

Okoliczności [...] i prawa z nich dla związków myśli wynikające są: STYCZNOŚĆ (*contiguity*) MIEJSCA I CZASU, PODOBIENSTWO I SPORNOŚĆ [Lach-Szyrma 1825: 287].

Po drugie – wypowiadał się na temat relacji między językiem naturalnym a językiem teoretycznym. Uważał w szczególności, że wiele terminów teoretycznych to adaptowane wyrażenia metaforyczne pochodzące z języka naturalnego.

Wiele pojęć [...] jest dotąd nienazwanych: najjawniejszym tego dowodem jest z postępem nauk stopniowe doskonalenie się języków; między pojęciami zaś, które zostały nazwane, wiele jest źle oznaczonych: przekonywają nas o tym najczęściej używane potocznie sposoby mówienia. Mówimy: GŁOS jest CIENKI lub GRUBY. Lecz na jakich zasadach przypisujemy głosowi lub tonom cienkość lub grubość? Jakie między głosem i tonami zachodzi powinowactwo i związek, kiedy ani głos żyjącej jakiejś istoty, ani tony muzyczne nie są tak materialne, żeby można je nazywać „cienkimi” lub „grubymi”, tak jak nazywamy DRZEWO? Z tej przyczyny, własności głosu i tonów można by nazwać jeszcze „fałszywie oznaczonymi”. Teraźniejszych na nie wyrażen „cienki”, „gruby”, „ostry” itp. nie można sobie inaczej wytłumaczyć [...], chyba tylko naznaczając im przyczynę w PRZENOŚNIACH czyli METAFORACH. [...] W nazwaniu tonów „grubymi”, „cienkimi”, „ostrymi”, człowiek nie uważał tyle na istotę tak subtelnej rzeczy, jaką jest ton, ile na kształt przedmiotów ton wydających, a podpadających pod jego zmysły. Ton nazwał „cienkim”, że struna wydająca go była cienka, a „grubym”, że była gruba [Lach-Szyrma 1825: 292-293].

Zwrócił też uwagę na to, że wiele terminów psychologicznych – to rozszerzone na przeżycia wyrażenie odnoszące się do „przedmiotów pod zmysły podpadających”:

Z przyczyny rozpościerania się [...] [podobieństwa] na przedmiotach pod zmysły podpadających [...], wcisnęło się do mowy na oznaczenie różnych stanów duszy mnóstwo wyrażen zmysłowych. Mówimy, że czujemy gorycz żalu, słodycz życia, zgryzoty sumienia [Lach-Szyrma 1825: 296].

Po trzecie, uważał, że wszystkie dyscypliny naukowe są ze sobą powiązane – dzięki czemu nauka stanowi *sui generis* jedność:

Wszystkie [...] części [nauki] zostają między sobą w związku i nawzajem się wspierają [Lach-Szyrma 1828: 474].

## 4.2. Ontologia

Na temat ogólnych problemów ontologicznych Lach-Szyrma wypowiadał się bardzo rzadko.

Warto odnotować, że do istotnych własności rzeczy zaliczał czasoprzestrzenność i (jak byśmy dziś powiedzieli) szczelność.

Trudno wyobrazić sobie jakąś rzecz, która by nie znajdowała się w miejscu albo w czasie [Lach-Szyrma 1825: 288].

Z samej więc natury rzeczy wpada, iż w jednej chwili, jeśli chcemy myśleć porządnie, nie możemy mieć więcej nad jedną myśl lub uczucie, tak właśnie, jak w miejscu już zajętym przez jedno ciało nie może się razem znajdować ciało drugie [Lach-Szyrma 1825: 190].

## 4.3. Antropologia filozoficzna

W przeciwieństwie do ogólnej problematyki ontologicznej – wiele uwagi poświęcał natomiast Lach-Szyrma tej części ontologii, którą wolno nazwać „antropologią filozoficzną”. Uzasadniał to m.in. mówiąc:

Największy szczegół w zwierzętach nie jest tyle ważny, co najmniejszy w człowieku [Lach-Szyrma 1828: 160].

Za to, co wyróżnia człowieka, uważał – zdolność samopoznania i godność.

W więzieniu [...] czułem litość z poszanowaniem, a głucha cichość skłaniająca do rozpamiętywania, przerywana niekiedy ciężkimi westchnieniami żalu, nadawała miejscu niepojętą uroczystość. Istota człowieka jest tak szlachetna, że i w swoim upadku nie przestaje być wielką – nie przestaje nigdy obchodzić człowieka [Lach-Szyrma 1828: 66]!

W obrębie problematyki antropologicznej najbardziej interesowało go szczególnie pięć grup zagadnień: hierarchia potrzeb człowieka, ewidencja wad ludzkich, status jednostek wybitnych, reguły rządzące wspólnotą i identyfikacja «ducha» narodu.

### 4.3.1. Potrzeby człowieka

Wśród potrzeb ludzkich Lach-Szyrma wyodrębniał potrzeby fizyczne (ekonomiczne) oraz – jak się wyrażał – „moralne i urojone”.

W sprawie bogactwa i ubóstwa wypowiadał się bez złudzeń:

Gdzie są bogacze, tam muszą być i ubodzy [Lach-Szyrma 1828: 388].

Stosunek potrzeb „urojonych” do potrzeb fizycznych uważał za miarę bogactwa danego człowieka (i kraju): im jest on uboższy, tym mniej jest w stanie przeznaczyć na potrzeby „urojone” – czyli potrzeby wyższego rzędu.

Żywność robotnika nie jest miarą do oceniania potrzeb; wchodzi w to jego odzież, mieszkanie i różne wygody, które nie w każdym kraju są jednakowe. Żywność, jakiej potrzebuje wyrobnik angielski, ledwie stanowi trzecią część tej miary; a żywność, jakiej potrzebuje lord, ledwie część setną. Tak małe są potrzeby fizyczne w porównaniu z moralnymi i urojonymi. Im jakiś kraj jest bogatszy, tym więcej jest w nim potrzeb ostatniego rzędu. Zupełnie ubogim krajem byłby ten, którego by nic nie stało na potrzeby urojone. W takim stanie zostają narody dzikie, dla których najprostszy pokarm, napój i odzież do szczęśliwego życia są dostateczne [Lach-Szyrma 1828: 105].

Rozróżnienie między potrzebami fizycznymi i moralnymi było – dla Lacha-Szyrmy – podstawą rozróżnienia między ubóstwem (fizycznym) i nędzą (moralną) oraz odpowiednio między ich ofiarami: nędzarzem a nędznikiem.

Jest pewne rozgraniczenie między ubóstwem a nędzą. Ubóstwo nie zagradza jeszcze drogi do szczęścia i szacunku; brak moralności pogrąża w nieprzebranej nędzy. Przy tamtym człowiek jest tylko nędzarzem; przy tym – nędznikiem [Lach-Szyrma 1828: 231].

Lach-Szyrma wskazywał cztery potrzeby wyższego rzędu, układające się w dwie pary: potrzebę prawdy i potrzebę marzeń – oraz potrzebę zakorzenienia i potrzebę zmiany.

W sprawie potrzeby prawdy pisał:

Prawda [...] może być tylko od nieświadomych rzeczy źle widzianą [...], albo od niemogących się oderwać od raz powziętych uprzedzeń [Lach-Szyrma 1828:12].

Potrzeba marzeń jest *sui generis* uzupełnieniem potrzeby prawdy:

Ludzie, choć najlepiej płatni, będą opieszali, jeśli nie zostawi się im nic do oczekiwania [Lach-Szyrma 1828: 30].

O zakorzenieniu – w tradycji – wyrażał się następująco:

Gdzie historia ustaje, tam podanie jest miłe; gdzie zaś podanie, tam bajka jest skarbem, gdyż i bajka nie może być bez gruntu i musi wskazywać na coś dalszego, co człowiek myślący dociec i przeniknąć pragnie [Lach-Szyrma 1828: 264].



Nikt nie jest takim cynikiem, żeby zupełnie obojętny był na to, jaka ziemia jego oczy nakryje [Lach-Szyrma 1828: 464].

Potrzebę zakorzenienia można uważać za potrzebę przedłużenia życia w przeszłość; uzupełnieniem jej jest potrzeba przedłużenia życia w przyszłość.

Starość rada siebie przeżyć i kiedy już przeczuwa położony kres przesyłania inaczej swego imienia i czynów potomności, pomimowolna ogarniają chęć przedłużenia pamiątki siebie w drzewach. Starzy przeto lubią nade wszystko żyć na wsi; życie wiejskie zdaje się dla nich być najstosowniejsze [Lach-Szyrma 1828: 183].

Za *pendant* dla potrzeby zakorzenienia Lach-Szyrma miał potrzebę zmiany:

Zostając na jednym miejscu, szukamy zmiany w potrawach, napoju, towarzystwie; dla odmiany widoków odbywamy podróże [Lach-Szyrma 1828: 18].

Podróże nie potrzebują i nie powinny być gazetą, w której tylko najświeższa nowina popłaca; w nich obecność, jako jest wypadkiem przeszłości, powinna się wiązać z przeszłością, czyli z historią krajów, w których są odbywane [Lach-Szyrma 1828: 11].

Dostrzegał następującą zależność między bogactwem i ubóstwem – a potrzebami zakorzenienia i zmiany:

Ubóstwo trwa uporczywie przy dawnym, majątek i próżność prowadzą do zmienności i naśladownictwa [Lach-Szyrma 1828: 136].

#### 4.3.2. Wady ludzkie

Spośród wad ludzkich za szczególnie rozpowszechnione uważał Lach-Szyrma: ambicję, megalomanię (próżność, pychę, zarozumiałość) i fanatyzm. Był przy tym zdania, że ujawniają się one zwłaszcza u ludzi należących do «wyższych sfer»:

Ambicja, pycha i fanatyzm mają w sobie to właściwego, że zachowują się zawsze w wysokiej sferze, i właśnie ta jej wysokość nabawia ludzi zawrotu głowy [Lach-Szyrma 1828: 352].

O megalomanii pisał:

Czegóż się nie poświęci, kiedy idzie o dogodzenie próżności [Lach-Szyrma 1828: 253]?

O pycho rozumnych, czuwaj, nie dowierzaj sobie [Lach-Szyrma 1828: 353]!

Zarozumiałość i uprzedzenie za swymi nie tamtego tylko kraju [*scil.* Anglii] uczonych jest wadą [Lach-Szyrma 1828: 79].

Za najbardziej niebezpieczny uważał fanatyzm. Pisał:

Nic okropniejszego [nie ma] nad fanatyzm [Lach-Szyrma 1828: 55].

Jednym ze sposobów wyleczenia się z tych wad było – według Lacha-Szyrmy – odwiedzenie szpitala psychiatrycznego, w którym można zobaczyć, jak wyglądają „ruiny rozumu ludzkiego”. Sam Lach-Szyrma miał za sobą takie doświadczenie – i w taki sposób zdawał z niego sprawę:

Każde ruiny mają w sobie coś smutnego, lecz ruiny rozumu ludzkiego są najsmutniejsze: delikatna jego budowa kiedy się raz zniszczy, nie da się łatwo naprawić. Są pewne odwieczne prawa dla człowieka, których mu przestąpić nie wolno, jeśli nie chce, żeby się od niego ręka Opatrzności usunęła. Zbytek rozumu prowadzi go do sofizmatów i do urojeń: wszędzie gdzie nadmiar, zuchwałość ludzka wikła się we własne sidła i gotuje sobie upadek. Tyle okropnych bywa stąd upadków; tu widzieliśmy tylko kilka. Tam niech wyniosła duma idzie po lekcję upokorzenia, a nieugięta zarozumiałość po lekcję skromności. Na takie miejsca nie zawadziło-by prowadzić giętkie umysły młodzieży; poznawszy ich dzieje, niejeden pilniej by czuwał nad sobą, niełatwo by pozwalał zakorzeniać się zgubnym wyobrażeniom (*idées fixes*), lepiej by pojmował swoje przeznaczenie. Wrażenie, jakiego tam się doznaje, jest tak wielkie, że dość być raz w domu obłąkanych, aby nie być w nim nigdy [Lach-Szyrma 1828: 358].

#### 4.3.3. Jednostki wybitne

Lach-Szyrma za znamię wielkości – geniuszu – miał umiejętność syntezy i infinityzacji:

Gdy osiągnięcie wielkiego zamiaru jest na widoku, gdzie geniusz w niedostępnej dla gminu sferze natchnienia działa, któż go będzie z jego wysokości do bakalarskich przepisów szkoły przywoływał? Czemuż to, co w istocie wszyscy jako złączne w umyśle pojmujemy, nie miałyby się w takim samym połączeniu na płótnie znajdować? Jest to przywilejem geniuszu to, co w wiekach i czasie rozproszone, w jeden ogarniać obraz. Myśl i uczucie wszystko łączy: w nich są ogniwa całości. Brak tych ogniw rozprzęga, zaprowadza przerwy, zdradza ubóstwo umysłowe [Lach-Szyrma 1828: 116].

Geniusz zdolny jest najmniejszemu przedmiotowi nadać olbrzymią postać, bo zdolny jest pojąć nieskończoność jestestw [Lach-Szyrma 1828: 14].

Za objaw mierności Lach-Szyrma miał pychę i zazdrość:

Uważałem, jak prawdziwa wielkość łączyła się z prostotą, najgłębsza nauka z największą skromnością. Przekonałem się, że pycha i zazdrość są niezawodną oznaką mierności [Lach-Szyrma 1828: 94].

Lach-Szyrma uważał przy tym, że – z jednej strony – do oceny wybitnych jednostek potrzebne jest zachowanie wobec nich pewnego dystansu.

Wielkim ludziom, żeby się wydawali takimi, jakimi są istotnie, potrzeba się przypatrywać z pewnej odległości i sądzić o nich podług ich własnej, a nie pospolitej miary [Lach-Szyrma 1828: 466].

Z drugiej strony – obcując z jednostkami wybitnymi, doświadczamy pozytywnego wpływu tych ostatnich:

Znajdując się wobec wielkości, zdawało mi się, iżem się sam do niej wzbijał i że był do niej zdolny. Tak silny wpływ zwykła ona wywierać, że nie tylko zachęca, wznosi, lecz i ośmiela, gdy przeciwnie, widok nikczemności zasmuca, bo sprzeciwia się szlachetnym zarodom przyrodzenia ludzkiego; ona jakby zabójczym tchem śmierci najbujniejsze zdolności przytłumia i niweczy [Lach-Szyrma 1828: 94].

#### 4.3.4. Wspólnota

Lach-Szyrma odnotował cztery prawidłowości dotyczące wspólnoty.

(1) Im większa oświata członków wspólnoty – w tym większym stopniu jej spójność polega na „ustawach społecznych”:

Chęć [...] przyznawania się do wspólnego pokrewieństwa wszystkim ludom na niższym stopniu oświaty zostającym jest właściwa. Powodem do tego bywa ich przyrodzona szczerść i potrzeba zastąpienia niedostatku ustaw społecznych związkami krwi [Lach-Szyrma 1828: 228].

(2) Im wyższy poziom moralny członków wspólnoty – za tym większy zaszczyt odczuwają jej członkowie przynależność do tej wspólnoty.

Z czegoż szukać większych zaszczytów, jeśli nie z towarzystwa zacnych ludzi [Lach-Szyrma 1828: 183]?

(3) Im większa i terytorialnie «gęstsza» wspólnota – tym większa jest jej dyferencjacja moralna.

Taki jest los wszystkich miast wielkich, że są stekiem zbrodni i oraz siedliskiem najszczytniejszych cnót – obraz ich wszędzie jeden, tylko koloryt inny [Lach-Szyrma 1828: 35].

(4) Im «wyższa» wspólnota – tym większa jest w niej tendencja do uniformizacji.

Spółeczeństwa wyższe, jak w kroju fraków, formie kapeluszków, tak i w wymowie potrzebują jednostajności, ona bowiem chroni ich od popełniania niejednej śmieszności, której sami uniknąć by nie potrafili [Lach-Szyrma 1828: 276].

#### 4.3.5. Naród

Za najwyższy rodzaj wspólnoty Lach-Szyrma uważał naród.

Poszczególne narody różnią się między sobą «duchem narodowym», który skądinąd jest trudny do scharakteryzowania.

Każdy naród chce i w niebie żyć po swojemu [Lach-Szyrma 1828: 164].

Skreślenie ogólnego obrazu [«ducha narodowego»] jest najtrudniejsze, bo jest wypadkiem zbiegu mnóstwa pojedynczo i wspólnie działających przyczyn, przywiązanych do klimatu, kształtu rządu i tylu innych okoliczności [Lach-Szyrma 1828: 509].

Mimo to próbował wskazać główny składnik «ducha narodowego» Anglików. Za składnik taki miał rozagę. Pisał w tej sprawie:

W narodzie, gdzie cokolwiek za żywe poruszenia ciała uchodzą za śmieszność, cała moc wymowy polegać musi na rozsądnym umiarkowaniu i zgięciach głosu. Anglik mówiący do ludu musi stać posągiem; inaczej byłby posądzony o brak godności i rozsądku. Do ludu rozważnego trzeba mówić z rozwąą i spokojnie: namietności nie mają nad nim władzy. [...] Kaądy, gdzie chodzi o własny jego interes lub sprawę kraju, waąy kaądą myśl i kaąde słówko mówcy; najmniejsza oznaka nieumiarkowanego zapału może mu więcej zaszkodzić niż pomóc [Lach-Szyrma 1828: 82].

Lach-Szyrma uważał przy tym, że nie ma narodów, które byłyby nosicielami wyłącznie pozytywnych wartości, i nie ma też narodów odznaczających się wyłącznie negatywnymi cechami.

Kaądy naród ma swoją dobrą i złą stronę [Lach-Szyrma 1828: 12].

Jednym z praktycznych sposobów indywidualizacji «ducha narodowego» jest porównanie pod tym wzgłędem dwóch narodów żyjących na sąsiadujących terytoriach.

W podróażach nie ma nic ważniejszego nad wjazd z jednego kraju do drugiego; dzieje i losy graniczących ze sobą narodów obudzają tyle obfitych wyobrażeń, a czasem i wzniosłych uczuć [Lach-Szyrma 1828: 509].

Za wykładnik oświecenia narodu – i szczęścia jego członków – Lach-Szyrma uznawał poszanowanie zasad.

Zasady każdego człowieka są owocem długiego namysłu i doświadczenia. Ob-  
raza ich jest dotkliwa – tym dotkliwsza, że rana jest moralna. Im zatem naród jest  
oświećszy, tym więcej szanują w nim zasady. Dicz nie ma zasad ani zdolna je  
ocenić [Lach-Szyrma 1828: 140-141].

Nic nie przyczynia się więcej do ugruntowania szczęścia narodu nad dobrze  
urządzoną budowę praw i ścisłe ich wykonanie [Lach-Szyrma 1828: 361].

## 4.4. Epistemologia

### 4.4.1. Myśl i rzeczywistość

Wśród wypowiedzi Lacha-Szyrmy należących do epistemologii *resp.*  
psychologii – zwracają uwagę dwie jego obserwacje. Jedna dotyczy jedno-  
warstwowości myśli, druga zaś – probierza rzeczywistości.

O jednowarstwowości pisał tak:

Dusza w jednej i tej samej chwili niezdolna [jest] tworzyć więcej szeregów myśli  
nad jeden [Lach-Szyrma 1825: 189].

Są jednakże przypadki, w których myśl nie pojedynczo, lecz razem się tworzy  
i razem się pojmuje: i nawet wtenczas tylko, kiedy jest złożona, zdolna [jest] powstać  
w umyśle. Muzyka orkiestry zawiera w sobie zbiór rozmaitych tonów pochodzących  
od rozmaitych instrumentów muzycznych, a wszelako słuchacze ją pojmują: gdy-  
by nawet kto z nich chciał każdy ton z osobna pojąć, nie potrafiłby go od innych  
odłączyć, tak się ze sobą spływają; a gdyby i potrafił, zepsułby przez takowy rozbiór  
całą przyjemność wynikającą z ich ogółu. Lubo ten przykład zdaje się sprzeciwiać  
naszemu twierdzeniu, że dusza w jednej tylko chwili może myśleć i jedną rzecz tyl-  
ko pojmować – nie jest to tak. Powyższe prawidło daje się w całej rozciągłości i tu  
zastosować. Jakkolwiek bowiem muzyka orkiestry jest złożona, my, słuchając jej,  
pojmujemy nie osobne jej części, lecz jej jedności [Lach-Szyrma 1825: 290-291].

Za probierz rzeczywistości uważał „skuteczność i pożytek”:

Czego skuteczność i pożytek stwierdziło doświadczenie, to nie jest już urojeniem  
i chimerą [Lach-Szyrma 1828: 393].

### 4.4.2. Wiedza i wyobraźnia

Lach-Szyrma był przekonany o wzajemnym oddziaływaniu wiedzy  
i wyobraźni.

Z jednej strony – wyobraźnia rozszerza granice wiedzy:

Wiadomość [...] rad bym [...] uważać [...] jako pobudkę i środek. Człowiek  
bowiem nie inaczej, jak tylko w miarę obszerniejszego widzenia rozprzestrzenia swe  
żądze i pomnaża oraz środki do ich zaspokojenia; przez wiadomość więc nie tylko  
więcej ogarnia, lecz i więcej zdoła: świat cały dla siebie otwiera. Dość raz obudzić  
w nim żądzę i ambicję, a będą trwały – wzmacniać je będzie jego wyobraźnia; przez

nią dalekie przedmioty staną się bliskimi, niepewne pewnymi, a nadzieja osiągnięcia ich zamieni się przez imaginację w rzeczywiste posiadanie [Lach-Szyrma 1828: 280-281].

Wyobraźnia ludzka lubi ożywiać przedmioty martwe, a pomagając słabemu pojęciu, robi sobie igraszkę z olbrzymich rysów przyrodzenia [Lach-Szyrma 1828: 213].

Z drugiej strony – wiedza pobudza wyobraźnię:

Gdzie oko nie ma przed sobą rozmaitości i ogromu przyrodzenia, tam i umysłowi niełatwo się wznieść do śmiałości wyobrażeń [Lach-Szyrma 1828: 290].

Kto nie był na otwartym przestworze oceanu i nie stracił wszystkiego z oczu prócz nieba i wody, nie może mieć dokładnego wyobrażenia nieskończoności. Rzeczywiste w nieograniczonych jej obrębach przebywanie ma niewystówną, zachwycającą ponętę [Lach-Szyrma 1828: 287-288].

## 4.5. Etyka

Lach-Szyrma stosunkowo niewiele uwagi poświęcał filozofii moralnej. Z rozsianych po różnych miejscach wzmianek wyłania się następujący obraz jego poglądów w tym zakresie.

(1) Nie ma czynów, które byłyby jednorodne moralnie.

W każdej rzeczy [...] do dobrego [...] [musi] się przymieszać i złe [Lach-Szyrma 1828: 298].

(2) Czyn najszlachetniejszy – to czyn, którego pobudką jest litość dla innego człowieka. Jej przeciwieństwem jest niewrażliwość na cudze nieszczęście.

Cóż może być szlachetniejszego dla człowieka, jeżeli nie litość dla bliźniego i ludzkości [Lach-Szyrma 1828: 349]?

Odkrywałoby to niekorzystną stronę w człowieku, kiedy to, co kogo boli, najbardziej go bawi [Lach-Szyrma 1828: 92].

(3) Wyrazem litości jest dobroczynność, która może być indywidualna lub zorganizowana. Towarzystwa dobroczynne górują nad dobroczynnością jednostek, gdyż są «nieśmiertelne». Dlatego liczba towarzystw dobroczynnych w danych kraju jest miarą szlachetności narodu zamieszkującego ten kraj.

Towarzystwa [złożone z „gorliwych o dobro ludzkości obywateli i obywaterek”, opiekujących się więzieniami] [...] są największym dobrodziejstwem dla ludzkości. Człowiek, choć najdobroczynniejszy, umiera i z nim kładzie się kres jego dobroci, lecz towarzystwo jest nieśmiertelne: trwa w przybieranych członkach swoich, rozwija ostrożnie i systematycznie skuteczny plan ulepszeń, wzajemną zachętą i wsparciem daje popęd i siłę szlachetnym zamiarom. Ulepszenia z takiego źródła pochodzące

nie są przelotnym kaprysem ani nierozważnym ubieganiem się za nowością, lecz rodzą się w skutku zdrowego namysłu i doświadczenia. Ich początek [tkwi] nie w samolubstwie ani próżności, lecz w ochoczym poświęcaniu się dla dobra bliźniego i kraju [Lach-Szyrma 1828: 387].

Jeśli mamy sądzić o ilości samolubnych uczuć w jakim narodzie, nie powinniśmy uważać oraz liczby dobroczynnych zakładów, które o wylaniu się dla dobra ludzkości są najlepszym dowodem [Lach-Szyrma 1828: 474]?

(4) Źródłem czynów moralnie nagannych jest niewiedza działającego.

Gdzież jest źródło błędu [moralnego], jak nie w niewiedomości [Lach-Szyrma 1828: 63]?

Nic nie obudza tyle nieufności i wstrętu do człowieka, jak postrządanie najpotrzebniejszego daru do rozsądnego postępowania, jakim darem jest rozum: bez niego nie ma rękojmi i bezpieczeństwa między ludźmi, nie ma cnoty [Lach-Szyrma 1828: 354].

(5) O sile moralnej człowieka świadczy jego odwaga; o słabości moralnej – bojaźliwość.

Wariaci są bardzo lękliwi. Tchórzostwo, widać, jest brakiem sił moralnych [Lach-Szyrma 1828: 355].

(6) Cnota i zasługa zależą od siły pokusy. Im pokusy mniej – tym łatwiejsze osiągnięcie cnoty, ale też tym mniejsza zasługa.

Gdzie tyle [scil. wiele] pokus, tam najtrudniej dla cnoty: najłatwiej być cnotliwym, gdzie ich nie ma, ale też mało zaszczytu z pokonania żądz [Lach-Szyrma 1828: 373].

(7) Surowość sankcji powinna być proporcjonalna do dostępności pokus – w szczególności ekonomicznych – sprzyjających łamaniu norm moralnych.

Ubogi kraj zawsze będzie miał mniej do karania złodziejstw niż bogaty, bo w nim nie ma co kraść; w uboższym dlatego same nawet prawa są łagodniejsze. Pobłażanie to jest naturalne: surowość kar, gdzie występki tylko niespokoi, byłaby niepotrzebnym pastwieniem się; lecz gdzie on grozi zachwianiem porządku społeczeństwa, tam ona jest sprawiedliwością [Lach-Szyrma 1828: 373].

## 4.6. Estetyka

W czasie pierwszego pobytu w Wielkiej Brytanii Lach-Szyrma uczestniczył w dyskusjach na tematy estetyczne. O jednej z nich wspominał:

Zdawało mi się, że geniusz opiekun uczt i dobrej myśli był obecny u stołu i kierował rozmową [w czasie biesiady w domu prof. Johna Wilsona, piszącego pod

pseudonimem Christophera Northa]. Pamiętam jeszcze cokolwiek z jej treści: mówiono o granicach między malarstwem a snycerstwem, o zarysach kształtów i kolorystyce i na czym właściwie polega upodobanie w tych kunsztach. Mówiono o górności w pismach i sztukach, z czego wypadł wniosek, że piękność ma swoją górnosc, że Burke, który pisał o górnoci i piękności, mylił się, odłączając je od siebie [Lach-Szyrma 1828: 100].

Estetyce stosunkowo wiele uwagi poświęcał Lach-Szyrma przez całe życie. Wy pływało to niewątpliwie z istotnego miejsca, którą przyznawał sztuce w życiu człowieka.

Trudno pojąć i niejednego ekonomika mogłoby to z wysokości jego teorii zniżyć, jak dalece w narodach przedmioty sztuk pięknych i literatura mogą istnieć przy zupełnym niedostatku nie tylko zbytkowych, ale najpierwszych potrzeb życia. [...] Jest jakaś przyczyna, która umysłowe udoskonalenie równie jak szlachetność uczuć czyni niezawisłymi od bogactwa. Biada byłoby dla ludzkości, gdyby inaczej rzecz się miała [Lach-Szyrma 1828: 269].

Lach-Szyrma koncentrował się na trzech zagadnieniach należących do estetyki: Co sprawia, że oceny estetyczne tych samych dzieł sztuki bywają rozbieżne? Jakie są funkcje dzieł sztuki? W czym tkwi specyfika poszczególnych rodzajów sztuki – w szczególności literatury i muzyki?

#### 4.6.1. Różnice w ocenach estetycznych

Jak była już o tym mowa – według Lacha-Szyrmy są trzy czynniki pociągające za sobą kojarzenie przeżyć („związki myśli”): bliskość czasoprzestrzenna, podobieństwo i przeciwieństwo. Pisał o tym m.in.:

Jak podobna rzecz [...] [naprowadza] na podobną, tak przeciwna rzecz może naprowadzać na przeciwną. [...] Sporność [*sic!* kontrast] sprawia [...], że przedmioty zostające ze sobą w sporze dobitniej się malują obok siebie położone niżli pojedynczo [Lach-Szyrma 1825: 298].

Prawa „styczości”, „podobieństwa” i „sporności” obowiązują także w dziedzinie przeżyć – i ocen – estetycznych. A jednak w tej dziedzinie występują znaczne różnice między ludźmi. Według Lacha-Szyrmy fakty te nie falsyfikują wspomnianych praw. Różnice biorą się stąd, że okoliczności, w których rozgrywają się poszczególne przeżycia, modyfikują ich ostateczną jakość.

Czemu rzecz jedna jednego zdumiewa, zachwyca, unosi, a [dla] drugiego zostaje obojętna? Nie czyniż to podejrzaną pewność prawideł, na których żeśmy stosunki



rzeczy do rzeczy i tworzenie się związków myśli oparł? Bynajmniej; zakreślone wyżej zasady nie przestają być niewzruszone: związki myśli zawsze od nich zależą [...] będą i jednostajnie na nich rozwijać się będą: trzeba mieć tylko wzgląd na okoliczności, które [...] zmieniają [...] swym wpływem ich postać. Okoliczności te można by nazwać „ubocznymi prawidłami” dla różnicy od wyżej wymienionych, które są głównymi [Lach-Szyrma 1825: 302].

Lach-Szyrma wymienia dziesięć takich okoliczności: (1) długość okresu styczeńności myśli; (2) siła „pierwiastowego pojęcia”; (3) natężenie ciekawości i uwagi; (4) częstotliwość przypominania sobie; (5) odległość czasowa; (6) swoistość przedmiotów myśli; (7) predyspozycje pamięciowe i umysłowe myślącego; (8) typ temperamentu; (9) chwilowy nastrój; (10) „nałóg” (nawyk).

Nie [...] tylko podług praw rozumu tworzą się wyobrażenia i ich porządek; uczucia także podług swoich praw tworzą wyobrażenia i układają ich szeregi [Lach-Szyrma 1825: 307].

Piękne przyrodzenie, lubo samo przez się przemawia do czucia, wszelako wielkość jego nierównie silniej nas zajmować zwykła, kiedy miejscem zwiedzanym towarzyszy pamięć ważnych historycznych zdarzeń i podania [Lach-Szyrma 1828: 197].

Najlepsze dzieło bez kosztownej opieki gazet leżało jak kamień na półkach w księgarni, bo nikt się o nim nie dowie. Nowemu dziełu pomaga także do sprzedaży, jeśli w jakim pamiętniku naukowym lub gazecie literackiej uczyni się jego rozbiór, dobry lub zły, nie nie znaczy [Lach-Szyrma 1828: 339].

W związku z wpływem wspomnianych okoliczności na przeżycia estetyczne – twórców i odbiorców – trzeba się liczyć z tym, że ocen estetycznych nie wolno uważać za oceny ostateczne.

Nie to, co kogoś zajmuje, a zajmuje może przez próżność i wzgląd na ilość wydanych pieniędzy, może zarówno zajmować wszystkich; nie wszystko, co chwilową ściągą uwagę, zasługuje na uwagę potomności [Lach-Szyrma 1828: 111-112].

#### 4.6.2. Funkcje sztuki

Lach-Szyrma zwracał uwagę na dwie funkcje sztuki: ekspresywno-ewokatywną i reproduktywną.

Z funkcji ewokatywnej sztuki – oddziaływania dzieł sztuki na nastrój odbiorcy – zdawano sobie sprawę już w starożytności. Stąd np. – świadome uzupełnianie tragedii „wesołą krotofilą” lub (w Anglii) odprężającymi widza numerami baletowymi.

Po głównej sztuce, która zazwyczaj jest tragedią, daje się [w teatrach angielskich] jaka wesoła krotfila lub balet. Ma ona na celu, jak drama satyryczna u Greków, rozweselenie widzów po smutnych katastrofach tragicznych [Lach-Szyrma 1828: 424].

Funkcja reprodukcyjna właściwa jest głównie malarstwu.

Największą sztuką w malarstwie jest to, żeby wydać zupełne podobieństwo, czyli tożsamość; albo, jak dobrze w polskim języku się wyraża, żeby TRAFIĆ. W TRAFIENIU podobieństwo jest na PUNKTACH MIEJSCA ugruntowanie [Lach-Szyrma 1825: 295].

Wydoskonalenie tej funkcji może doprowadzić w dalszej perspektywie do zaniechania odbywania podróży krajoznawczych i zastąpienia bezpośredniego obcowania z przyrodą – obcowaniem z jej artystycznym odwzorowaniem.

Nie wiadomo, dokąd nas sztuka z czasem doprowadzi! Gdyby tak wiernie inne ciekawe widoki były wystawiane [jak widoki wystawione w dioramie w Paryżu], niejeden oszczędziłby sobie trudów w odbywaniu podróży dla widzenia cudownych tworów ręki ludzkiej i przyrodzenia [Lach-Szyrma 1828: 56].

Warto odnotować, że Lach-Szyrma poczynił interesujące uwagi na temat wpływu dostępności do dzieł sztuki na sposób jej odbioru, dając wyraz swemu przekonaniu, że bezpłatny dostęp do sztuki wpływa niekorzystnie na ten odbiór.

Nie można dość uwielbiać szlachetności naszego rządu, że od wejścia na wystawy u nas nic się nie płaci; śmiem jednakże twierdzić, że nałożenie małej opłaty nie ubliżyłoby w niczym jego wspańiałości, ani by publiczność poczytała go sobie za ciężar, a osiągniono by te ważne pożytki.

Naprzód – oszczędziłoby się publicznego grosza na nagrody, a przynajmniej dostarczyłoby nowego kapitału na ich pomnożenie.

Po wtóre – przerzedziłoby się natłok próżniaczej ludności, przychodzącej tam nie w myśl oceniania sztuki ani opieki rządu dla niej, lecz tylko żeby się snuć jak błędna.

Po trzecie – przysłużyłoby się istotnie dla samych sztuk i kunsztów, bo przychodzący na wystawę, do której wejście musiano by opłacić, dłużej by zabawili, wchodziliby więcej w szczegóły, poznawaliby wszystko dokładniej, a nie przelatywali, jak teraz się dzieje, myśląc, że co dziś nie zobaczyli, zobaczą jutro – i zwykle już nie przychodzą. Takim przelotnym odwiedzinom trzeba by zapobiegać, a że całkiem zapobiec nie można, przynajmniej je utrudzać, bo na nich ani sztuka, ani sława artystów nie zyskuje. Utwory sztuki i przemysłu wymagają zgłębienia, nic nie zyskują na powierzchniowym uważaniu.

Po czwarte – czyniąc mniemane dobrodziejstwo dla publiczności, które w skutku równie dla niej jak dla sztuk jest szkodliwe, nie narażałoby się wystaw na lekceważenie, bo ludzie to tylko cenią, za co płacą, i to zwykle o tyle więcej cenią, o ile drożej zapłacą. Jest to smutna strona rozumu ludzkiego, ale tak jest istotnie. Dla tej właśnie przyczyny w Anglii i prawie wszędzie na granicę wejścia na wystawy są płatne.

Ponieważ zaś wartość pieniędzy jest bardzo względna i to, co dla rzemieślnika byłoby uciążliwym, nie jest niczym dla większego kupca i magnata; cała trudność polegałaby na tym, jaką by dla każdego wyznaczyć opłatę, co ponieważ w praktyce

nie dałoby się dokonać, acz byłoby rzeczą bardzo pożądaną, można by dla dopięcia skutecznie celu zostawić nieograniczone pole dla wspaniałomyślności [Lach-Szyrma 1828: 319-320].

#### 4.6.3. Literatura

Lach-Szyrma uważał, że na rozwój literatury pięknej w danym kraju wpływa stan oświaty jego mieszkańców i stopień ich poczucia narodowego – ten drugi w szczególności na rozwój literatury dramatycznej.

Literatura [...] jest naturalnym wpływem z uczuć, które tylko wyższa oświata zdolna jest w narodach rozwinąć [Lach-Szyrma 1828: 161].

Ludy odznaczające się narodowością celują także tworam dramatycznymi: takimi są teraz Anglicy, Francuzi i Niemcy. [...] Ludy słowiańskie, ile po ich obecnym stanie sądzić można, nie zasługują jeszcze na żadną w tej mierze uwagę; nie miały dotąd sposobności do rozwinienia swego ducha w naukach, nie rozwinawszy go w stosunkach społecznych, posuwają się wszelako sporym krokiem do męskości. Ustalenie rządu między nimi i życzliwa braterskość dopomoże wkrótce, jak się spodziewać trzeba, do rozwinienia charakteru narodowego i do czerstwości literatury. Teatr ich, który dotąd zasilany był obcymi wzorami, będzie miał własną rodowitą niwę. Śledzenie ducha narodowego ludów i wskrzeszanie go, gdzie obumarł, rozprzestrzeni jej przestwór [Lach-Szyrma 1828: 413].

Lach-Szyrma odróżniał literaturę, a przede wszystkim poezję, popularną (ang. *popular*) od narodowej, czyli – jak mówił – tradycyjnej (ang. *traditional*).

Poezja tradycyjna jest oparta na przypomnieniu wydarzeń, które zdarzyły się rzeczywiście w pewnym miejscu i w pewnym czasie, i są przekazywane późniejszym wiekom przez tradycję ustną. Wydaje się w konsekwencji mieć w pewien sposób charakter historyczny. Natomiast poezja popularna przeciwnie, mając ogólniejsze znaczenie, może – lub nie – implikować tę ideę wydarzeń historycznych. Składa się ona z czystych porywów serca, wyrażonych w pieśni, i zachowuje tę samą popularną naturę niezależnie od tego, czy pochodzi z epoki starożytnej, czy współczesnej. Nazywa się ją „popularną”, ponieważ rodzi się ona i rozwija w piersi poszczególnych ludzi [Lach-Szyrma 1823: 29].

Poezja popularna wyklucza wszelkie rzeczy obce jej tematом – zarówno w treści jak i w sposobie [ich przedstawiania]. Ma ona do czynienia wyłącznie z uczuciami uniwersalnymi, wyrażającymi życie moralne poszczególnych ludzi. [...] Natomiast poezja narodowa nie jest tak ściśle ograniczona do tego, co jest szczególne dla poszczególnych ludzi [Lach-Szyrma 1823: 30].

Do polskiej poezji narodowej zaliczał twórczość Krasickiego, Niemcewicza, Kropińskiego, Wężyka i Woronicza, a do poezji popularnej – niektóre liryki Kniaźnina, Karpińskiego i Brodzińskiego [Lach-Szyrma 1823: 32].

Do głównych środków artystycznych wykorzystywanych w poezji należą – według Lacha-Szyrmy – przenośnie i porównania, oba odwołujące się do relacji podobieństwa. Pisał:

Ze wszystkich związków myśli, tworzących się w poezji z podobieństwa, najwięcej wagi mają te, które powstają z PRZENOŚNI i PORÓWNAŃ. Przenośnia jest mową uniesienia; porównanie – spokojnego umysłu zastanawiającego się nad różnymi stosunkami i względami rzeczy do rzeczy. [...] Przywarą przenośni bywa szumność i nadętość, przywarą porównania – daleko szukane podobieństwo [Lach-Szyrma 1825: 297].

#### 4.6.4. Muzyka

O ile podstawową funkcją malarstwa jest funkcja reproduktywna, o tyle podstawową funkcją muzyki jest funkcja ekspresywno-ewokatywna.

Stąd ogromny wpływ muzyki na sferę emocjonalną człowieka.

Moc muzyki zdaje się tak wszechwładnie panować nad czuciem, że młodzież [brytyjska nawet] wbrew surowym dogmatom Kalwina nie wyrzeka się [...] zabawy [Lach-Szyrma 1828: 282].

Siłę tego wpływu zwiększa – zdaniem Lacha-Szyrmy – czas wykonywania kompozycji muzycznych, mianowicie wykonywanie ich „w porze mroku”.

W porze mroku [...], jak wiadomo, władza muzyki zwykła na czucie silniej działać [Lach-Szyrma 1828: 188].

Według Lacha-Szyrmy sposób ekspresji uczuć w muzyce jest podobny u różnych narodów i w różnych czasach. Ilustrował to na przykładzie pieśni żałobnych.

W rzędzie gminnych pieśni zajmują ważne miejsce koronachy czyli pieśni pogrzebowe. U najstarożytniejszych narodów były one znane: u Rzymian zwano je „ululatus”, u Irlandczyków „ululoo”, u dawnych Prusaków „o lele lele”. Niemal wszystkie te żałobne krzyki są do siebie podobne, bo głos żalu ma wszędzie jedno brzmienie [Lach-Szyrma 1828: 265].

#### 4.7. Dydaktyka

Lach-Szyrma przywiązywał ogromne znaczenie do oświaty. Pisał w tej sprawie:

Z jakiegokolwiek stanowiska wychowanie uważać zechcemy, bądź pod względem wpływu na uboższe klasy ludności, bądź na ogół społeczeństwa, jest ono zawsze przedmiotem wielkiej wagi [Lach-Szyrma 1828: 486].

Wychowanie [...] jest jedyną drogą i rękojmią do wielkości człowieka w szczególności i całego narodu w ogóle. Przyrodzone usposobienia może równiej są między ludźmi rozdzielone, niżeli nam się zdaje, lecz nic pewniejszego nad to, że najlepszy grunt bez uprawy i zasiewu staje się tylko bujnie rodzącym chwasty odłogiem [Lach-Szyrma 1828: 480].

Stan oświaty jest m.in. czynnikiem określającym stan obyczajów, „rękodzieł i przemysłu” w danym kraju.

Usłużność [...] jako jest zbawiennym skutkiem oświaty, tak niezawodną zarazem oznaką wysokiego jej stopnia [Lach-Szyrma 1828: 25].

Nic nie podnosi tyle rękodzieł i przemysłu, ile rozsądna oświata rzemieślnika [Lach-Szyrma 1828: 85].

Lach-Szyrma wskazuje cztery dyrektywy pedagogiczne: ograniczenia liczby przedmiotów nauczanych, różnicowania nauczycieli, samokształcenia i kształcenia przez przykład.

Najlepsza głowa znikczemnieje przez zbyt dużą ilość przedmiotów: wyobrażenia zacierać będą wyobrażenia i nic się gruntownie nie pojmuje, skoro zbyt duży jest wszystkiego nawet [Lach-Szyrma 1828: 496].

Jeden człowiek, chociażby najświeższy, nie może nigdy być dostatecznym nauczycielem młodzieńca, który ma się systematycznie do wyższych nauk usposobić, a mniej jeszcze taki, na którym ciężą obowiązki powołania. Taka edukacja nie wydaje wielkich ludzi [Lach-Szyrma 1828: 488].

Nic tak nie rozwija władz umysłowych, jak własna praca; cudze myśli odejmują moc do własności myślenia. I umysł ma swoje wygody, przez które niewiedzie. Tysiączne przykłady z dziejów nauk uczą, że największe geniusze sobie samym swoją sławę są winni, której wygodna edukacja mających dać im nie może. Własna praca przynosi jeszcze tę korzyść, że ustala na zawsze uszanowanie dla nauk i przywiązanie do tego, nad czym się za młodu mozolnie pracowało [Lach-Szyrma 1828: 495].

Grzeczność i ułaskawienie naszych włości w wielkiej części przypisać należy temuż kształtowi rządu, a szczególnie znacznej liczbie dworów i polerowanym obyczajom szlachty. Stąd widoczna jest różnica poloru włości, gdzie w pobliżu są dwory i ludzki dziedzic mieszka [Lach-Szyrma 1828: 271].

## 5. Oddziaływanie

Wśród słuchaczy Lacha-Szyrmy był m.in. Bronisław Trentowski, ale ten ostatni poszedł w filozofii drogą całkowicie odmienną niż jego warszawski profesor.

## 7. Florian Bochwic



Bez filozofii narodowej naród traci istnienie  
w historii myśli i w historii postępów ludzkości.

*Żasady myśli i uczuć moich* [Bochwic 1842: VII].

### 1. Życie

Florian Bochwic urodził się 4 maja 1799 roku w Mirze koło Nowogródka, zmarł 9 sierpnia 1856 roku w Waszkowcach koło Baranowicz (pochowany na cmentarzu parafialnym w pobliskim Darewie; niestety nagrobek nie zachował się). Ojciec jego, Romuald, plenipotent dóbr mirskich, należących wówczas do Radziwiłłów, był protestantem. Matka, Aniela z Borzobohatych, była żarliwą katoliczką.

Kształcił się najpierw w kolegium dominikańskim w Nieświeżu. Następnie studiował prawo, początkowo w Uniwersytecie Kijowskim, a następnie w Uniwersytecie Wileńskim. Po studiach był wziętym adwokatem w Nowogródku (1818-1828). Poślubiwszy Paulinę Majewską, siostrzenicę matki Adama Mickiewicza, Barbary z Majewskich,<sup>22</sup> osiadł w majątku Waszkowce. Z powodu ciężkiej, przewlekłej choroby (*cystolithiasis*) rzadko opuszczał Waszkowce, z których uczynił jednak ważny ośrodek umysłowy. Lubiany

---

<sup>22</sup> Potomek filozofa, pan Bolesław Bochwic z Podkowy Leśnej, utrzymuje, że Paulina Majewska była matką Floriana i siostrą Barbary z Majewskich, matki Adama Mickiewicza.

i szanowany przez okolicznych włościan, był gorącym zwolennikiem ich uwłaszczenia i rzecznikiem powszechnej oświaty. W rękach syna, Jana Ottona, i wnuka, Tadeusza, Waszkowce – a później Florianowo (nazwane tak dla uczczenia imienia filozofa) – pozostały wzorowym gospodarstwem i do I wojny światowej promieniowały kulturą na całą okolicę. Sprzyjało temu dodatkowo urządzenie tu lotniska, do którego na przełomie XIX i XX wieku zjeżdżali na wakacje przedstawiciele kół artystycznych, m.in. Józef Kotarbiński, Eliza Orzeszkowa i Władysław Reymont.

Chociaż w samym Wilnie Bochwic spędził zaledwie kilka lat, to jednak przez całe dorosłe życie utrzymywał kontakty z wileńską elitą intelektualną. Bywał też w innych miejscach, gdzie można ją było spotkać, m.in. w uzdrowisku w Druśkienikach; o jednym z takich pobytów – w czerwcu 1841 roku – wspomina w swoich pamiętnikach księżna Gabriela Puzynina [1814-1843: 303].



Fragment cmentarza parafialnego w Darewie z resztkami nagrobków rodziny Bochwiców

## **2. Poglądy**

### **2.1. Ontologia**

#### **2.1.1. Świat i Bóg**

Bochwic był ontologicznym dualistą.

Twierdził, że istnieją dwa światy: świat duchowy i świat cielesny. Łącznikiem między nimi jest człowiek, w życiu doczesnym tworzący całość złożoną z ducha i ciała.

Był kreacjonistą.

Uważał, że „nic samo przez się nie stwarza się” [Bochwic 1842: 24]. Wszystko, co istnieje, jest dziełem Boga. Bóg zaś jest bytem pozaczasowym; bezskuteczne jest więc szukanie „Boga zamieszkałego na pewnej planecie w okolicach nieba, gdzie by teleskopem można było zajrzeć” [Bochwic 1842: 19]. W dziele Boga, „w Jego stworzeniu”, tkwią Jego myśli – a nie On sam [Bochwic 1842: 20]; zupełnie jak w książce tkwią myśli autora, ale nie sam autor.

Po napisaniu książki autor żyje osobno i myśl w nim żyje. Książka też, obraz myśli jego zawierająca, ma byt – ale byt także osobny. Autor bynajmniej od bytu książki nie zależy – choćby ona zaginęła, treść jej jednak, idea, mimo to istnieć w myśli żyjącej autora zawsze będzie. Ale choćby książka trwała wieki [...], myśl w niej zawarta nie rozbudzi się, nie rozwinie dalej, nim nie zajrzy w nią człowiek, żyjącą myślą, równie jak autor natchniony. A wówczas czytelnik wpatrując się żyjącą w nim myślą w martwą literę książki – obrazem myśli autora w niej zawartym – obudzą w sobie myśl własną, ŻYJĄCĄ – może ją dalej rozwijać [Bochwic 1847: 15-16].

### 2.1.2. Czasoprzestrzeń i przyczynowość

Bochwic był atrybutywidą i subiektywistą w odniesieniu do czasoprzestrzeni. Sądził, że w szczególności czas jest niemożliwy bez ruchu; tym samym nie jest względem niego „samodzielny” [Bochwic 1842: 43-45]. Uporządkowanie zaś przestrzenne i czasowe zdarzeń nie jest rzeczywistą własnością świata, lecz czymś przypisanym mu przez ludzi: „przestrzeń i czas” to pochodne „pamięci i wiadomości”, czyli wiedzy [Bochwic 1838: 99].

Człowiek [...], który pamięta przeszłość, doznaje obecności, kombinuje przyszłość, zrobił w umyśle wyobrażenia o czasie przeszłym i przyszłym, żyjąc tylko materialnie w czasie obecnym. Czas jest to słowo tylko, tłumaczące takowe wyobrażenie, nie żadna zaś istota rzeczywista, samoistna [Bochwic 1842: 42].

Duch sam obejmuje w sobie nieskończoność i nieograniczoną [Bochwic 1842: 128].

Był finalistą.

Głosił, że nie ma rzeczy zbędnych: wszystko, co jest, co się zdarza, ma jakiś określony cel – cel cząstkowy, wyznaczony przez ogólny cel stworzenia. Tym celem jest osiągnięcie doskonałości duchowej przez „lud” (ludzkość): „w planie twórczym człowiek jest głównym celem” [Bochwic 1847: 19]. Temu celowi wszystko jest podporządkowane. „Ziemia i wszystko [...] na niej są środkami służącymi człowiekowi” [Bochwic 1847: 5] do osiągnięcia tego celu.

Był jednocześnie deterministą i kauzalistą.

Pisał: „Obserwacja [...] nas przekonywa, iż to, co jest, musi mieć konieczny związek z tym, co będzie” [Bochwic 1842: 117-118], a „co się stało, nie stać



się nie może” [Bochwic 1842: 132]. Każde zdarzenie ma jakąś przyczynę i każde – jakiś skutek.

Bóg będąc wszechmocnym – może czynić wszystko; wszystko jednak tak urządził, aby skutki wypływały z przyczyn, a przyczyny z pewnych skutków [Bochwic 1842: 136].

## 2.2. Antropologia

„Czym jesteśmy – gdzie dążymy” [Bochwic 1842: IX-X]?

### 2.2.1. Dwoistość człowieka

Jednostka ludzka jest „istotą dwojakiej natury” [Bochwic 1838: 19]: duchowo-cieleśnej; jest „istotą pośredniczącą między dwoma światy” [Bochwic 1838: 21]: między światem ducha, „«ja» transcendentalnego”, i światem ciała, „«ja» empirycznego” [Bochwic 1841: 83-84]. Tożsamość zapewnia jej jednak duch: tylko on, ów „człowiek wewnętrzny”, „ja”, jest w niej „zawsze ten sam” [Bochwic 1847: 48-49]. Jednym ze świadectw istnienia ducha w człowieku jest jego aktywność imaginacyjna i werbalna.

Duch człowieka objawia się – że jest – w kreacji wyobrażeń i wyrazów mowy ludzkiej” [Bochwic 1841: 68].

Toteż sposobem poznania „ja” transcendentalnego jest „myśl i refleksja” [Bochwic 1841: 88]. „Kto myśli – jest w świecie wieczności” [Bochwic 1841: 141].

Owo „przeświadczenie się [...] myślącego człowieka o podwójnym swoim istnieniu, duchem i ciałem, jest wstępem do powołania filozofii” [Bochwic 1841: 83].

Duch człowieka – to pamięć i wyobrażenia, rozum, sumienie oraz wola. Pierwsze cztery „części ducha – to jego „władze” poznawcze: umysł; piąta – to „władza” działania.

### 2.2.2. Wolność woli

Wbrew popołitym mniemaniom tzw. wolność woli nie polega na tym, że nasza wola jest wolna. „Siła woli nigdy nie jest wolna” [Bochwic 1847: 91]. „Różnimy się od zwierząt nie siłą woli, ale WOLNĄ WŁADZĄ NAD SIŁĄ WOLI” [Bochwic 1847: 89] – „władzą ducha nad wolą” [Bochwic 1847: 97]. „Człowiek posiada wolną władzę ducha nad siłą woli, nie zaś wolną wolę” [Bochwic 1847: 91].

Rozważmy to na przykładzie.

Gdy [...] człowiek przypadkiem i zniechacą stanie nad przepaścią, wola wówczas ślepo ulega prawom instynktu i mechanicznie prawie, bez wiedzy i myśli człowieka, w okamgnieniu nadaje ciału najchyższy ruch dla przewagi do przechylenia się i cofnięcia się znad przepaści. Gdy zaś człowiek w upadku na duchu – z dobrowolnym namysłem potęgą w nim będącą rozkazuje woli rzucić się w ową przepaść uczucie przerażającą, wola wówczas ulega władzy człowieczej, wyższej nad instynkt miłości życia i porusza organizm ciała, mimo wstręt instynktowy na krok samobójczy [Bochwic 1847: 92].

W ten sposób „akt postanowienia dowodzi władzy w człowieku rozporządzenia dobrowolnie swoimi czynami; dowodzi, że jest istotą wolną” (1841: 114). Inaczej mówiąc: „wolą duch człowieka jest wszechmocny” [Bochwic 1841: 116].

### 2.2.3. Powołanie człowieka

„Powołaniem ducha człowieczego jest wszystkie siły i pierwiastki natury myślą i wiedzą przeniknąć, siłą woli zawładnąć” [Bochwic 1847: 14] oraz rozwinąć „ducha w indywiduach nieśmiertelnego do stanu doskonałości godnej Niebios” [Bochwic 1847: 106], a więc „wiecznego zbawienia i szczęścia” [Bochwic 1847: 115].

Każdy człowiek może stać się potrzebny i użyteczny w powszechnym systemacie Boskim, skoro przyłoży całą potęgę woli swojej do świątobliwego wykonania danego mu z góry powołania [Bochwic 1847: 112].

Co więcej:

Człowiek każdy [...] obowiązany jest [...] wyczerpnąć wszystkie zdolności i usiłowania, aby nie zniknąć z tego świata jako cień przelotny [Bochwic 1842: I].

Albowiem:

Jeśli w wiecznym zapomnieniu zaginęło choć jedno indywiduum ze swymi pamiętkami, w powszechnym dążeniu uczułyby się niedostatek” [Bochwic 1838: 94].

Każdy jest przyczyną, skutkiem, przykładem i naśladowcą w wielkim dziele doskonalenia się wzajemnego [Bochwic 1942: 129].

Jednostka ludzka jest częścią społeczeństwa. Dlatego wiedza o niej jest warunkiem poznania tego ostatniego.

Żeby mieć ideał, jakie powinny być instytucje społeczne, trzeba naprzód pojąć instytucję indywidualną istoty człowieka [Bochwic 1838: 34].

Albowiem „prawodawstwo społeczne jest rozwinięciem praw sumienia” [Bohvic 1838: 37].

## 2.3. Epistemologia

W epistemologii Bohvic był zwolennikiem intuicjonizmu o zabarwieniu natywistycznym, racjonalistycznym i antyrelatywistycznym.

### 2.3.1. Spostrzeżenia, wyobrażenia i wnioski

Materiałem poznania są spostrzeżenia, „czucia zmysłowe”, dające dostęp do „widocznych w przyrodzeniu faktów” [Bohvic 1847: 4].

Godność i wszechstronność filozofii wymaga, ażeby spod swej obserwacji żadnych faktów nie ominęła, czy te wspierają lub zbijają jej zasady [Bohvic 1847: 55].

Tu jednak stoimy w obliczu nieprzewidywalnej trudności. Zupełna pewność i całkowita ogólność nie dadzą się osiągnąć zarazem.

Filozofia unika hipotez, unika wszelkich przypuszczeń – chce sądzić o wszystkim, co jest, z tego, co widzi i co ulega obserwacji. Otóż właśnie dlatego nie możemy sądzić o wszystkim, co jest, że nie możemy brać pod obserwację i doświadczenie wszystkiego, co jest; że nie możemy widzieć i wiedzieć o wszystkim, co jest [Bohvic 1842: 9].

Stąd bieżące dane zmysłowe trzeba uzupełnić wytworami pamięci i „tworząbrazni” (imaginacji) dostarczającej nowych wyobrażeń – oraz wnioskami rozumu, za pomocą rozważań (refleksji) i kombinacji (rozumowania) badającego „zgodność lub niezgodność zdań [...] z ideami umysłu i prawdą”, czyli z rzeczywistością [Bohvic 1847: 83]. Jednakże również działanie umysłu pozostawia wiele do życzenia. W wyobraźni legną się czasem fantasmagorie zamiast hipotez wyjaśniających, a rozumowanie prowadzi nieraz na manowce sofizmatów zamiast do zadowalających teorii.

W zimnym działaniu rozumu omyłki stąd pochodzą, że przymioty duszy, jako to pamięć, imaginacja, refleksja, kombinacja, uległe woli człowieka, muszą mu się stawiać na zawołanie w takim stanie, w jakim je rozkaz woli zachwyci [Bohvic 1841: 108].

Rozum często skłania się do „wyobraźni, chęci, zmysłowości i pychy” [Bohvic 1847: 94], przez co bywa źródłem błędnych „spekulacji” [Bohvic 1847: 104]. Bohvic wyznawał:

Znajdując w każdym prawie systemacie obok prawdy mnóstwo urojeń, obwinętych w świetne pozory; znajdując w nich sprzeczność, wątpliwość i niedostateczność,

uczułem był w sobie pewny stopień cierpkiego zniechęcenia się ku wszelkim ludzkim domysłom i badaniom, jako nie doprowadzającym do jedności i całości prawdy [Bochwic 1841: 59-60].

### 2.3.2. „Przeczcucia”

Jedynym wyjściem z tych trudności jest uzupełnienie pamięci i wyobraźni oraz rozumu – przetwarzających dane zmysłowe – sumieniem. Bochwic pisał:

Nie mogąc [...] ostatecznych zasad opierać na obserwacji i doświadczeniu, jeśli natomiast przyjmijemy METODĘ NATCHNIENIA, musimy koniecznie wynaleźć pewną jej podstawę, żebyśmy MARZEŃ imaginacji uzbrojonej prawdopodobieństwami nie uznawali za natchnienie. Tą podstawą uznaje w moim przekonaniu wiedzę pierwotną, wiedzę przeczuwaną prawdy [Bochwic 1842: 11-12].

Są bowiem dwa rodzaje wiedzy: wrodzona, *a priori*, i nabyta, *a posteriori*. Ostatecznym źródłem pierwszej jest natchnienie lub objawienie, ostatecznymi „postrzegaczami” [Bochwic 1847: 56] drugiej – zmysły.

Wiedzę wrodzoną tworzą intuicyjne „przeczcucia”, dotyczące najważniejszych spraw ludzkich. Są one „głosem Boga” [Bochwic 1847: 80], nadającym życiu człowieka „kierunek nadziemski” [Bochwic 1847: 79] i wlanym w „każdego człowieka bez wyjątku” [Bochwic 1838: 27; 1841: 97]. Uzasadnienia powszechności „tchnienia Bożego” dostarcza argument *per analogiam*: mam takie „przeczcucia”, a skoro „jestem człowiekiem, mam więc prawo z siebie sądzić o ludziach” [Bochwic 1838: 84].

Do najważniejszych spośród tych powszechnych „przeczuć” należą w szczególności trzy: wiara w „bytność” (istnienie) Boga oraz nadzieja na nieśmiertelność i „najczystszą Boską sprawiedliwość” [Bochwic 1942: 26; 1847: 113]. Na ich czele stoi „idea o Bogu Stwórcy”, „od której wszystkie inne jak promienie od głównego światła pochodzą” [Bochwic 1838: 26]. Są wśród nich m.in. przeświadczenia: o podwójnym, cielesno-duchowym istnieniu człowieka; o związanej z tym potrzebie pracy i dbałości o rozwój umysłowy; o konieczności poszanowania własności i prawa – oraz o nieuchronności i oczyszczającej sile cierpienia.

### 2.3.3. Wiedza, natchnienie i objawienie

Te zasadnicze przeświadczenia, choć są jednakowe u wszystkich ludzi, to jednak bywają wyrażane w różny sposób. Jedni, w stanie objawienia, zdają z nich sprawę za pośrednictwem alegorii religijnych. U innych, w stanie natchnienia, poddane zostają analizie filozoficznej.

Natchnienie jest momentem, gdy rozum wyzwoliwszy się z wyobrażeń zmysłowych, z uprzedzenia i fantazji, przeczuciem pobudzony, objawia się samym sobą i zbiega się z prawdą przeczuwaną [Bochwic 1841: 105].

W analizie filozoficznej chodzi o to, aby „pojąć, zrozumieć takowe objawienia i w przekonania zamienić” [Bochwic 1842: 143]. Z istoty rzeczy więc filozofia musi być zgodna z religią: o ile religia jest rodzajem alegorycznej, metaforycznie wyśłowionej filozofii, o tyle filozofia jest rodzajem wyanalizowanej, racjonalnie uporządkowanej religii.

Zresztą tylko taka zgodność daje szansę uniknięcia bezdroży sceptycyzmu. Bochwic podkreślał:

W samym tylko zjednoczeniu się filozofii z czystą wiarą znalazłem dla siebie punkt stałego oparcia się [Bochwic 1841: 64].

„Przeczucia” bowiem, choć nieraz mgliste co do treści – i dlatego wymagające uwyraźnienia – w przeciwieństwie do niepewnej wiedzy rozumowej, tworzą wiedzę pewną, niezależnie od tego, czy dana jest ona poprzez objawienie, czy w stanie natchnienia. „Najbardziej jestem przekonany o prawdach w religii objawionych” [Bochwic 1842: 17] – pisał Bochwic. „Wiara nad wszelkie rozumowanie jest wyższa” [Bochwic 1838: 9]. Jeśli zatem „wnioski rozumu” odbiegają od „przeczuć sumienia”, to należy te pierwsze odrzucić jako błędne. Skądinąd wcale nie musi być kolizji między sumieniem a rozumem.

Próżne [...] są okrzyki, iż filozofia i wiara nigdy ze sobą zgodzić się nie potrafią – owszem, dążą one ku jednemu celowi: czcić prawdę, która jest jedna [Bochwic 1842: 119].

Wiele prawd wiary Bochwic uważał zresztą za już „dowiedzione przez rozum” [Bochwic 1838: 20].

Opowiadał się przy tym przeciwko relatywizmowi w odniesieniu do prawdy. „Wszystkie pojęcia z objawienia Bożego i wszystkie prawdy są odwieczne i nieśmiertelne” [Bochwic 1842: 44], „wiekuiste” [Bochwic 1842: 143].

## 2.4. Etyka

Sumienie człowieka obejmuje m.in. umiejętność wyczucia tego, co dobre na przekór pokusom czynienia zła.

Jest to instynkt moralny [...] ku [...] sprawiedliwości i miłosierdziu. Jako rozum służy do rozwijania wiedzy, tak podobnie sumienie służy do rozwijania miłości duchowej – nadziemskiej [Bochwic 1847: 75-76].

Jest to „prawdomierz o obowiązkach człowieka” [Bochwic 1838: 28].

### 2.4.1. Głos sumienia

Bochwic był aksjologicznym absolutystą.

Ostro przeciwstawiał się pogładowi, „że złe jest tylko drugą stroną dobrego; że cnota lub zbrodnia są tylko przesadami zmieniającymi się w każdym wieku i narodzie wedle panujących wyobrażeń” [Bochwic 1847: 124-125]. Nie przeczył, że są między ludźmi różnice poglądów – także w sprawach etycznych. Różnice te – jako „wynikające z natury umysłu ludzkiego” – „są nieuchronne” [Bochwic 1847: I-II].

Nie ma dwóch ludzi na całym świecie, których by uczucia, pojęcia i życie moralne były ze sobą zupełnie podobne [Bochwic 1838: 95].

Dlatego opowiadał się za postulatami tolerancji. „W dzisiejszym stanie oświecenia” powinno się odłożyć na bok „nienawiści narodowe” i „osobiste” oraz „uprzedzenia” [Bochwic 1838: 41]. Przy tym wszystkim jednak wierzył, że istnieją trwałe wartości i że ludzie są do siebie podobni, tak iż w zasadniczych kwestiach mają w tej dziedzinie jednakowe „przecucia”.

### 2.4.2. Miłość, posłuszeństwo i pycha

Zgodnie z tymi wspólnymi wszystkim ludziom „przecuciami” moralnymi, *summum bonum* jest *caritas*, główną dyrektywą moralną jest nakaz miłości, najważniejszym zaś miejscem spełnienia tego nakazu jest rodzina. Uważał, że małżeństwo stanowi naturalne ograniczenie „rozpasania się namiętnego” [Bochwic 1847: 11].

Z nakazem miłości łączy się nakaz posłuszeństwa – wobec rodziców i wobec zwierzchności.

Czysta miłość połączona jest zawsze ze czcią, uległością i zgodą [Bochwic 1847: 118].

Myśl źle zastosowana równości i niepodległości rzuciła była błędną metodę – od wielu rodziców i nauczycieli przyjętą – przypuszczenia dzieci do nieograniczonej poufałości i zbytecznej śmiałości [Bochwic 1847: 95-96].

Źródłem łamania tego nakazu – i w ogóle źródłem wszelkiego „pokuszenia do złego” [Bochwic 1841: 91] – jest pycha. Niestety, jest ona „grzechem powszechnym”, „od którego prawie nikt nie jest wolny” [Bochwic 1847: 81]. Dlatego powinna być szczególnie zwalczana przez wychowawców. Pycha bowiem sprawia, że miejsce dążenia do własnego szczęścia zajmuje samolubstwo, które utrwała się w „bezżeństwie”, jeśli „powołanie prawdziwie

duchowne tak silnie zajmuje natchnieniami wyższymi, że czucia zmysłowe są [...] uśmierzone i całkiem władzy ducha uległe” [Bochwic 1847: 12-13]. Pycha też sprawia, że zamiast miłości własnej i miłości bliźniego jednostka poddaje się *summum malum* – nienawiści rządzącej się zasadą: „ani mnie, ani drugim” [Bochwic 1841: 113].

### 2.4.3. Szczęście, zasługa i czyn

Kochać należy zarówno innych, jak i siebie. Wartością moralną jest bowiem nie tylko miłość bliźniego, lecz także miłość własna. Nie jest w szczególności czymś nagannym dążenie do własnego szczęścia.

Każdy człowiek [...] może i powinien nawet starać się o szczęście osobiste. Lecz należy oświecić młodzież, iż rzeczywiste indywidualne szczęście zależy od współczucia i podziału z bliźnimi. [...] Szukając zatem osobistego szczęścia, winniśmy go upatrywać w szczęściu bliźnich – przynajmniej tych, co nas otaczają i w jakichkolwiek z nami stosunkach zostają [Bochwic 1847: 117].

Jest to związane z tym, że wrodzone nam „pragnienie [...] życia nieśmiertelnego ma w życzeniu łączne życie bliźnich, bo samotna nieśmiertelność byłaby może straszniejsza od nieczułości grobowej” [Bochwic 1842: 50].

„Nie może być szczęścia bez zasługi” [Bochwic 1841: 119], zasługi zaś – bez „wolności do zasługi” [Bochwic 1841: 118], bez „samodzielności ducha” [Bochwic 1847: 62], a ta przejawiać się może jedynie w działaniu.

Bóg czynów i ofiar po nas wymaga – a czyny tylko kładzie na szali zasług i rzeczywistości; bo pomysły ludzi marzących tylko, a nie działających, giną bez żadnego użytku dla bliźnich, dla społeczeństwa [Bochwic 1847: 98].

### 2.4.4. Doskonalenie się ducha

Bochwic być aksjologicznym meliorystą.

Skoro świat jest dziełem wszechmocnego i dobrego Boga, to cel stworzenia nie może być inny niż doskonalenie się i ostatecznie nic nie może w sposób trwały zboczyć z drogi dążenia do dobra. Przy tym „postęp w naturze [...] wynika [...] z urzędzenia Bożego raz na zawsze uczynionego [...]”. Duch zaś człowieczy [...] udoskonała się sam” [Bochwic 1838: 55], wyzwalając się spod „władzy natury zwierzęcej” i obejmując nad nią „władzę duchem” [Bochwic 1842: 95].

Udoskonalanie się jest to coraz głębsze przenikanie się duchem wiary i mądrości, czyli uduchownianie się [Bochwic 1842: 106].

W istocie „stan społeczności coraz postępuje [...] ku lepszemu i poprawie” [Bochwic 1838: 67]: „cywilizacja [jest] coraz wznioślejsza, wiadomości coraz rozleglejsze, uczucia coraz piękniejsze” [Bochwic 1847: 22].

Pojedynczy [...] człowiek może upaść w duchu, może nawet przyłgnąwszy duchem do uczuć namiętnych, wytłumaczyć sobie zbrodnię za cnotę, własny interes za poświęcenie się dla ogółu – może błądzić i błędzi; ale społeczność większością sądu pozna odstępstwo od objawienia Bożego, pozna błąd, potępi go prędzej czy później, do naśladowania zaś przecutą wewnątrz prawdę ukaże [Bochwic 1842: 59-60].

U poszczególnych jednostek postęp w świecie doczesnym osiąga więc różny stopień i w większości wypadków musi być kontynuowany po śmierci. „Sprawiedliwość nie dozwala, ażeby występni porównani być mogli z cnotliwymi” (1838: 105); przedtem muszą ponieść odpowiednią, „oczyszczającą” karę.

## 2.5. Pedagogika

Filozoficzne poglądy Bochwica były podłożem jego doktryny pedagogicznej. Sam Bochwic tak streszczał swoje poglądy pedagogiczne:

Celem wychowania się i egzystencji człowieka w szkole tego świata jest rozwinięcie w nim tchnienia Bożego ze stanu idei w stan życia duchowego we trzech objawach: miłości, wiedzy, władzy nad siłą woli oraz nad siłami i własnościami przyrodzenia, myślą i poznaniem przeniknionymi i zgłębnionymi [Bochwic 1847: 132].

Pedagog powinien sobie odpowiedzieć na następujące pytania:

Po co, kogo, kto, jak i jak długo ma wychowywać? Inaczej mówiąc, jakie powinno być przeznaczenie, jaka treść, jaki przedmiot, jaki podmiot, jaki sposób i jaki czas zabiegów wychowawczych? Odpowiedź samego Bochwica na te pytania są następujące: wychowanie powinno być obywatelskie, wszechstronne i zrównoważone, zróżnicowane, naśladowcze i życzliwe – oraz ciągłe.

### 2.5.1. Wychowanie obywatelskie

Wychowanie powinno być obywatelskie, ponieważ „człowiek nie może [...] obejść się bez społeczności” [Bochwic 1847: 23]. Właśnie „cywilizacja społeczna” jest „świętynią ducha prawdy” [Bochwic 1838: 33].

Wychowanie [...] powinno usposabiać młodzież na przyszłych obywateli, zdolnych do zajęcia różnych stanów [Bochwic 1847: 45].

Cywilizacja we właściwym rozumieniu oznacza postępną rozwinięciem myślą z ducha indywidualnego wiadomości, zasad i prawd, i dla pożytku powszechnego zastosowanie ich praktyczne [Bochwic 1838: 33-34].



## 2.5.2. Wszechstronność i równowaga

Najwłaściwsze wychowanie – to wychowanie wszechstronne i zrównoważone, ponieważ należy zachować równowagę między naturalnymi „częściami” człowieka i między jego „wrodzonymi skłonnościami” [Bochwic 1847: 21].

Człowiek zostawiony w naturalnej prostocie bez edukacji wyłącznej rozumu i bez zgorszenia będzie uczciwie sądził, czuł i postępował, bo żadna w nim władza nie jest edukacją wyżej podniesiona, spaczając inne. Lecz skoro troskliwie naukami uprawiamy rozum, nie zaniedbujmy wówczas równoważnej uprawy sumienia i woli, bo inaczej uformujemy skrzywionych, spaczonych w sądzie i czynach wychowawców, celom egzystencji człowieka nieodpowiadających [Bochwic 1847: 95].

Człowiek jest jednością ciała i ducha. Istnieje naturalna potrzeba odpoczynku, ale istotą świata cielesnego jest ruch; nie można więc zaniedbywać higieny fizycznej „wychowawców”, gdyż „ruch rozwija życie w młodzieży” [Bochwic 1847: 8].

„Należy [...] młodzież pomocą przyzwyczajenia wprowadzić do pracy, będącej cechą życia, a oddalać od próżniactwa, znamienia śmierci” [Bochwic 1847: 122]. W tej dziedzinie:

Zadaniem [...] jest wychowania, aby zdolności zmysłowe i organa cielesne [...] subtelizować ku najlepszej usłudze duchowi [Bochwic 1847: 53-54].

Hartu w tej dziedzinie nabywa się „przez ćwiczenia muskularne w robotach lub rozrywkach mechanicznych i gimnastycznych” [Bochwic 1847: 90].

Dwa są rodzaje cywilizowania się ludzi: jeden w uprawie uczucia, drugi w uprawie umysłu [Bochwic 1838: 31].

Racjonalizm „zaprowadził w oświacie prawie wyłączne i jednostronne rozwijanie wiedzy, zaniedbując rozwijania sumienia” [Bochwic 1847: V]. Na skutki nie trzeba było długo czekać.

Każdy człowiek tęskni do wiary i potrzebuje wiary [Bochwic 1841: 7].

Odejmij człowiekowi wiarę, to światło jego duszy, a pozostanie w nim otchłań tęsknoty, przerażenia się; objawy śmierci drażnionej codziennym widokiem znikomości, zmieszania się pędów do żądzy i cnoty, a nigdzie wsparcia, wewnętrznego uspokojenia, chęć życia, a razem sprzykrzenie [Bochwic 1838: 69].

Dlatego:

Obowiązkiem [...] jest wychowania wszczepiać w młodzieży zasady najczystszej obyczajności [Bochwic 1847: 12].

Trzeba równoważnie uprawiać sumienie, rozwijać miłość i ukształcać moralność [Bochwic 1847: 85].

Rozum bywa w konflikcie z sumieniem: nieraz wybory – dokonane pod wpływem emocjonalnym – zostają zracjonalizowane, „podtłumaczone” przez rozum. Stąd przestroga dla niedoświadczonej młodzieży, aby „nigdy nie wierzyła rozumowi i jego przewrotnym zdaniom, gdy on pochlebia uczuciom i żądom zmysłowym” [Bochwic 1847: 65].

W świecie jest wiele zła; co więcej: „każdy [...] człowiek musi cierpieć” [Bochwic 1847: 24-25], ale cierpienie jest niezbędnym doświadczeniem moralnym. Dlatego:

Należy w młodzieży hartować moc charakteru i wcześniej usposabiać do zwycięskiego pasowania się z cierpieniami tego świata [Bochwic 1847: 27].

Jednostka bowiem powinna być „wcześnie przygotowana do walki wewnętrznej” [Bochwic 1847: 129].

Wychowanie [...] ma najważniejsze zadanie, aby obudzać w młodzieży samodzielność, ocuć «ja» wewnętrzne, rozwijać władzę nad wolą, nadawać moc charakteru [Bochwic 1847: 131].

Przy tym:

W uprawie woli należy powrócić do praw pierwotnym natchnieniem od początku podyktowanych – w utrzymaniu młodzieży we właściwym uszanowaniu i uległości dla rodziców, dla przełożonych, dla starszych; we właściwej karności, w skromności i posłuszeństwie [Bochwic 1847: 97].

### 2.5.3. Zróżnicowanie

Wychowanie powinno być zróżnicowane, inne jest bowiem powołanie mężczyzn, a inne kobiet.

Powołaniem mężczyzn jest kształcenie przede wszystkim dyspozycji intelektualnych oraz charakterologicznych: dążenie do tego, aby „wszechstronnymi naukami rozwijać wiedzę” i „charakter [bohaterski]”, i w ten sposób przysposabiać się do „przewodniczenia kobietom w naukach, prawodawstwie” [Bochwic 1847: 34]. Szczególny nacisk należy położyć w kształceniu na nauki ścisłe.

Im człowiek rozleglejsze otrzymuje oświecenie w ścisłych naukach, tym staje się użyteczniejszym w swoim wyłącznym zawodzie [Bochwic 1847: 73].

Powołaniem kobiet jest kształcenie przede wszystkim dyspozycji moralnych: dążenie do tego, aby rozwijać „przystojność obyczajową” [Bochwic 1847: 37] i przysposabiać je do przewodniczenia mężczyznom „w przysłą nieśmiertelność” [Bochwic 1847: 35]. „Przesada w edukacji kobiet nadaje ich delikatnym uczuciom egzaltację” [Bochwic 1847: 37]; nie dotyczy to oczywiście tych spośród nich, które zostały obdarzone odpowiednimi „talentami wrodzonymi” [Bochwic 1847: 40]. Odmienne rozłożenie akcentu w kształceniu mężczyzn i kobiet ma dodatkowe uzasadnienie w tym, że dzięki temu łatwiej osiągnąć harmonię w rodzinie, stanowiącej najlepsze miejsce spełniania miłości.

Wszystkie małżeństwa, prawie bez wyjątku, w pożyciu są nieszczęśliwe, gdy żona uznaje w sobie wyższość naukową lub w jakimkolwiek względzie [Bochwic 1847: 40].

Zarozumiałość pańienek z błyskotek nauk powzięta [...] słuszną przenikają mężczyzn obawą zawierania z nimi ślubów małżeńskich [Bochwic 1847: 41].

Oba powołania – mężczyzn i kobiet – są, co trzeba podkreślić, równie istotne dla człowieka, ale to wiara jest „zasadą wychowania” [Bochwic 1847: 46]; stąd szczególna odpowiedzialność spada w wychowaniu na kobiety.

Bóg w najlepsze ręce tę początkową uprawę [sumienia] powierzył, bo w ręce matek o szczęście i zbawienie swych dzieci z przyrodzenia czułych [Bochwic 1847: 85].

#### 2.5.4. Naśladownictwo i życzliwość

Najskuteczniejsze wychowanie – to wychowanie naśladowcze. Po pierwsze, najlepiej „do uprawy uczuć moralnych służy wzór domowy” [Bochwic 1847: 24]. Po drugie, „najlepszym środkiem do ukształcenia uczniów w uprawie moralnej – sumiennej” jest „przykład nauczycieli” [Bochwic 1847: 87]. Po trzecie, ważne jest wyciąganie odpowiednich nauk z przeszłości. Dlatego ludzie powinni „wiedzieć o swojej przeszłości, [...] mieć swoją tradycję i historię, dla ich ukształcenia moralnego nieodbitie potrzebną” [Bochwic 1847: 32].

Najskuteczniejsze wychowanie – to ponadto wychowanie życzliwe.

Powołaniem jest prawych mężów prostować drogę ludowi oświeceniem, szczerym rozumowaniem i życzliwą przyjacielską radą bez uprzedzenia się, bez gwałtów w nawracaniu na swoje zdanie, bez podżegania nienawiści i nie uzbrajając samobójczej dłoni ludu w miecze fatalne, żeby nimi sam siebie w serce ugadzał i sam siebie mordował; bo wszelkie upięknione dążenia z nastąpieniem nogą na gardło u ludu wymuszone, nie ku lepszemu, lecz ku zgorszeniu prowadzić będą [Bochwic 1838: 41].

### 2.5.5. Wychowanie ciągłe

Wychowanie powinno być ciągłe.

„Trzeba [...] w młodości i całe życie uczyć się – pamięć wzbogacać – rozum uprawiać” [Bochwic 1847: 69].

## 3. Nawiązania i wpływy

Bochwic miał sporą wiedzę z dziedziny historii filozofii. Jego pisma świadczą też o tym, że był uważnym czytelnikiem ówczesnej literatury filozoficznej. Jeśli chodzi o filozofię polską, to znał m.in. prace Jędrzeja Śniadecznego [Bochwic 1842: VIII], Michała Wiszniewskiego [Bochwic 1842: 84], a zwłaszcza Bronisława Trentowskiego, na którego najczęściej i z uznaniem się powoływał [Bochwic 1847: 17, 62, 96].

Orientował się również we współczesnych prądach pedagogicznych. Jego postulat dotyczący zróżnicowania wychowania w zależności od płci kierował się m.in. przeciwko ideom wprowadzenia jednakowego kształcenia bez względu na płeć – głoszonym wówczas w Polsce przez Eleonorę Ziemięcką [Bochwic 1847: 41].

Sam oddziałał na wielu polskich myślicieli, m.in. na Trentowskiego i Karola Libelta. Ten ostatni pisał o Bochwicu:

Chciał on [...] całą filozofię swoją mieć jakby jedną modlitwę [...]. Stanowisko Bochwica w filozofii polskiej jest [...] pierwszym ruszeniem się myśli w powiciu wiary objawionej [Libelt 1874: 149].

Bochwic wywarł też pewien wpływ na przedstawicieli inteligencji polskiej spoza środowiska filozoficznego. Jako człowieka „o duszy szlachetnej” chwalił go Henryk Rzewuski [1841: 57], a jako „głębokiego myśliciela, którego pisma samą tchną cnotliwością” – hrabia Józef Plater [1843: 36].

Bardzo trafnie pisał o Bochwicu Jan Majorkiewicz, historyk, że „rzuty [tu: szkice] jego filozoficzne [...] są [...] nieraz żywe, niepospolite i śmiałe” [Majorkiewicz 1843-1846: 204].

## 4. Zestawienie

Bochwic był świadomym symplifikatorem: starał się doprowadzić swoje poglądy filozoficzne do postaci możliwie najprostszej.

Słowa mowy są to pojęcia pierwotne odziane harmonią głosu i wydane w dźwięku; nazwanie przedmiotu zastępuje w myśli obraz samego przedmiotu i stąd słowo jest wyrazem, czyli kopią przedmiotu; wyobrażenia czynią się za pomocą przedstawionych

w myśli obrazów, czyli słów, wyrażających same przedmioty rzeczywiste; [...] w wyobrażeniach [używa się] mowy słów; wyobrażenia te będą tym pewniejsze, im wyrazy lepiej będą oznaczać przedmioty [...]; błędy naszych wyobrażeń często pochodzą z wyrazów źle rzecz oznaczających. Usiłowaniem filozofii jest ukształtować mowę i wyobrażenia doprowadzić do arytmetycznej pewności [Bohvic 1841: 72].

Dlatego:

Musi zniknąć dotąd jeszcze dająca się postrzegać umysłna usilność zaciemniania rozumowań filozoficznych napuszonym stylem i terminologią zbyteczną, czyniącą z filozofii tajemnicę wyłączną: profesorską, literacką. Musi zniknąć ta metoda czy zwyczaj, doprowadzające do rezultatu, że w myślach nawet pospolitych, dla samego przybranego stylu – tłumy słów nieznanymi, zawitych porównywaniami – ludzie ludzi nie rozumieją [Bohvic 1842: 149].

Wobec wielu kwestii Bohvic zajmował postawę koncyliatora: naczelnym jego dążeniem było osiągnięcie możliwie najpełniejszej zgodności poglądów.

Starał się przede wszystkim „rozumowanie indywidualne godzić z sumieniem własnym i sumieniem powszechnym ludzi” [Bohvic 1842: VIII], żeby „w rzeczy choćby najwyższego natężenia umysłu wymagającej” móc powiedzieć: „Nie tylko rozumiem, ale czuję, przeczuwam w tym prawdę” [Bohvic 1842: IX] – żeby osiągnąć zgodność prawd wiary z prawdami wiedzy. „Treścią – pisał – wszystkich moich zasad jest, że wiara tylko i prawda lud wybawia” [Bohvic 1842: 145].

Wierzył, że:

Falsz chwytający się pozorów prawdy, upstrzony mędrkowaniem, łudząc czas niejaki, nie zdoła wszakże wytrzymać próby czasu i głębokiego rozbioru – jak pożłota ognia probierczego; poznany, natychmiast traci chwilową wziętość i na zawsze w znikomości przepada [Bohvic 1842: 143-144].

## 8. Jan Sleszyński



Wykładając [...] w ciągu wielu lat [...] rachunek różniczkowy  
i chcąc być zrozumianym, pragnąłem podawać dowody dokładne:  
takie, które by mogły każdego przekonać.  
Nie chciałem poprzestawać na tym, jak to u matematyków się zdarza,  
iż profesor udziela uczniowi odpowiedzi, której sens jest ten:  
to jest dla mnie rzecz oczywista,  
a skoro pan tego nie rozumiesz,  
to chyba przez omyłkę zostałeś matematykiem.

*O logice tradycyjnej* [Sleszyński 1921: 3].

### 1. Życie

Jan Sleszyński urodził się 23 (11 według starego stylu) lipca 1854 roku w miasteczku Lisianka nad Gniłym Tykiczem, w powiecie Zwinigródka na Kijowszczyźnie. Ród jego ojca, Władysława, herbu Doliwa, wywodził się zapewne z Wielkopolski, skąd rozprzestrzenił się na Mazowszu, w ziemi łomżyńskiej, a następnie w lennach mazowieckich, w szczególności w późniejszym województwie bełzkim. Lisianka od początku XVIII wieku należała do Jabłonowskich, Branickich, Moszkowskich i Radziwiłłów; właściciele – zwłaszcza Braniccy – sprowadzili do miasteczka i okolicy wiele rodzin drobnej szlachty z zachodniej i środkowej Polski; w końcu XIX wieku w Lisiance było około 300 potomków tych osadników.

Sleszyński wcześniej osierocony przez ojca wychowywał się w środowisku mocno zrusszczonym, jeśli nie po prostu rosyjskim. Nie uległ jednak wynarodowieniu i jego własny dom w Odessie miał charakter czysto polski. Poślubił Helenę (ze znanej na Kresach rodziny Augustynowiczów); miał z nią czworo dzieci: Janinę (ur. 30 maja 1881 roku), Wacława (ur. 18 grudnia 1883 roku), Helenę Marię (ur. 12 maja 1886 roku) i Józefa (ur. 14 maja 1888 roku). Córką Helena (1° Grabiankowa, 2° Krahelska), absolwentka Uniwersytetu Kijowskiego, czynna była w Domu Polskim w Odessie; w latach 1914-1917 przebywała na Sybirze na zesłaniu za działalność polityczną; w grudniu 1918 roku przyjechała do Polski; od 1931 roku wykładała na Wolnej Wszechnicy Polskiej; w czasie II wojny światowej była w AK; aresztowana 13 (lub 14?) lipca 1944 roku przez Niemców – zmarła 19 kwietnia 1945 roku w Ravensbrück. Syn Józef był w latach 1929-1932 wojewodą wołyńskim.

W 1864 roku Sleszyński rozpoczął naukę w I klasie gimnazjum w Kiszyńowie; w 1868 roku przeniósł się do 5 klasy gimnazjum im. ks. Armanda E. de Richelieu w Odessie, jednej z najlepszych szkół średnich na ówczesnym obszarze imperium carskiego (do tej szkoły – nawiasem mówiąc – wywieziono część księgozbioru z zamkniętego przez Rosjan Uniwersytetu Wileńskiego). Warto zaznaczyć, że w Odessie była wtedy duża kolonia polska, której liczebność – około 15 tysięcy – czyniła z niej trzecią grupę narodowościową miasta po Rosjanach i Żydach. Gimnazjum Sleszyński ukończył z odznaczeniem (srebrny medal) w 1871 roku. W tym samym roku wstąpił na Wydział Matematyczny Uniwersytetu Odeskiego, który ukończył 19 sierpnia 1875 roku<sup>23</sup> również z odznaczeniem (złoty medal za rozprawę konkursową „Rozwijanie funkcji na szeregi trygonometryczne”). Przedtem, 23 czerwca 1875 roku, zdał egzamin na nauczyciela matematyki w szkołach średnich. O okresie tym jego córka, Halina, pisała:

Ojciec mój [...] kolegował w czasach studenckich [z Andrejem J. Żelazovem (1850-1881)] (w rodzinie naszej przechowywano list Żelazowa do mego ojca w jakiejś koleżeńskej sprawie) i bywał na zebraniach narodowolców w Odessie; czynnemu udziałowi jego w tej organizacji, prócz usposobienia naukowego badacza, nie polityka, stanął na przeszkodzie ten fakt, że ojciec mój był przeciwnikiem stosowania terroru. Kazimierz Dłuski [1855-1930], również kolega ojca z lat młodzieńczych, odwiedzał ojca przy okazji każdej bytności w Odessie; z rozmów, jakie wiedli ze sobą przy obiedzie, utkwiał mi ten szczegół, że Dłuski wypytywał zawsze najskwapliwiej o nastroje w radykalnych kołach rosyjskiego społeczeństwa. [...] Ojciec charakteryzował mu

<sup>23</sup> Niestety jeśli chodzi o tę datę – i dalsze aż do początku pobytu Sleszyńskiego w Krakowie – nie udało mi się ustalić, czy chodzi o stary, czy też o nowy styl (w tym ostatnim wypadku trzeba do numerów dni przed 1900 rokiem dodać 12, a po 1900 roku – 13).

w tych rozmowach rozmaitych profesorów, docentów uniwersytetu i studentów od strony ich sympatii i przynależności politycznej [Krahelska 1834: 47].

W 1880 roku Sleszyński otrzymał magisterium z matematyki czystej i wyjechał na dwa lata jako stypendysta carskiego Ministerstwa Oświaty Narodowej do Berlina, gdzie słuchał wykładów Ernsta Kummera i jego ucznia Leopolda Kroneckera, specjalistów w dziedzinie teorii liczb, oraz ich polemisty Karla Weierstrassa, specjalisty w dziedzinie teorii funkcji analitycznych. W 1882 roku powrócił do Odessy i habilitował się na podstawie rozprawy „O rachunku wariacyjnym podług badań Weierstrassa”. 20 stycznia 1883 roku objął – jako docent prywatny – wykłady z matematyki w Uniwersytecie Odeskim. W okresie od 5 października 1882 roku do 7 stycznia 1886 roku był nauczycielem matematyki w tamtejszym Seminarium Duchownym, a w okresie od 4 grudnia 1882 roku do 21 lipca 1892 roku – nauczycielem w jednym z gimnazjów odeskich (24 września 1892 roku przeniósł się do innego, polskiego?). 4 lutego 1893 roku otrzymał doktorat (rosyjski odpowiednik habilitacji) z matematyki na podstawie rozprawy z teorii najmniejszych kwadratów. 17 października 1893 roku został profesorem nadzwyczajnym, 2 maja 1898 roku – profesorem zwyczajnym, a 28 maja 1908 roku – tzw. profesorem zasłużonym. Wykładał – najpierw w Uniwersytecie Odeskim, a następnie także na Wyższych Kursach Żeńskich – takie przedmioty, jak: wstęp do analizy, teoria szeregów skończonych, rachunek różniczkowy, teoria całek określonych, teoria funkcji analitycznych, algebra czysta, teoria liczb, rachunek prawdopodobieństwa, wstęp do metodologii matematyki i logika matematyczna. 28 września 1909 roku przeszedł na własną prośbę na emeryturę (uposażenie – w wysokości 3000 rubli rocznie – pobierał do upadku caratu w 1917 roku).

W okresie odeskim – i później – utrzymywał bliskie stosunki z matematykami rosyjskimi: Samuilem Satunowskim (1859-1929), Dmitrijem Kryżanowskim (1883-1939) oraz swoim uczniem Benijaminem Kaganem (1869-1953), późniejszym twórcą Moskiewskiej Szkoły Geometrycznej (tzw. tensorialistów).

W październiku 1911 roku został «remunеровany» (tj. mianowany ponownie z rekompensatą finansową) na stanowisko docenta prywatnego – z tytułem profesora zwyczajnego – w Uniwersytecie Jagiellońskim (z pensją roczną 6000 koron rocznie); docentura została ufundowana na Wydziale Filozoficznym z hojnego zapisu, który w 1907 roku inżynier-matematyk Władysław Kretkowski ofiarował Polskiej Akademii Umiejętności na krzewienie nauk matematycznych w Polsce. Zamieszkał przy ul. Wygoda 7.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Mieszkał tam na pewno od 31 grudnia 1918 roku [Krahelska 1934: 272].



3 lipca 1919 roku – po zwolnieniu katedry matematyki przez Kazimierza Żorawskiego (który przeniósł się do Politechniki Warszawskiej) – został mianowany na profesora zwyczajnego (tytułarnego) matematyki i logiki UJ; jego katedra była pierwszą katedrą logiki matematycznej w UJ. Wykładał jak poprzednio (i znowu 7 godzin tygodniowo) – z wyjątkiem algebry wyższej i teorii funkcji analitycznych – wstęp do analizy, teorię wyznaczników, teorię liczb (co drugi rok), rachunek różniczkowy (co trzeci rok), rachunek prawdopodobieństwa (co trzeci rok), wstęp do metodologii matematyki (co drugi rok) i logikę matematyczną (co drugi rok). O wykładach jego mówiono:

Odnaczały się [one] wspaniałym opracowaniem. Niektórzy wysuwali nawet zarzut tej natury, że przez to wykład nie dawał już studentowi wiele materiału do kontemplacji i uzupełnienia w lekturze domowej [Gołąb 1964: 121].

31 sierpnia 1924 roku – na własne żądanie – został przeniesiony w stan spoczynku; 11 września 1925 roku otrzymał tytuł honorowego profesora UJ, ale nie skorzystał z możliwości kontynuowania wykładów.

Sleszyński nie prowadził w Krakowie seminariów, toteż uczniów *sensu stricto* miał niewielu; należeli do nich m.in.: Stanisław Krystyn Zaremba i – przedwcześnie zmarły – Wacław Borejko. W kręgu jego oddziaływania pozostawali też m.in.: Antoni Hoborski (1879-1940), Leon Chwistek (1884-1944), Tadeusz Ważewski (1896-1972) i Stefan Rozental (1903-1994).

Był członkiem Noworosyjskiego Towarzystwa Przyrodników w Odessie, Towarzystwa Matematycznego w Moskwie, Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie i Polskiego Towarzystwa Matematycznego (którego był współzałożycielem 2 kwietnia 1919 roku). Brał udział w posiedzeniach tych towarzystw i wygłaszał na nich referaty. Dwa z odczytów odeskich zostały opublikowane („Логическая машина Джевонса” [Sleszyński 1893] oraz „Жизнь и труды Абеля” [Sleszyński 1903]); ogłoszone zostały też w całości lub w postaci autoreferatów odczyty krakowskie (wśród nieopublikowanych są m.in.: „Logika ogólna śp. ks. Gabryła” – styczeń 1917 w Towarzystwie Filozoficznym; „O logice Biegańskiego” – 11 maja 1919 roku tamże; „O podstawach etyki” – 25 listopada 1920 roku w Towarzystwie Lekarskim; „O tak zwanych prawach myślenia” – 30 czerwca 1921 roku w Towarzystwie Filozoficznym). Po przyjeździe do Polski uczestniczył w wakacyjnym Kursie dla Nauczycieli Ludowych w Zakopanem w 1914 roku, gdzie miał sześciogodzinny wykład „Logika w stosunku do matematyki”. 12 maja 1921 roku został członkiem-korespondentem PAU.

Po krótkiej, ale ciężkiej chorobie, 3 marca 1931 roku znalazł się w Klinice Chirurgicznej UJ, gdzie zmarł 9 marca; pogrzeb odbył się 11 marca;

pochowany został na Cmentarzu Rakowickim (kwatery 66-wschód, grób 21). 23 kwietnia, podczas specjalnego, poświęconego jego pamięci posiedzenia Towarzystwa Filozoficznego, T. Garbowski wygłosił referat „Jan Sleszyński – charakterystyka myśliciela”, a W. Wilkosz – referat „O badaniach prof. Sleszyńskiego w zakresie podstaw matematyki”.

Był człowiekiem dużego formatu i wzorem rzetelności badawczej. Pasuje do niego to, co mówił o B. Bolzanie: że był „prawdziwie skromny” i „nie dbał o rozgłos”, a jego prace odznaczały się „niezmierną sumiennością” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 45]. Potwierdzają to słowa jednego z jego słuchaczy:

Profesor Sleszyński był człowiekiem o rzadko spotykanych wysokich cechach charakteru. Dla młodzieży był wyrozumiały, odznaczał się niezwykle skromnością wobec kolegów. Jedynie na posiedzeniach Towarzystwa Filozoficznego [w Krakowie], na które regularnie uczęszczał, wymagał rygorystycznie od kolegów dokładnego precyzowania swych myśli [Gołąb 1964: 121].

## 2. Twórczość

Twórczość naukowa Sleszyńskiego rozpada się wyraźnie na dwa okresy.

W pierwszym, odeskim okresie twórczości, zajmował się przede wszystkim teorią liczb; jego rozprawy z lat 1883-1892 dotyczą przeważnie teorii ułamków ciągłych. Już wówczas jednak zainteresował się logiką matematyczną, o czym świadczy praca „Логическая машина Джевонса” [Sleszyński 1893].

W drugim okresie, krakowskim, w centrum jego badań znalazła się właśnie logika matematyczna, a w szczególności rachunek zdań (tzw. przez niego teoria dowodu).

Motywy zmiany pola badawczego były luki, które stale znajdował w wywodach matematycznych.



Nagrobek Jana Sleszyńskiego  
na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie

Treść matematyki jest wspaniała, lecz forma jej pozostawia dużo do życzenia. [...] W innych naukach – dodawał – jest, niestety, daleko gorzej [Sleszyński 1923b: 39].

Uważał zaś, że „wszystko, co jest ciemne i skomplikowane, jest bez wartości”; że „poszukiwanie jasności i prostoty powinno być myślą przewodnią wszelkich badań w tym zakresie” [Sleszyński 1925-1929. T. II: 212]. Właśnie logikę uznał za jedyne narzędzie naprawy tego stanu rzeczy. Albowiem:

[Logika] może wypłenić chwasty na polu naukowym i drogą analizy skracać i kondensować ten przeogromny materiał, który daje twórczość naukowa. Logika jest jedynym środkiem otrzeźwiającym badacza, wskazującym mu normy ważności tematu i dojrzałości jego pracy [Sleszyński 1925-1929. T. II: 4].

Podzielając „poglądy tych uczonych, którzy przywiązują wielką wagę do badań logicznych” [Sleszyński 1910: 212], przestrzegał jednocześnie – podobnie jak K. Twardowski – przed tym, co ten ostatni nazywał „symbolomanią i pragmatofobią” [Twardowski 1921]. Ideografia logiczna nie jest wartością samą dla siebie. Pożytek z niej w matematyce polega na „uproszczeniu dowodów [...], na uczynieniu ich przejrzystszyimi”, a w logice na „ułatwianiu analizy i ścisłych sformułowań tzw. naczelných praw myślenia (lub raczej jego zasad)” [Sleszyński 1913: 23a]. Skądinąd treść symbolu uważał – za Ch.S. Peircem – za „wyraz przeżyć lub wskazówkę postępowania” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 6].

Źródło niejasności w pracach matematycznych widział w zawiłości samych badań i w trudności wykładu ich wyników. Te pierwsze zależne są od „niedokładności metod badania” oraz „istoty [...] prawd matematycznych” [Sleszyński 1923b: 45]; te drugie polegają na włączaniu do dowodów nieudowodnionych lematów oraz „nadmiernym używaniu dowodu przez *reductio ad absurdum*” [Sleszyński 1923b: 46]. Inaczej mówiąc – bezpodstawne zaufanie do intuicji połączone z „zaniedbaniem kultury logicznej” [Sleszyński 1921b: 46]. Stąd jego postulat podawania dowodów zupełnych, tj. składających się z „części (ogniw), z których każda [*resp.* każde] jest zastosowaniem jakiegoś poprzednio dowiedzionego albo przyjętego [bez dowodu] twierdzenia [tj. odpowiednio lematu lub zasady] na podstawie *modus ponens*, tj. na podstawie tego, że jeżeli z ‘*p*’ wynika ‘*q*’, i ‘*p*’ jest prawdą, to i ‘*q*’ jest prawdą” [Sleszyński 1923b: 47]. Dowody zupełne przeciwstawiał dowodom niezupełnym, tj. takim, w których nie podaje się dowodów dla występujących w nich lematów. Podkreślał, że „bez dowodów zupełnych poważne badania nad podstawami matematyki są właściwie niemożliwe” [Sleszyński 1921b: 52]. Zdawał

sobie jednak sprawę z tego, że wadą dowodów zupełnych jest ich nadmierna długość. „Intuicyjne skróty dowodów” [Sleszyński 1923b: 51] stosuje się właśnie dlatego, aby sobie z tym jakoś poradzić. Skróty te polegają zwykle na pomijaniu przesłanek logicznych oraz tzw. pierwotnych, „bardzo dobrze znanych” lub „bardzo prostych” przesłanek matematycznych. Niestety dobra znajomość i duża prostota – to „rzecz w znacznym stopniu podmiotowa” [Sleszyński 1923b: 51]. Aby uniknąć wad owych skrótów intuicyjnych, Sleszyński proponował przeprowadzenie dokładnej analizy logicznej teorii matematycznych oraz znalezienie racjonalnych metod skracania procedury dowodowej. Sam za taką metodę uważał pomijanie wyłącznie „zdań wtórnych” (tj. przesłanek logicznych) i używanie ich jako „sposobu wnioskowania (a nie jako przesłanki)” [Sleszyński 1923b: 51]. Wtedy – jak pisał:

Cudowność polotu całkiem swobodnej fantazji matematycznej i posągowa piękność prawd matematycznych nie będą omraczane gmatwaniną logiczną jej dotychczasowej formy i staną się źródłem najwyższej rozkoszy dla szerokich kół ludzi myśli [Sleszyński 1923b: 52].

Sleszyński miał świadomość KONGLOMERATYWNOŚCI logiki tradycyjnej. „Starłem się – pisał – z [...] logiki tradycyjnej wydzielić to, co dla matematyki jest ważne i potrzebne” [Sleszyński 1921: 4]. I dodawał:

Dla takiej matematyki, jaką mieliśmy dotychczas, najzupełniej wystarcza logika tradycyjna. Ale ta logika nie wystarcza dla matematyki przyszłości. Jeśli mianowicie będziemy się zajmowali badaniem podstaw matematyki, to do tego potrzebna jest logika nowa, której pierwsze zarysy znajdujemy w *Principia mathematica*. W tych badaniach bowiem wszystkie twierdzenia są oczywiste, a chodzi o to, aby ustanowić związek logiczny między twierdzeniami [Sleszyński 1921: 11].

Badania Sleszyńskiego skupiały się w dziedzinie matematyki i logiki matematycznej, ale jego zainteresowania sięgały poza te dziedziny – ku metafizyce i aksjologii.

W ontologii był antyfikcjonalistą. Wprowadzanie fikcji – a już zwłaszcza fikcji sprzecznych – do naukowego obrazu świata uważał za czynnik destrukcyjny i deformujący wiedzę, w szczególności wiedzę matematyczną. Pisał: „Fikcje sprzeczne ukazują się w matematyce tylko tam, gdzie pojęcia matematyczne nie zostały dokładnie zbadane”. Źródłem apologii sprzeczności i fikcji u niektórych filozofów jest to, że nie znają oni dostatecznie nauki i jej dziejów. „Postęp [wiedzy] odbywał się nie z powodu sprzeczności, lecz mimo sprzeczności.” Sprzeczności nie należy adorować, lecz „trzeba je wykrywać i wyrzucać” [Sleszyński 1914: 199b].

W epistemologii za „jedno z najtrudniejszych” uważał „zagadnienie oczywistości”. Świadczy o tym praktyka, polegająca na tym, że „im zawilśze są [...] [gdzieś] związki logiczne, tym obficie używa [...] [się] słówka „oczywistość”” [Sleszyński 1923b: 45]. Podzielał pogląd L. Couturata, że każde zdanie zamknięte (bez zmiennych rzeczywistych) ma określoną wartość logiczną, czyli jest prawdziwe lub fałszywe, ale bywają zdania – otwarte (ze zmiennymi rzeczywistymi) – które są pod tym względem nieokreślone.

Głosił zasadę tolerancji wobec innych, a rygoryzmu etycznego wobec siebie – i obu tych zasad skrupulatnie przestrzegał [Gołąb 1964: 121]. Hugo Steinhaus porównywał jego postawę moralną z postawą Lwa Tołstoja [Śródka & Szczawiński 1986: 346]). Przywiązywał ogromną wagę do „strony etycznej w badaniach naukowych” [Sleszyński 1923b: 40].

### 3. Główne dzieło

Publikował niewiele – zgodnie z dewizą C.F. Gaussa: *Pauca sed matura*. Ubolewał nad tym, że jest ona coraz bardziej gwałcona: „Obecnie [...] każdy pisze, a nikt nie czyta” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 2].

Władał dobrze polszczyzną. Niektóre z terminów, którymi się posługiwał, nie przyjęły się jednak. Używał np. terminu „kwantyfikator” [Sleszyński 1925-1929. T. II: 147], ale partykularyzator nazywał „znakiem istnienia” [Sleszyński 1925-1929. T. II: 108, 147], a generalizator – „znakiem ogólności” [Sleszyński 1925-1929. T. II: 146, 147]. Wyszły z użycia m.in. takie stosowane przez niego terminy, jak: „indeterminanta” [Sleszyński 1925-1929: *passim*] zamiast „zmiennej”, „obrócenie” [Sleszyński 1925-1929. T. I: *passim*] zamiast „obwersji”, „obwody Eulera” [Sleszyński 1925-1929. T. II: *passim*] zamiast „kół Eulera”, „opis” („deskrypt”) [Sleszyński 1925-1929. T. II: 136] zamiast „deskrypcji”, „osobnik” [Sleszyński 1925-1929: *passim*] zamiast „element (klasy)”.

Główne jego dzieło – dwutomowa *Teoria dowodu* [Sleszyński 1925-1929] – powstało na podstawie wykładów z lat 1921-1924 oraz zapisków, robionych do tych wykładów.

Tom pierwszy tego dzieła otwierają ogólne uwagi o budowie systemu dedukcyjnego. Jako różnicę między postulatami (u I. Kanta odpowiadałyby im zdania syntetyczne) a definicjami (Kantowskie zdania analityczne) Sleszyński wskazuje na to, że te ostatnie można pominąć [Sleszyński 1925-1929. T. I: 22]. Postulatowi przypisuje rolę wyznaczania (rozmaitych) interpretacji terminów prymitywnych [Sleszyński 1925-1929. T. I: 23]. Następnie daje zarys dziejów logiki. Podkreśla zwłaszcza historyczną doniosłość i aktualność paradoksów Zenona [Sleszyński 1925-1929. T. I: 30]. Znamienna jest

również jego wysoka ocena B. Bolzana i G. Fregego. O *Wissenschaftslehre* [Bolzano 1837] czytamy, że „jest to dzieło tak poważne, iż wszystkie inne wydają się przy nim jakby dziecinnymi” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 44]. W zamykającej tom części metodologicznej przeprowadza analizę pojęcia „dowodu dedukcyjnego” w matematyce. Rozważa m.in. takie sprawy, jak istota dowodu, operowanie zmiennymi w wynikaniu materialnym i formalnym, implikacja i inferencja, redukcyjna i dedukcyjna postać dowodu, dowodzenie wprost i nie wprost, dowodzenie przez indukcję matematyczną i zupełność dowodu. Przez wiele lat była to u nas – jak zauważył T. Kotarbiński – „jedyna bodaj lektura podręcznikowa na te tematy, lektura nader pożyteczna zarówno ze względu na zagadnienia, które się tu porusza, jak ze względu na niezwykle staranne i bogate opracowanie strony przykładowej”, choć „wszystko to jednak ma charakter wstępu” [Kotarbiński 1926-1927: 18a].

Tom drugi przynosi najpierw krótki przegląd tego, co wniósł do logiki G.W. Leibniz (jako prekursor logiki matematycznej). Potem następują rozdziały poświęcone twórcom teorii klas i algebry logiki: G. Boole’owi, S. Jevonsowi, H. i R. Grassmannom, E. Schröderowi i P. Poreckiemu; dalej G. Peanowi, C. Buralemu-Fortiemu (przedstawionemu dość dokładnie) oraz B. Russellowi i A.N. Whiteheadowi (przedstawionym raczej pobieżnie). Sleszyński podkreśla w szczególności rolę G. Boole’a jako właściwego (niezależnego od Leibniza) twórcy logiki matematycznej; S. Jevonsa, który rachunek Boole’a oczyścił z naleciałości pozalogicznych; E. Schrödera, który ją usystematyzował, G. Fregego i G. Peana oraz jego uczniów – A. Padoi i C. Buraliego-Fortiego, którzy ją zastosowali *explicite* do rachunku zdań. Na uwagę zasługuje – zdaniem L. Chwistka [1917: 16] – spostrzeżenie Sleszyńskiego, że w systemie Russella-Whiteheada *modus ponens* nie występuje jako przesłanka. Wykład rachunku zdań zawiera dowody 250 (z tego 44 autorstwa S.K. Zaremby) praw rachunku zdań na podstawie (rozstrzygalnego) systemu, zbudowanego z 11 aksjomatów oraz reguł odrywania i podstawiania. Do wyłożonego systemu zaliczone zostają także trzy tzw. postulaty interpretacji (a więc postulaty o charakterze semantycznym). Pierwszy postulat – to «filozoficzne» (metodologiczne) prawo tożsamości, zgodnie z którym „symbole, którymi operujemy, są stałe, tj. sens ich nie zależy od przestrzeni i czasu” [Sleszyński 1925-1929. T. II: 151]. Drugi postulat – to prawo sprzeczności, głoszące, że „żadne zdanie nie może być równocześnie prawdą i fałszem” [Sleszyński 1925-1929. T. II: 151]. Trzeci wreszcie postulat to prawo wyłączonego środka, które „przypisuje każdemu zdaniu choć jedną ocenę logiczną: każde zdanie ma więc być prawdziwe lub fałszywe” [Sleszyński 1925-1929. T. II: 151]. Jak widać dwa ostatnie postulaty odpowiadają metasystemowej

zasadzie dwuwartościowości. Nie są one wykorzystywane bezpośrednio w praktyce dowodowej, lecz stanowią jedynie jej tło: „odnoszą się one tylko do znaczenia symboli i wzorów, którymi operujemy” [Sleszyński 1925-1929. T. II: 151]. Książkę zamyka – jako swego rodzaju ilustracja pożytku, jaki może przynieść matematyce analiza logiczna – szczegółowy rozbiór logiczny kilku dowodów matematycznych.

#### 4. Przyjęcie

*Teoria dowodu* została powszechnie oceniona jako książka wybitna.

T. Kotarbiński uznał ją od razu za „dzieło, w którym pięknie się łączy szacunek dla starej tradycji z duchem współczesnych badań” [Kotarbiński 1926-1927: 19b]. Część dotycząca sylogistyki Arystotelesa, choć przedstawiona w sposób tradycyjny, stanowiła według niego „najbardziej rozwinięty i najlepszy w ogóle [...] w literaturze polskiej, rdzennej i przekładowej, wykład doktryny tradycyjnej o wnioskowaniu bezpośrednim i pośrednim” [Kotarbiński 1926-1927: 18a]. Pozytywnie ocenił ją również W. Wilkosz, uznając, że zawiera ona wykład sylogistyki „bodaj jedyny w świecie tak poprawny” [Wilkosz 1931: 61].

W miarę upływu lat przyznawano jej jeszcze wyższą wartość.

Odwoływało się więc do niej wiele późniejszych polskich podręczników logiki, m.in.: *Granice nauki* L. Chwistka [1935], *Elementy logiki formalnej* A. Wiegnera [1948], *Elementy logiki formalnej* H. Greniewskiego [1955], *Wykłady z dziejów logiki* T. Kotarbińskiego [1957] i *Logika* T. Czeżowskiego [1968]. S. Gołąb pisał wprost:

Jest to podręcznik znakomity, a jego pierwsza część i dziś jeszcze zasługiwałaby na publikację w obcym języku. Na ówczesne czasy był to podręcznik rewelacyjny [Gołąb 1964: 121].

Według P.S. Krzystka *Teoria dowodu* „była pierwszym polskim podręcznikiem logiki matematycznej, omawiającym ówczesnie aktualne jej prądy. Obecna zaś przydatność tej książki polega na obszernym i wyczerpująco omówionym materiale historycznym” [Krzystek 1975: 339].

Zdaniem W. Suchonia znajdujący się w niej „zarys historii logiki [...] [jest] wyłożony żywo i zajmująco” [Suchoń 1980: 33].

Rysują się następujące jej zalety: [...] odcięcie się od psychologizmu i naleciałości epistemologicznych; doskonały wykład sylogistyki oparty na semantyce teoriomnogościowej; bodaj pionierskie uzasadnienie tzw. praw sylogizmu, poprzez koncepcję zdań elementarnych; antycypacja uogólnienia sylogistyki na rachunek

zdań zakresowych; stanowcze rozróżnienie między tezą a regułą wnioskowania; oddzielenie rozważań o charakterze logicznym od rozważań teoriomnogościowych; stosowanie poprawnych dowodów założeniowych przy jednoczesnym wyraźnym zaznaczeniu tymczasowego braku uzasadnienia logicznego dla takiego sposobu dowodzenia; uwzględnienie najnowszych osiągnięć współczesnej sobie logiki [Suchoń 1980: 38].

Jeśli wskazywano jakieś wady, to: zbyt „gawędziarski” ton części historycznej [Kotarbiński 1926-1927: 17a]; to, że „omawiając poszczególnych autorów, używa Sleszyński – ze względów historycznych – za każdym razem oryginalnej symboliki, [...] [co czyni] książkę miejscami trudno czytelną” [Krzystek 1975: 339]); wreszcie „pewną rozwlekłość” [Suchoń 1980: 37].

Niektóre propozycje Sleszyńskiego – z *Teorii dowodu* i z innych prac – spotkały się z wątpliwościami i zastrzeżeniami.

T. Czeżowski zarzucał mu, że w pracy *O logice tradycyjnej* [Sleszyński 1921] analityczną zasadę podziału Gergonne’a podał w sposób podobny jak E. Schröder [1909-1910. B. I], tj. nie odróżniając przeciwieństwa od niezależności i sprzeczności od przeciwieństwa [Czeżowski 1968: 254].

Z kolei K. Ajdukiewicz zwracał uwagę na to, że Sleszyński nie był pierwszym badaczem, który wpadł na pomysł obrony sylogistyki – odwołującej się do założeń o niepustości i niepełności klas – choć być może do idei tej doszedł samodzielnie.

[Już bowiem] J.N. Keynes w swym klasycznym wykładzie logiki tradycyjnej [Keynes 1884] okazał, że wszystkie pozytywne twierdzenia logiki tradycyjnej dadzą się utrzymać i udowodnić przy definicjach bez dodatku egzystencjalnego, jeśli się przyjmie aksjomat, że nie istnieją klasy puste i nie pozwala się na podstawianie nazw pustych za zmienne nazwowe [Ajdukiewicz 1926: 18].

Najwięcej zarzutów miał L. Chwistek. Krytykował więc podane przez Sleszyńskiego (w [1923]) wyjaśnienie, że motywem przekonania Zenona o niemożliwości ruchu jest niemożliwość wyobrażenia sobie nieskończonej ilości chwil. Pisał: „Trudno sobie wyobrazić argumentację bardziej mętną” [Chwistek 1935: 152]. Nie satysfakcjonowała go zaproponowana przez Sleszyńskiego (w [1921] i w [1925-1929]) obrona Arystotelesa. Pisał:

Ten oczywisty błąd [tj. zasadę odwracania sądów powszechnych twierdzących] starają się niektórzy logicy [np. Sleszyński] usprawiedliwić tą okolicznością, że Arystoteles nie liczył się z istnieniem pojęć pustych. Ale w tym właśnie tkwi istotna trudność filozofii werbalnej [Chwistek 1935: 8].



Odrzucał jako nieuzasadnioną hipotezę o prekursorstwie G.W. Leibniza w dziedzinie rachunku całkowego. Pisał:

Nie przekonują mnie argumenty [M.] Cantora [że Leibniz nie wzorował się tu na I. Newtonie i I. Barrowie] i dziwię się, że Sleszyński uznał je za decydujące [Chwistek 1935: 156].

O koncepcji «realistycznego» systemu logiki Sleszyńskiego pisał:

Ujemną jej stroną są niezmierne trudności, jakie musiałyby wyłonić się przy przeprowadzaniu dowodów. Muszę wyznać, że nie umiem dostrzec sposobu przewyżniania tych trudności [Chwistek 1917: 18].

## 5. Znaczenie

Sleszyński stał się prekursorem – w każdym razie na gruncie polskim – wielu badań w dziedzinie logiki matematycznej. Szczególnie cenił go za to J. Łukasiewicz. Pisał:

Jednym z pionierów [...] [tej logiki] jest u nas od lat wielu prof. Sleszyński. Znana jest powszechnie jego dążność nieustanna do zdobycia prawdy, całkowicie zrozumiałej i całkowicie uzasadnionej. Za tę dążność idealną należy mu się cześć i wdzięczność głęboka [Łukasiewicz 1923: 108a].

Prekursorstwo to objawiło się m.in. następująco.

Sleszyński sformułował program rekonstrukcji logicznej faktycznego przebiegu dowodów w matematyce, podjęty później przez S. Jaśkowskiego i urzeczywistniony w postaci systemu dedukcji naturalnej. J. Woleński uważa go za „prekursora interpretacji logiki tradycyjnej w kategoriach dedukcji naturalnej” [Woleński 1980: XVII].

O jego systemie logiki – konkurencyjnym względem propozycji Russella-Whiteheada – L. Chwistek (skądinąd się od tej koncepcji dystansując) pisał w sposób następujący:

Chodzi o system zupełnie niezależny od teorii typów, w którym paradoksy zostałyby przezwyciężone przez odrzucenie zasady wykluczonego środka. [...] Można ją uważać za pierwszą próbę serio usunięcia paradoksów logistyki na zasadach czystego realizmu [Chwistek 1917: 18].

Sleszyński był – jak ustalił A. Korcik [1962] – autorem ważnego przyczynku do ogólnych badań nad stosunkami w postaci aksjomatycznej teorii

relacji PRZED, którą charakteryzował jako relację przechodnią, i do której redukował relację PO i MIĘDZY.

W metodologii – odróżniał wyraźnie „gotową naukę” od jej „tworzenia” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 149]; odróżniał – zwłaszcza w matematyce.

Odkrycie prawd matematycznych odbywa się przeważnie drogą intuicji przy pomocy fantazji twórczej i nie daje się ująć w żadne określone prawidła [Sleszyński 1923b: 44].

Dopiero potem następuje sprawdzenie „domysłów” za pomocą „ściśłych dowodów”. Trzeba jednak pamiętać, że „same te dowody powstają również intuicyjnie” [Sleszyński 1923b: 44]. Przy tym za „jedyną prawdziwą logikę” uznawał „logikę dedukcyjną” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 24]. Pisał: „*Ars inventiva*, tj. umiejętność tworzenia, jako nauka nie istnieje” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 24].

System dedukcyjny traktował jako system hipotetyczny. W szczególności twierdzenia matematyczne są „twierdzeniami warunkowymi, których treścią jest związek między poprzednikiem a następnikiem” [Sleszyński 1912: 119a].

Jeśli [...] podstawowe zdania przyjmiemy za prawdziwe, wszystkie zdania teorii będą wówczas prawdziwe. Prawdziwość nauki formalnej jest względna, czyli warunkowa [Sleszyński 1925-1929. T. II: 118].

Ze zrozumiałych względów poświęcił wiele uwagi statusowi metodologicznemu definicji i – zwłaszcza – dowodu „metodą Fregego”.

Jeśli chodzi o definicję, to zgodnie z jej istotą „nie wszystkie pojęcia mogą być zdefiniowane, gdyż definicja jakiegoś pojęcia to nic innego jak sprowadzenie go do innych pojęć”. Aby uniknąć regresu w definiowaniu trzeba przyjąć „bez dowodu pewne zdania, charakteryzujące te pojęcia” [Sleszyński 1910: 215].

Z kolei dowód „metodą Fregego” polega na zastosowaniu reguł odrywania i podstawiania do „twierdzeń uprzednio przyjętych” [Sleszyński 1912: 119b]. Taką „metodą Fregego” posłużył się po raz pierwszy przy dowodach zupełnych 6 twierdzeń logicznych – przeprowadzonych w symbolice L. Couturata w dodatku do przekładu jego *Algebry logiki* [Sleszyński 1909] (por. [Korcik 1966: 209]).

W sprawie twierdzenia o dedukcji sądził, że:

Metoda dowodzenia implikacji, polegająca na przechodzeniu do przesłanek do wniosków [...] w logice jest [...] niedopuszczalna, bo nieuzasadniona (por. [Krzystek 1975: 339]).

Uważał – wbrew B. Russellowi – że najlepszym sposobem uniknięcia antynomii jest „ograniczenie świata mowy” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 53], tj. wykluczenie terminów antynomiogennych; w związku z antynomią kłamcy postulował odróżnianie języka od metajęzyka; antynomię tę uważał za wynik niedopuszczalnego identyfikowania zdania z jego oceną logiczną [Sleszyński 1925-1929. T. I: 37]. Z drugiej strony tzw. paradoks implikacji wyjaśniał wskazując, że:

Wszelkie uogólnienie pojęcia wiąże się z utratą pewnych zwykłych własności i wywołuje początkowo wrażenie paradoksalności [Sleszyński 1910: 217].

Warto przytoczyć opis tego, jak widział etapy owego uogólnienia w wypadku implikacji, gdyż było to bodajże pierwsze postawienie i rozwiązanie wspomnianego paradoksu na gruncie polskim.

Nowe pojęcie wynikania jest naturalnym rozwinięciem tego pojęcia, którego początki sięgają do Arystotelesa, tj. pojęcia, zgodnie z którym, jeżeli mówimy, że ze zdania *a* wynika zdanie *b*, to znaczy to, że jeżeli zdanie *a* jest prawdziwe, to zdanie *b* jest także prawdziwe. Bezpośredni sens ma to dla form predykatywnych [tj. zdań ze zmiennymi rzeczywistymi]. Jeżeli np. mówimy: „Z tego, że dana liczba dzieli się przez 4, wynika, że dzieli się ona przez 2”, to znaczy to, że znaczenie zmiennej „liczba”, które przekształca pierwszą formę w zdanie prawdziwe, przekłada też drugą formę w zdanie prawdziwe, tj. jeżeli weźmiemy dowolną liczbę dzielącą się przez 4, to będzie ona też dzieliła się przez 2. Jeżeli jednak weźmiemy liczbę nie dzielącą się przez 4 (wtedy pierwsza forma predykatywna przekształca się w zdanie fałszywe), to liczba ta może się dzielić przez 2 (np. 6) lub się przez 2 nie dzieli (np. 3). Nowe pojęcie wynikania rozszerza wynikanie na wszystkie zdania nie zawierające zmiennych i dające się otrzymać z form predykatywnych [Sleszyński 1910: 218].

Sleszyński rozważał szczegółowo „ogólne metody rozumowania” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 150]: dedukcję, redukcję, analizę – tj. „wyciąganie wniosków ze zdań, o których nie wiemy, czy są prawdziwe” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 151] – a w tym *reductio ad absurdum*; dalej tzw. syntezę oraz indukcję matematyczną. Na wiele lat przed K. Ajdukiewiczem podkreślał wagę rozumowania kierowanego zadaniem:

Przy wynajdywaniu twierdzeń nowych [...], najskuteczniejszą metodą jest stawianie pytań o stosunku, jaki zachodzić ma między danymi pojęciami albo o wyznaczeniu jakichś wartości na podstawie innych (danych) wartości [Sleszyński 1925-1929. T. I: 149].

W historii logiki był jednym z pionierów nowoczesnych badań nad jej dziejami, polegających na rekonstrukcji tradycyjnej problematyki za pomocą nowoczesnej aparatury formalnej.

Bronił sylogistyki Arystotelesa – którą interpretował jako teorię klas – przed zarzutem, że jest ona obarczona poważnymi błędami, wyjaśniając, że źródłem owych rzekomych błędów jest wspomniane wyżej założenie Arystotelesa, że chodzi w niej wyłącznie o klasy niepuste i niepełne:

Skoro zmieniamy założenia, to zmieniają się i niektóre twierdzenia logiki, więc nie można tu mówić o błędach” [Sleszyński 1921: 9].

Jeśli się o tym pamięta, to sylogistyka pozostaje „doskonałą metodą sprawdzania rozumowań, o ile są prowadzone sylogistycznie (co nie zawsze jest możliwe)” [Sleszyński 1921: 4]. Dał w ten sposób – niezależnie od J. Łukasiewicza – impuls do dalszych badań nad sylogistyką, prowadzonych później przez m.in. J. Łosia i Z. Kraszewskiego.

Opowiadał się za rehabilitacją średniowiecza jako „epoki [...] nadzwyczaj zajmującej, jakkolwiek mało znanej i, na ogół, niesprawiedliwie osądzanej” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 42]. Nie pozostało to bez wpływu na podjęcie badań nad logiką średniowieczną przez ks. K. Michalskiego, J. Łukasiewicza i ks. J. Salamuchę.

Świetnie orientował się w bieżącej literaturze logicznej. Za zaletę rachunku zdań G. Fregego – którego w ogóle miał za „jednego z najgłębiej myślących logików” [Sleszyński 1910: 217] – miał to, że jest on rozstrzygalny metodą tabelkową. Niewykluczone, że jemu zawdzięcza zainteresowanie dziełem *Principia mathematica* [Russell & Whitehead 1910-1913] L. Chwistek.

Odwoływał się także do prac polskich: cenił np. – choć nie bezkrytycznie – *Logikę ogólną* W. Lutosławskiego [1906] (sic!), *O filozofii średniowiecznej* K. Twardowskiego [1910], *Logikę ogólną* F. Gabryła [1912], *Teorię logiki* W. Biegańskiego [1912], którą zaliczał do najlepszych podręczników [Sleszyński 1925-1929. T. I: 48], *Wstęp do analizy* S. Zaremby [1915-1918]. Nawet o B. Trentowskim pisał, że to „filozof [...]”, bardzo zasłużony – chociażby tylko tym, że jemu zawdzięczamy bardzo dobry wyraz: «przesłanka»” [Sleszyński 1925-1929. T. I: 73]. Widział błędy tych autorów, ale nie potępiał ich za to w czambuł, do czego mieli skłonność przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Cenił pracującego w Rosji P. Poreckiego, podnosząc jego zasługi w kontynuacji dzieła E. Schrödera.

## 9. Adam Mahrburg



Każdy może sobie filozofować, ile mu się podoba,  
ale nikt nie ma prawa wymagać, aby spekulacje jego brano na serio,  
dopóki każdego symbolu pojęciowego, którym się posługuje, nie objaśni i nie  
usprawiedliwi należycie tak ze strony formalnej, jak doświadczalnej.

Monizm współczesny i echa jego u nas [Mahrburg 1890: 64].

### 1. Życie

Adam Mahrburg był wnukiem lekarza niemieckiego, pochodzącego z austriackiej Styrii, który przybywszy na Litwę z wojskiem napoleońskim, osiadł w Czykach pod Mińskiem. Tam właśnie urodził się Mahrburg 6 sierpnia 1855 roku – jako syn Konstantego i Emilii z Jabłószewskich. Po uzyskaniu w 1875 roku matury (ze złotym medalem) w Gimnazjum Mińskim rozpoczął studia filozoficzne na Wydziale Historyczno-Filologicznym Uniwersytetu Petersburskiego. Ukończył je w 1879 roku i osiadł na stałe w stolicy Imperium Rosyjskiego. W 1883 roku zostaje członkiem redakcji *Kraju* – tygodnika tzw. ugodowców. Otrzymał stypendium z Kasy im. J. Mianowskiego, wyjeżdża w 1886 roku – po krótkim pobycie w Krakowie – na studia do Lipska, gdzie słucha m.in. wykładów Wundta. W 1890 roku kończy rozprawę *Monizm współczesny i echa jego u nas* [Mahrburg 1890], ale rezygnuje z doktoratu i osiedla się w Warszawie, gdzie przez szesnaście lat wykłada jako prywatny nauczyciel filozofii w tajnym Uniwersytecie Latającym

(dla kobiet), przekształconym w 1905 roku w legalne Towarzystwo Kursów Naukowych.

Wśród słuchaczy jego wykładów i prelekcji była m.in. Maria Skłodowska-Curie oraz dwóch wybitnych filozofów: Marian Massonius i Władysław Tatarkiewicz.

W 1897 roku publikuje programowy artykuł „Co to jest nauka?” [Mahrburg 1897a] w pierwszym zeszycie założonego przez Władysława Weryhę *Przeglądu Filozoficznego*. W 1898 roku żeni się z Janiną Wróblewską, córką podolskiego lekarza i literata. Współpracuje z *Wielką Encyklopedią* (w latach 1898-1902), ze słynnym *Poradnikiem dla samouków* (w latach 1897-1905), z *Księżką* (w latach 1903-1907) i z *Ogniwem* (w latach 1903-1905), dla których pisze głównie hasła i artykuły dotyczące filozofii.

Tuż przed Bożym Narodzeniem 1899 roku zostaje aresztowany przez władze carskie (prawdopodobnie z powodu nielegalnej działalności pedagogicznej) i na trzy miesiące osadzony w więzieniu w Cytadeli Warszawskiej, gdzie podupada na zdrowiu. Mimo to – po zwolnieniu z więzienia wygłasza setki wykładów i prelekcji filozoficznych nie tylko w Warszawie, ale także m.in. w Łodzi i Wilnie. Jako prelegent Wyższych Kursów Wakacyjnych w Zakopanem w 1904 roku – styka się osobiście z Kazimierzem Twardowskim, z którym przedtem polemizował w związku z jego artykułem „Psychologia wobec fizjologii i filozofii” [Mahrburg 1897b i 1897c].

Na przełomie 1906 i 1907 roku zaczyna cierpieć na rozstrój umysłowy. 20 listopada 1913 roku umiera w Warszawie, osierocając żonę i czworo dzieci; pochowany został na Starym Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie (kwatera 58).

Był wykładowcą i prelegentem równie cenionym w Warszawie, jak Twardowski we Lwowie. W przeciwieństwie jednak do tego ostatniego, który do wykładów przygotowywał szczegółowe konspekty, Mahrburg mówił spontanicznie – bez notatek.



Nagrobek Adama Mahrburga  
na Starym Cmentarzu Powązkowskim  
w Warszawie

## 2. Pisma

Do najważniejszych prac Mahrburga należały: *Teoria celowości ze stanowiska filozoficznego. Studium filozoficzne* [1888], „Monizm współczesny i echa jego u nas” [1890], „Co to jest nauka?” [1897a], a także obszernie artykuły o historii nauki i filozofii, psychologii, logice i teorii poznania oraz o stosunku filozofii i matematyki, ogłaszane w *Poradniku dla samouków* (1899-1902).

Część jego dorobku została opublikowana w dwutomowych *Pismach filozoficznych* [1914].

## 3. Poglądy

### 3.1. Filozofia i metafizyka

Filozofię Mahrburg utożsamiał z teorią nauki. Jako taka, zajmuje się ona analizą i krytyką teoretycznej przydatności podstawowych pojęć i podstawowych twierdzeń (czyli zasad) nauki. Pojęcia i twierdzenia nauki są zaś przydatne teoretycznie, gdy m.in. są: (a) zrozumiałe, (b) poprawne logicznie i (c) odpowiednio: niepuste i prawdziwe. Ocenę poprawności logicznej pojęć przeprowadza się na podstawie ich analizy psychologicznej, którą – w związku z tym – Mahrburg uważał za niezbędne narzędzie badań filozoficznych.

Ponieważ nauka stopniowo się rozwija, zmieniają się jej dotychczasowe pojęcia i twierdzenia, a do istniejących dochodzą nowe – zmieniać się i wzbogacać musi siłą rzeczy także filozofia. Dlatego, jak podkreśla Mahrburg, każda epoka w dziejach nauki musi starać się zbudować własny system filozoficzny.

Tak rozumianą filozofię Mahrburg przeciwstawiał ostro metafizyce.

Przedmiotem badań naukowych jest świat doświadczenia, tj. „świat danych w doświadczeniu zjawisk i stosunków między nimi” [Mahrburg 1903: 207]. Natomiast przedmiotem zainteresowań metafizyki jest rzekomy świat pozadoświadczalny, który ma być – według metafizyków – „źródłem, racją i celem” [Mahrburg 1903: 207] świata doświadczalnego. Ów pozadoświadczalny świat metafizyki jest spekulacyjną fikcją: zaludniają go zhipostazowane „pojęcia ogólne i oderwane, z materiału doświadczenia wytworzone” [Mahrburg 1897a: 148].

Dlaczego systemy metafizyczne robią często wrażenie „głębokich”? Mahrburg wyjaśniał to następująco:

Zapewne systemy metafizyczne są trudne w pewnym znaczeniu, ale trudność ta tkwi nie w ich rzeczywistej głębi naukowej, lecz właśnie w płytkości i zupełnej dowolności ich twierdzeń, ubranych w uroczystą szatę wyszukanego słownictwa i stylizacji, w tym, że usiłujemy pojąć naukowo to, co w istocie nic wspólnego z nauką nie ma, że wreszcie metafizyka spekuluje nad urojeniami, które podaje za najbardziej rzeczywiste przedmioty [Mahrburg 1903: 206].

Dlatego:

Kto [...] twierdzi, że niezależnie od warunków postrzegania naszego bytuje coś, co znamy tylko w pojęciach lub intuicji, ten wygłasza nieprawdę, bo nie daje nam żadnych środków sprawdzenia, nie oznacza warunków, w których moglibyśmy się przekonać o tym. Dajcie nam sposób przejścia od pojęcia do czegoś, co ma być bytem pozapojęciowym, i wytłumaczcie nam: jak mamy rozumieć to coś, skoro nie możemy sobie uprzytomniać tego ani pod postacią postrzeżeń zewnętrznych, ani wewnętrznych, gdyż te i tamte będą tylko zjawiskami, doświadczeniami [Mahrburg 1903: 226].

## 3.2. Metodologia

### 3.2.1. Natura nauki

Charakteryzując naukę – Mahrburg kładł nacisk na to, aby starannie odróżniać jej przedmiot od teorii odnoszącej się do owego przedmiotu. Przedmiotem nauki jest rzeczywistość; teoria naukowa – to pewien konstrukt myślowy, nadbudowany nad rzeczywistością. Naukę określał więc jako „ogół wiadomości o pewnym przedmiocie, ułożonych w całość teoretyczną” [Mahrburg 1897a: 134]. Tę „całość teoretyczną” tworzy jednolity system pojęć i twierdzeń (*scil.* sądów) obiektywnie sprawdzalnych. Systemowość zawdzięcza nauka temu, że jej twierdzenia są ze sobą powiązane logicznie – za pomocą relacji konsekwencji.

Rzeczywistość, będącą przedmiotem nauki, Mahrburg utożsamiał z materiałem spostrzeżeniowym, tj. danymi doświadczenia zewnętrznego (*scil.* zmysłowego) lub wewnętrznego (*scil.* intuicji). Twierdzenia naukowe mają postać zdań typu „Zjawisko *X* współistnieje ze zjawiskiem *I*” lub „Zjawisko *X* następuje po zjawisku *I*”, stwierdzając więc „współbytności” [Mahrburg 1891: 99] i następstwa zjawisk.

### 3.2.2. Metoda nauki

Poszczególne dyscypliny naukowe różnią się od siebie swoistymi przedmiotami, tj. badanymi częściami rzeczywistości. Nie różnią się natomiast stosowanymi wobec swoich przedmiotów operacjami poznawczymi. Mahrburg uważał, że w całej nauce mamy zasadniczo do czynienia z trzema typami takich operacji:

(a) analizą zjawisk, prowadzącą do poznania ich „pierwiastków składowych” [Mahrburg 1888: 115];

(b) klasyfikacją zjawisk – „na zasadzie podobieństw i różnic cech przez analizę wykrytych” [Mahrburg 1888: 115];

(c) syntezą zjawisk czyli wykrywaniem praw przyrody.



Niezbędnymi narzędziami analizy, klasyfikacji i syntezy zjawisk są pojęcia.

### 3.2.3. Funkcje nauki

Za główne funkcje nauki miał funkcję eksplanacyjną, prognostyczną i informującą. Inaczej mówiąc – zadaniem nauki jest objaśnianie, przewidywanie i (jak to nazywał) powiadamianie.

Przez „objaśnianie zjawisk” rozumiał sprowadzanie „zawiłych, nieznanych i niestałych” stosunków między nimi do stosunków „prostych, znanych i stałych” [Mahrburg 1897a: 150]. Polegało to w praktyce na podciąganiu każdego (nowego) doświadczenia pod pewne pojęcia i prawa istniejące już w określonej dyscyplinie naukowej.

Przewidywanie miało dać możliwość oczekiwania nowych doświadczeń na podstawie dotychczasowych doświadczeń własnych i cudzych, podciągniętych pod prawa.

Status praw naukowych Mahrburg opisywał następująco:

Znaczenie prawa każdego jest takie; albo dany sąd postrzegawczy sprowadzamy do prawa, wykazujemy logicznie, że jest on szczegółowym przypadkiem prawa i to się nazywa „objaśnieniem”; albo z prawa wysnuwamy dedukcyjnie sąd szczegółowy o możliwym postrzeżeniu i to się nazywa „przewidywaniem”. Żadne prawo przyrody nie jest konieczne dla umysłu naszego, gdyż jest ono tylko skróconym opisem danego w doświadczeniu przebiegu zjawisk; dlaczego jednak zjawiska bywają tak ustosunkowane, nie zaś inaczej, i czy one zawsze muszą być tak ustosunkowane, jak to prawo wyraża – tego nie wiemy, nie rozumiemy w żadnym przypadku. Prawo wiąże skutek z przyczyną doświadczalnie, nie zaś racjonalnie, bo nie objaśnia, jak skutek wynika z przyczyny zgodnie z prawami rozumu, ani realnie, bo nie wtajemnicza nas nigdy w domniemany akt sprawczy, który, według metafizyków, ma być transcendentny [Mahrburg 1903: 250-251].

To, co Mahrburg – trochę niezręcznie – nazywał „powiadamianiem”, sprowadzało się do tego, że dzięki gromadzeniu w sobie „doświadczenia ludzkości” [Mahrburg 1897a: 140] nauka informuje o całościakształcie aktualnej wiedzy.

Mahrburg podkreślał, że objaśnianie, przewidywanie i powiadamianie są w nauce „systematyczne” – tj. włączone w logicznie uporządkowany system.

Tak rozumianą teoretyczną systematyczność nauka powinna łączyć, według Mahrburga, z neutralnością ideologiczną. W nauce chodzi o poznanie świata, jaki jest, a nie jaki być powinien. Chodzi o poznanie świata – a nie o zmienianie go: nauka niczego nikomu nie chce nakazywać. Nie chodzi o poznanie świata, jaki być powinien, więc nauka nie powinna być podporządkowana wizjom politycznym, religijnym ani etycznym.

### 3.2.4. Struktura nauki

Obraz świata, dawany przez naukę, jest całością, na którą składają się obrazy składników tej całości. Nazwijmy ten pierwszy obraz „obrazem całości”, a te drugie obrazy – „obrazami szczegółów” [Mahrburg 1891: 74]. Rozwój wiedzy naukowej polega na tym, że zdobywane kolejno obrazy szczegółów umieszcza się w istniejącym obrazie całości, albo dostrzeżone luki w tym ostatnim uzupełnia się nowymi obrazami szczegółów.

Nauki są ze sobą ściśle powiązane. Centralne miejsce – pomiędzy naukami przyrodniczymi i duchowymi – zajmuje w nauce psychologia, badająca podmiot poznania. Jak to ujmuje Mahrburg: psychologia wsparta jest na naukach przyrodniczych – a wspiera nauki duchowe.

To wsparcie polega na tym, że psychologia odwołuje się nie tylko do introspekcji (*scil.* samoobserwacji), ale i do ekstraspekcji, do której odwołują się nauki przyrodnicze. Historia psychologii pokazała, że prawdziwy rozwój psychologii zaczął się w momencie, w którym zaczęła ona uwzględniać w większym stopniu rezultaty ekstraspekcji i wyzyskiwać je do korygowania rezultatów introspekcji.

### 3.3. Epistemologia

W duchu przeciwieństwa między metafizyką i filozofią – Mahrburg przeciwstawiał też duszę w sensie metafizycznym i filozoficznym. Dusza w tym drugim sensie – czyli umysł – to ogół „empirycznie poznanych faktów psychicznych, etycznych, estetycznych, logicznych” [Mahrburg 1891: 83]. Dusza w tym pierwszym sensie to rzekomy transcendentny podmiot tych aktów.

Umysł ludzki jest według Mahrburga „dyskursywny” – tj. nie może przeżywać w jednej chwili dwóch i więcej różnych wyobrażeń ani dwóch i więcej sądów (z „względnie prostym rozumowaniem” [Mahrburg 1888: 125] włącznie). Inaczej mówiąc – działanie umysłu polega na przechodzeniu kolejno od jednego do drugiego, od drugiego do trzeciego itd. wyobrażenia lub sądu. Nie ma takich dwóch różnych myśli, które byłyby przeżywane w tej samej chwili.

Mahrburg odróżniał poznanie w znaczeniu psychologicznym od poznania w znaczeniu filozoficznym. *A* poznał (w znaczeniu psychologicznym) *X*-a, gdy *A* jest przekonany, że zna *X*-a. *A* poznał (w znaczeniu filozoficznym) *X*-a, gdy *A* osiągnął zgodność między treścią myśli o *X*-ie a *X*-em.

Mahrburg odróżniał także poznanie (filozoficzne) od rozumienia.

Rozważmy trójelementową sytuację poznawczą: podmiot *A* – przedmiot pozapodmiotowy *X* – wyobrażenie *Y* wytworzone w *A* przez *X*. Otóż *X* jest znany *A*-kowi, gdy *A* posiada *Y*. Mahrburg stał więc na stanowisku

reprezentacjonizmu epistemologicznego. W konsekwencji – uważał, że wiedza o świecie jest tylko przybliżona, prawdopodobna i względna.

Natomiast  $X$  jest zrozumiałą dla  $A$ , gdy  $A$  powiązał  $X$  z innymi wyobrażeniami. W szczególności:  $A$  rozumie pojęcie lub sąd  $X$ , gdy  $A$  umie rozłożyć  $X$ -a na elementy (pojęcia lub sądy) prostsze i bardziej znane niż  $X$  – w taki sposób, aby „każde przejście od bardziej złożonych do prostszych było tylko podstawianiem równego za równe, gdy chodzi o prawdę, lub podobnego za podobne, gdy chodzi o prawdopodobieństwo” [Mahrburg 1890: 65].

W sprawie prawdziwości jego pogląd był następujący. Prawdziwość – i fałszywość – *sensu stricto* przysługuje wyłącznie sądom spostrzeżeniowym. O samych spostrzeżeniach można mówić, że są prawdziwe, tylko w tym sensie, że wszystkie one są prawdziwe – jeśli oczywiście są rzeczywistymi spostrzeżeniami (słowo „prawdziwy” staje się wtedy synonimem słowa „rzeczywisty”).

### 3.4. Ontologia

Spśród problemów ontologicznych – Mahrburg wypowiadał się na temat sporów akreacjonizm-kreacjonizm, determinizm-indeterminizm, kauzalizm-finalizm, reizm-atrybutywizm oraz materializm-spirytualizm.

W pierwszym sporze opowiedział się za akreacjonizmem: świat nie jest dziełem Boga – istnieje odwiecznie „o własnych siłach”; kreacjonizm Mahrburg uważał za „animizm antropomorficzny” – „animistyczną fantasmagorię” [Mahrburg 1891: 32-35]. W drugim sporze zajął stanowisko determinizmu; kategorię przypadku uważał za kategorię epistemologiczną, a nie ontologiczną: za „subiektywną granicę wiedzy naszej”. W trzecim sporze poparł kauzalizm i – dodajmy – efektualizm, ale finalizmowi nie tyle zaprzeczył, ile go spostonował; uważał, że nie wiadomo, czy celowość istnieje w przyrodzie, ale wiadomo, że stosowanie kategorii celowości w nauce (a w każdym razie w przyrodoznawstwie) jest... niecelowe, a nawet szkodliwe.

Nawiasem mówiąc, stanąwszy na stanowisku efektualizmu, zgodnie z którym nie ma działania bez skutku, wyprowadził stąd paradoksalnie brzmiący wniosek, że działanie jednostki na społeczeństwo jest zawsze skuteczne; wniosek ten brzmiał paradoksalnie, ale paradoksem *de facto* nie był. Działanie jednostki na społeczeństwo jest zawsze skuteczne – ale w tym sensie, że zawsze ma JAKIŚ skutek, nie zaś, że odnosi skutek ZAMIERZONY przez działającą jednostkę.

W czwartym sporze Mahrburg zarzucił atrybutywistom (nazwijmy tak zwolenników poglądu, że poza przedmiotami białymi istnieje też białość jako taka – i podobnie dla wszystkich innych własności), że dokonują nieuprawnionego hipostazowania pojęć (*scil.* uprzedmiotawiają je).

Inny był jego stosunek do ostatniego sporu. Uważał mianowicie, że obie tezy – materializm i spirytualizm – nie dadzą się ani dowieść, ani sprawdzić. O duszy była już wyżej mowa: wzięta w sensie metafizycznym jest tylko postulowanym transcendensem doświadczenia. Podobnym konstruktem z materiału doświadczalnego (tyle że „zawierającym w sobie tego materiału o wiele mniej, niż go nam dostarczają ciała doświadczone” [Mahrburg 1903: 209]) jest materia.

Otóż:

Dowieść nieistnienia jakiegokolwiek bytu transcendentnego niepodobna, bo dowodzenie przypuszczałoby bezwzględną wszechwiedzę dowodzącego. Dość, że nie wiemy zupełnie, jakim sposobem moglibyśmy się przekonać o istnieniu bytu transcendentnego; że nie ma żadnych rozumnych powodów, które by uzasadniały, żadnych danych, które by umożliwiały spekulacje nad bytem transcendentnym w obrębie nauki [Mahrburg 1903: 258].

### 3.5. Aksjologia i antropologia

Mahrburg odmawiał wartościom istnienia obiektywnego. Nasze emocje, uważane przez niektórych za reakcję na wartości obiektywne, w istocie takimi reakcjami nie są:

Wzruszenie [...] ani jakościowo, ani ilościowo nie odpowiada żadnym stałym przedmiotom, które by dla wszystkich badających podmiotów miały jednostajną wartość wzruszeniową. Wzruszenie oznacza podmiotową dla nas wartość danej treści psychicznej, ale nie wartość powszechną dla wszystkich umysłów. [...] Nie ma takiej cechy obiektywnej, która by stałe tylko wzruszenia pewnej jakości i siły wywoływała, a jednocześnie mogła być obiektywnie wymierzana [Mahrburg 1914, t. I: 311].

Obiektywnego uzasadnienia nie mają także normy. Gdyby normom przyporządkowane były jakieś rzeczywiste odpowiedniki, mogłaby się na ich temat wypowiadać nauka. Ale nauka nie formułuje z zasady żadnych norm (niczego nikomu nie nakazuje). Może jednak – jak zauważa Mahrburg – dostarczyć pomocniczego kryterium wyboru norm.

Przypuśćmy, że uznajemy normę, zgodnie z którą należy dążyć do szczęścia. Norma ta, jeśli ma być realizowana, powinna być wyposażona w instrukcję określającą, co należy robić, aby osiągnąć szczęście. Przypuśćmy, że taka instrukcja ma ogólną postać „Jeżeli  $A$  będzie robił  $X$ , to  $A$  osiągnie szczęście” albo „Jeżeli  $A$  nie będzie robił  $X$ , to  $A$  nie osiągnie szczęścia”. Otóż takie i podobne instrukcje mogą już być rezultatem badań naukowych. Mahrburg pisał:

Ponieważ [nauka] bada [...] systematycznie naturę ludzką wraz z jej uczuciami i popędami, a także kierunek, w jakim się ta natura w określonych warunkach otoczenia rozwija, więc też nauka może udzielać systematycznych wskazówek co do tego, które z celów jakim innym przyporządkowywać należy, ze względu na przewidywane większe szczęście pewnych grup ludzi lub całej ludzkości, które cele mogą rachować na prawdopodobne ziszczenie i z jakim przybliżeniem, które zaś są urojeniami nieczyszczalnymi [Mahrburg 1897a: 154].

## 4. Zestawienie

Niełatwo jest zaklasyfikować Mahrburga do poszczególnych „-izmów”, nie sprzeniewierzając się jego manifestowi, w którym pisał:

Nie tylko pozytywistą, lecz w ogóle żadnym ISTĄ nigdy nie byłem i nie jestem [...].  
Filozofię uważam za naukę, wolną od wszelkich partii i szkół [Mahrburg 1884: 21].

Aby to zrobić, trzeba użyć „-izmów” wyłącznie do oznaczenia tez, za którymi się opowiadał. Można w ten sposób nazwać go: epistemologicznym reprezentacjonalistą, ontologicznym akreacjonistą, deterministą, kauzalistą i (w pewnym stopniu) reistą oraz aksjologicznym subiektywistą.

A przede wszystkim był przeciwnikiem metafizyki, irracjonalizmu i ideologizacji filozofii.

## 10. Wincenty Lutosławski



Dla wszystkich jest miejsce w całości Bytu.

*Jeden tatywy żywot* [Lutosławski 1933: 6]

### 1. Życie

#### 1.1. Kalendarium

1863: 6.06. Przychodzi na świat w Warszawie z ojca Franciszka (członka Stronnictwa Białych w Powstaniu Styczniowym) i Marii ze Szczygielskich.

1863-1876. Przebywa w Drozdowie k. Łomży.

1869. Umiera mu matka.

1870. Ojciec buduje kaplicę rodzinną na cmentarzu drozdowskim.

1877-1881. Uczęszcza do gimnazjum w Jełgawie (Mitawie) na Łotwie (poza szkołą: kurs historii literatury u ks. Montwida).

1881-1883. Odbywa studia na Politechnice Ryskiej (m.in. u Wilhelma Ostwalda).

1881. Odchodzi od katolicyzmu (mimo to w mieszkaniu w Kazaniu wisi obraz Matki Boskiej Ostrobramskiej).

1883-1884. Podróżuje po Europie (Szwajcaria, Francja, Włochy, Austria).

1884-1885. Odbywa studia chemiczne w Uniwersytecie Dorpackim zakończone uzyskaniem stopnia kandydata [*scil.* doktora] w zakresie chemii

na podstawie rozprawy *Das Gesetz der Bechleunigung der Esterbildung. Beitrag zur chemischen Dynamik*.

1884-1886. Odbywa studia filozoficzne w Uniwersytecie Dorpackim – pod kierunkiem Gustava Teichmüllera – zakończone uzyskaniem stopnia kandydata w zakresie filozofii na podstawie pracy *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli*.

1884-1896. Sprawuje kuratelę nad braćmi przyrodnymi: Marianem, Janem, Kazimierzem i Józefem (ojcem Witolda, późniejszego wybitnego kompozytora).

1885. Przeżywa w kwietniu wstrząs duchowy (uświadomienie sobie nieśmiertelności duszy) pod wpływem lektury *Uczty* Platona po grecku.

1885-1886. Odbywa studia nad filologią romańską w *École des Hautes Études* w Paryżu pod kierunkiem Gastona Paris, zakończone napisaniem rozprawy *Les folies de Tristan*. Podróżuje do Portugalii, Hiszpanii i Maroka.

1886. Przebywa w Zakopanem.

1887: 19.03. Poślubia Sofię (Sofitinę) z domu Perez Eguia y Casanova w Madrycie.

1887-1888. Przebywa w Dorpacie, gdzie rozpoczyna studia nad Platonem pod kierunkiem Teichmüllera.

1887. Uzyskuje magisterium z filozofii w Uniwersytecie Dorpackim.

1888: 19.01. Rodzi mu się w Dorpacie córka Maria (Manita).

1888-1889. Przebywa w Moskwie, gdzie odnajduje dwa nieznane rękopisy Giordana Bruna (*Ars inventive per 30 statuas* i *De rerum principiis, et elementis, et causis*).

1889. Rodzi mu się w Moskwie córka Izabela.

1889-1890. Przebywa w Londynie.

1890-1893. Uzyskuje docenturę w Uniwersytecie Kazańskim (wykłady z logiki, psychologii i historii filozofii).

1891. Umiera mu ojciec.

1891: 25.04. Rodzi mu się w Kazaniu córka Jadwiga (zm. 17.09.1895 w Drozdowie).

1893-1894. Przebywa w Hiszpanii, USA i Anglii (Londyn).

1894-1895. Przebywa w Drozdowie.

1895-1898. Przebywa w Hiszpanii i Anglii (Londyn).

1897: 10.09. Rodzi mu się w Mera k. Corufii (Hiszpania) córka Halina.

1897. Spotyka się z Josephem Conradem na wsi pod Londynem.

1898-1905. Zapada na depresję psychiczną. Wychodzi z niej dzięki autokuracji w Kosowie i Dalmacji.

1898-1899. Przebywa w Finlandii, Szwecji, Danii i Niemczech (Lipsk).

1898. Uzyskuje doktorat w Uniwersytecie Helsińskim na podstawie pracy *Über die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung*.

1898. Odwiedza Tadeusza Micińskiego oraz Stanisława i Dagny Przybyszewskich w Mera.

1899-1901. Przebywa w Krakowie.

1899-1900. Otrzymuje docenturę prywatną w Uniwersytecie Jagiellońskim.

1900: 27.10. Zakłada Kółko Filaretów w Krakowie, przekształcone w Seminarium Filozofii Narodowej.

1900: 12.11. Powraca do katolicyzmu m.in. pod wpływem rozmów z biskupem sejneńskim, Antonim Baranowskim.

1901-1902. Przebywa w Szwajcarii (wykłady w Lozannie i Genewie).

1902: 9.03. Zakłada we Fryburgu szwajcarskim Wszechnicę Mickiewicza, od 1903 roku działającą (co najmniej do 1905 roku) w Londynie jako Polish Student Home (wśród członków Towarzystwa Wszechnicy Mickiewicza byli m.in. Jan Czekanowski, Aleksander Majkowski i Kazimierz Przerwa-Tetmajer).

1902-1907. Przebywa w Krakowie, gdzie spotyka się ze Stanisławem Szczepanowskim oraz Stanisławem Wyspiańskim.

1903-1912. Zakłada *Eleusis*, czasopismo elsów (skrót od greckiego „ελευτεροι λαου σωτηρησ” – „tylko wolni mogą być wybawicielami ludów”); w latach 1903-1910 wyszło pięć tomów *Eleusis*.

1903. Zakłada *Eleuterię*, przekształconą (po 1923 roku) w Filarecki Związek Elsów.

1904-1906. Prowadzi wykłady w University College w Londynie.

1906. Styka się z Wandą Peszyńską, późniejszą przełożoną ochronek żyrdowskich i towarzyszką życia.

1907-1908. Przebywa w USA z odczytami na temat mesjanizmu i spirytualizmu (m.in. w Lowell Institute w Bostonie).

1908-1910. Przebywa w Warszawie, gdzie m.in. uczestniczy w seminarium Henryka Struvego.

1910. Kuratorem Akademickiego Koła Elsów w Krakowie zostaje Marian Zdziechowski.

1911. Jesienią zakłada KUŹNICĘ w Tlemcen w Algierii.

1912-1916. Wykłada w Uniwersytecie Genewskim.

1913-1919. Przebywa we Francji, gdzie styka się z kardynałem Désirém Mercierem.

1913. Zakłada KUŹNICĘ w Chateau Barby pod Bonneville (we Francji), z której do 1920 roku skorzystało pół setki osób, zresztą nie tylko (choć w większości) Polaków.



1913: 10.12. Rodzi mu się syn Tadeusz.  
 1916-1919. Wykłada w Uniwersytecie Paryskim.  
 1917-1919. Bierze udział w tworzeniu Armii Polskiej we Francji.  
 1919. Przygotowuje ekspertyzy dla Biura Prac Kongresowych Delegacji Polskiej na Kongres Wersalski.  
 1919-1931. Przebywa w Wilnie.  
 1920-1933. Pracuje na stanowisku profesura w Uniwersytecie Wileńskim.  
 1920. Zakłada Komitet im. Braci Józefa i Mariana Lutosławskich – zamordowanych przez bolszewików w Moskwie (w 1918 roku) – dla „walki z dążeniami przewrutowymi i dla wychowania narodowego” [Lutosławski 1920a: VII]. Należeli do niego w Wilnie m.in. hr. Witold Broel-Plater, prof. Feliks Koneczny, prof. Erazm Majewski i dr Władysław Zahorski.  
 1921. Prowadzi kurs filozofii w Poznaniu.  
 1922: 22.01. Rodzi mu się córka Janina.  
 1923. Prowadzi kursy filozofii w Warszawie i we Lwowie.  
 1926. Poznaje Juliusza Osterwę.  
 1929. Przechodzi w stan spoczynku w Uniwersytecie Wileńskim.  
 1931. Przebywa w Dziegielowie k. Cieszyńska.



Nagrobek Wincentego Lutosławskiego  
 na Cmentarzu Salwatorskim  
 w Krakowie

1931-1932. Przebywa we Francji (m.in. w Paryżu).  
 1933. Przebywa w Dziegielowie.  
 1933: 6-8.01. Prowadzi kurs w Wilnie o poglądach na świat.  
 1933-1954. Przebywa w Krakowie.  
 1946-1948. Prowadzi wykłady w Uniwersytecie Jagiellońskim.  
 1954: 17.04. Umiera w Krakowie; pochowany zostaje na Cmentarzu Salwatorskim (kwatera SC11, rząd 1, grób 2).

## 1.2. Aktywność

### 1.2.1. Aktywność edukacyjna

Lutosławski pisał w 1901 roku:

Dlatego do kraju wróciłem, by wznieść wśród polskiej młodzieży ten ogień, co mnie wewnętrznie trawi; ogień którego nie stłumiły ani długoletnie studia różnych nauk pod kierunkiem obcych nauczycieli,

ani wędrowki liczne wśród obcych narodów – nieśmiertelny ogień prawdziwej wiary w Boga, miłości ojczyzny i nadziei odrodzenia Polski przez szlachetność Polaków, ich bohaterstwo i ofiarność [Lutosławski 1901: XXI].

Po powrocie do Polski zajął się przede wszystkim SPRAWĄ WYCHOWANIA NARODOWEGO, tj. „doprowadzenia każdej jednostki do maksimum jej rozwoju indywidualnego, a całego narodu do uwydatnienia cech, które go różnią od innych narodów, a które stanowią jego rację bytu” [Lutosławski 1902: 19]. Takie wychowanie jest potrzebne, bowiem „trzeba [...] być kimś, aby z siebie ofiarę złożyć, bo kto nikim i niczym nie jest, nic też nikomu dać nie może” [Lutosławski 1911b: VIII].

Życie narodu nie zależy od ilości ludzi stanowiących naród, tylko głównie od ich charakteru i ducha, który ich ożywia [Lutosławski 1915: 55].

I jeszcze dobitniej:

Istnienie narodu i jego potęga zależy nie od ilości ciał, lecz od wartości dusz [Lutosławski 1911b: 67].

A po odrodzeniu państwa dodawał:

Obrona myśli narodowej jest nie mniej ważna, niż strzeżenie granic Rzeczypospolitej [Lutosławski 1920a IX].

Domagał się również dbałości o sztukę narodową.

Samo natchnienie artysty nie należy do społeczeństwa, lecz społeczeństwo może zapobiec, by natchnienie i zdolności się nie marnowały [Lutosławski 1922: 60].

Wysunął więc przede wszystkim hasło bojkotu oficjalnego szkolnictwa.

Naród narażony na to, że każde nowe pokolenie jest kształcone przez jego wrogów, musi przekształcić metody pedagogiczne tak, aby szkoły uczynić zbytecznymi – nauczyciela zastąpić książką, osobisty czas wychowawcy – krokiem trwałszym grona ludzi dobrej woli pracujących bezimiennie nad stworzeniem najdoskonalszych podręczników dla samouków [Lutosławski 1901: LIX-LX].

Swoje idee pedagogiczne – i filozoficzne – starał się realizować w zakładanych przez siebie kuźnicach (szkołach-internatach), organizacjach elsów (propagujących patriotyzm i skautowską poczwórną wstrzemięźliwość: od

trunków, palenia tytoniu, gier hazardowych i swobody erotycznej), ożywionej działalności odczytowej (w tym także w wojsku) i ogromnej epistolografii.

### 1.2.2. Aktywność polityczna

Jako ekspert delegacji polskiej na Kongres Wersalski opowiadał się za powrotem Polski do granic przedrozbiorowych [Lutosławski 1917], ale z istotnymi rozszerzeniami.

Domagał się więc włączenia ziem historycznego Wielkiego Księstwa Litewskiego, powołując się m.in. na to, że „ostatnim formalnym publicznym wyrazem woli narodowej Litwy” [Lutosławski 1919: 27] była Konstytucja Rzeczypospolitej z 1791 roku, znosząca wszelkie odrębności między Litwą i Polską; że „Wilno od początku swego istnienia nie było miastem litewskim” [Lutosławski 1919: 11]; że „polonizacja Litwy była procesem spontanicznym” [Lutosławski 1919: 11]; że dokonała się ona mimo podjęcia przez Rosjan prób wzmożonej rusyfikacji tych ziem w XIX wieku. Co prawda ziemie te mają ludność mieszaną, ale, jeśli jakieś terytorium zamieszkują różne narody, to względna waga każdego narodu zależy nie tylko od jego liczebności, ale także od poziomu intelektualnego i społecznego jego przedstawicieli [Lutosławski 1919: 25], a przewaga polskiego potencjału kulturalnego na tych ziemiach była miażdżąca.

Domagał się jednak także daleko idących rewindykacji terytorialnych na wschodzie i na zachodzie. W 1920 roku pisał:

Polacy, chcąc obronić Lwów i Wilno, muszą sięgnąć do dawnych swych postępków granicznych: do Smoleńska i Kijowa [Lutosławski 1920b: 51].

A jeszcze w 1908 roku pytał:

Czy tylko Szczecin i Wrocław odda [Germania] pod sprawiedliwszą słowiańską administracją? Czy [także] Budziszyn [...] [i] Rugię [...]?” [Lutosławski 1911b: 217].

Był zwolennikiem geopolitycznej koncepcji międzymorza.

Polacy, Rusini, Litwini, Łotysze, Węgrzy, Rumuni, Czesi i Słowacy mogą wzajemnie sobie zagwarantować wolność i niepodległość tylko tworząc ścisłą unię i silne państwo dla obrony swej wolności przeciwko zaborczym sąsiadom [tj. Moskwie i Niemcom] [Lutosławski 1939: 15].

Chociaż miał zdecydowane konserwatywne poglądy, nie związał się z żadnym ugrupowaniem odrodzonej Polski. Deklarował, że jest „gotów dla istotnego dobra ludu życie poświęcić”; ale odmówił poparcia dla Stronnictwa

Ludowego, zarzucając Wincentemu Witosowi, że „sieje nienawiść i bałamuci ciemny lud” [Lutosławski 1921: 2]. Pisał później:

Z zazdrości i pożądania cudzej własności zrodziła się reforma rolna i dlatego prowadzi do podwójnej kradzieży – i tych, co posiadają ziemię, i liczniejszych tych, co potrzebują tanich płodów ziemi [Lutosławski 1926: 95].

### 1.3. Psychika

Był nieprzeciętną osobowością.

Odnaczał się przede wszystkim umiejętnością całkowitego skupienia się na podjętych przedsięwzięciach. Wyznawał:

Przez dwanaście lat pobytu w Wilnie ani razu nie zwiedzałem kościołów dla innych celów niż religijne, i nie podziwiałem ich architektury [Lutosławski 1933: 13].

Uczestniczył w wielu sympozjach i kongresach (m.in. w Oksfordzie, Cambridge i w Genewie), ale zachował wobec nich dystans. Zauważał:

Na kongresach nie robi się odkryć naukowych [Lutosławski 1912: 252].

Przyjaźnił się m.in. z Janem Baudouinem de Courtenay, Jozafatem Andrzejowskim (towiańszczykiem), Eugeniuszem Romerem, Józefem Unrugiem oraz z Williamem Jamesem, którego uważał za „jednego z najbliższych przyjaciół” [Lutosławski 1933: 193]. Utrzymywał kontakty z Henrim Bergsonem. Cieszył się zaufaniem generałów Kazimierza Sosnkowskiego i Stanisława Szeptyckiego.

Cenił Josepha Conrada, którego powieści – jak pisał – „silniej uprzątniają grozę huraganów niż to może uczynić wyobrażenia przeciętnego podróżnika” [Lutosławski 1933: 130].

Współcześni oceniali go różnie.

Sofia Casanova (pierwsza żona) tak go opisywała:

Był wzniosłej postawy i silnej budowy ciała. Oczy miał ciemne, czoło wysokie, [...] włosy krótko przystryżone, a w całej powierzchowności coś rozkazującego, coś wyższego, co było odbiciem jego charakteru, jego umiłowania nauki, jego duszy wreszcie, w której płonął święty ogień patriotyzmu [Casanova 1907. T. I: 23].

Był fanatykiem woli [Casanova 1907. T. II: 106].

Eliza Orzeszkowa mówiła o nim jako o „człowieku rozumnym”, „niezmiernie zacnym i patriocie najlepszym” [Orzeszkowa 1899a: 486-489]; „znakomitym gościu”, „o wiedzy wielkiej”, „zasługach naukowych”, o „dowiedzionej

czystości i odwadze intencji i uczuć” [Orzeszkowa 1899b: 7]. O spotkaniu z Lutosławskim tak pisała:

Wspomnienie dla mnie bardzo miłe, gdyśmy w głębi Puszczy Białowieskiej, na olbrzymiej kłodzie mchem obrosłej, jak na kanapie pluszem obitej siedząc, o wydalaniu się [tu: o emigracji] inteligentnej młodzieży naszej ze stron rodzinnych rozmawiali [Orzeszkowa 1899b: 7].

Bolesław Prus także uważał go za „uczonego” i „dzielnego człowieka” [Prus 1899: 1].

James wyrażał się o nim jako o „niezwykłym Polaku”, „autorze prac filozoficznych w siedmiu różnych językach” [James 1920: 103].

Romer cenił go jako orędownika sprawy polskiej na świecie. Lutosławski – wspominał – „z wielką wymową, a nadzwyczajnym tupetem bronił sprawy Gdańska” [Romer 1919: 225]. Jest autorem „świetnej rozprawy *East Prussia*” [Romer 1919: 260]. Pisał:

Dużo z Lutosławskim obcując, nigdy z jego ust niczego złego o ludziach nie słyszałem, a żałąc się jedynie na naszych wielkich, [...] [miał powiedzieć:] *Tantula sapientia mundus regitur* [Romer 1919: 335].

Jestem z podziwem dla jego ofiarności, z jaką siebie i swoją osobowość w pracy publicznej bez reszty poświęca [Romer 1919: 377].

I dodawał z melancholią: „Wykładał tylko w 12 uniwersytetach anglosaskich” [Romer 1919: 401]. Ale dostrzegał w nim również wady. Wspominał:

Jest coś w tym człowieku, co budzi niepokój. Czy naprawdę wiara w życie przyszłe, niezupełnie duchowe, oparta na pojęciu upiórów, jest szczerą? [Romer 1919: 224].

Wprawdzie nie pije czarnej kawy, ale chętnie i obficie ciągnie koniaki... A jeszcze niedawno słyszałem eleuzyjskie kazania Lutosławskiego [Romer 1919: 233].

Podobnie według Władysława Tatarkiewicza był to człowiek co prawda „znany i niecodzienny” [Tatarkiewicz 1979: 174], ale „raczej *trubator chori*” [Tatarkiewicz 1979: 148].

Roman Dmowski był o Lutosławskim zdecydowanie złej opinii: uważał go „za człowieka zwariowanego i przez to niebezpiecznego” [Micewski 1971: 82].

Jeszcze ostrzej oceniał go Baudouin de Courtenay.

Lut[osławski] jest człowiekiem nieuleczalnie chorym umysłowo. Ma on w silnym stopniu obłąd wielkości i manię najrozmaitszych projektów dziwacznych. W Krakowie przebrał się za górala, miewał mowy na kopcu Kościuszki i stworzył tak zwany

*corp de ballet prof. Lut[ostawskiego]* (tj. zastęp zwolenników poprzebieranych i niespełna rozumu) [Baudouin de Corutenay 1972: 115].

## 2. Ontologia

### 2.1. Realność

Pisał Lutosławski:

W filozofii znane jest jedno pytanie, stale powtarzane przez wszystkich tych, co wysilali umysł swój ku rozwiązaniu zagadek bytu i życia. Pytanie to proste: Co rzeczywiście istnieje? Znikomość wielu pozorów dowodzi, że nie wszystko, co się wydaje nam istniejącym, ma byt rzeczywisty. [...] Na każdym kroku spotykamy pozory, zjawiska, różniące się od rzeczywistości. Widzę z daleka jeźdźcę, który wydaje mi się znajomym sąsiadem. Gdy się zbliża, przekonuję się, że to nie ów znajomy, lecz żołnierz, sądząc z jego munduru. I ten sąd okazał się potem złudzeniem, gdy dowiedziałem się, że ten mniemany żołnierz, to zwyczajny złodziej, który ukradł żołnierskiego konia i mundur. Przy bliższym zbadaniu rzeczy mogłoby się dalej okazać, że ten mniemany złodziej to wariat, który nie wiedział, co czyni, i nie może być odpowiedzialny za popełnioną kradzież; zatem, że nie jest ani złodziejem, ani żołnierzem, ani moim znajomym, lub też przeciwnie, że jest to mój znajomy sąsiad, który został złodziejem, służył w wojsku i nareszcie zwariował, tak że wszystkie kolejne przypuszczenia co do niego były słuszne. W ten sposób jedne pozory bywają zastępowane przez inne, aż się dotrze do rzeczywistej prawdy [Lutosławski 1899: 2-3 bis].

### 2.2. Eleuteryzm

Swoją doktrynę ontologiczną Lutosławski nazwał „ELEUTERYZMEM” („ελευθερία” po grecku znaczy tyle, co „wolność”), czyli doktryną „wolnych dusz” [Lutosławski 1900: 332]. Na pytanie: Co rzeczywiście istnieje? – eleuterysta odpowiada: „Ja rzeczywiście istnieję i podobne do mnie JAŻNIE” [Lutosławski 1906: 17].

#### 2.2.1. Pluralizm i spirytualizm

Ontologia Lutosławskiego była, po pierwsze, ontologią PLURALISTYCZNĄ. Świat jest WIELOŚCIĄ substancji i tylko DAŻY DO JEDNOŚCI: mianowicie – do unifikujących tę wielość praw [Lutosławski 1900: 332].

Ontologia Lutosławskiego była, po drugie, ontologią SPIRYTUALISTYCZNĄ. Natura substancji, które tworzą świat, jest duchowa. Spirytualizm ten Lutosławski łączył z antyidealizmem i z antymaterializmem.

Do idealizmu – tj. poczytywania idei własnych „za byt absolutny” [Lutosławski 1924: 36] – mają szczególną skłonność ci, którzy obcuja na co dzień z przedmiotami, robiącymi wrażenie niezmiennych: prawnicy (mający do czynienia z «niezmiennym» prawem), urzędnicy (odwołujący się

do «niezmiennych» przepisów) i nauczyciele (wykładający gotową, «niezmienną» naukę).

Materializm jest grubym nieporozumieniem:

Jeśli ktoś przypisuje myśl lub w ogóle jakąkolwiek działalność duchową mózgowi, to popełnia ten sam logiczny błąd, co ci, którzy w sercu widzą siedlisko uczuć, dlatego że uczucia oddziałują na ruchy serca. Jest to brać skutek za przyczynę i odwracać porządek przyczynowości [Lutosławski 1909b: 37].

Myśl nie jest dziełem mózgu, tylko działa przez mózg: ona «porusza» go, a on jest jej narzędziem.

Człowiek składa się z jaźni i ciała. Składnikami jaźni są PSYCHEMY: stany świadomościowe. Ciało należy do sfery fenomenów: „świata zewnętrznego” względem jaźni.

Jeśli określimy nasze pojęcia ściślej, to będziemy zmuszeni przyznać, że [...] to, co nazywamy przedmiotem wrażenia nie posiada rzeczywistości od nas niezależnej [Lutosławski 1906: 45].

Działanie duszy – tej rzeczy, którą znam jako moje JA, lub którą sobie wyobrażam jako JA innych ludzi – na ciało, mniejsza o to, czy na moje ciało, czy na inne jakieś ciało, pozostaje w równej mierze tajemnicze lub zrozumiałe, zależnie od punktu widzenia, jak przypuszczalnie przyciąganie Ziemi przez Słońce. Jest zrozumiałe, bo wiemy, że istnieje i nie możemy istnienia takich działań zaprzeczyć. Jest tajemnicze, bo nie może być wytłumaczone za pomocą czegoś innego [Lutosławski 1909b: 79].

Istotę jaźni – „istoty myślącej, czującej, pragnącej” [Lutosławski 1909b: 109] – Lutosławski upatrywał w tym, że jest wolna („wszechmocna”), niezniszczalna (nieśmiertelna) i, jak się wyrażał, „słoneczna”, czyli promieniująca miłością „na cały wszechświat w wielu barwach promieni, poszczególne uczucia oznaczających” [Lutosławski 1906: 87].

Wolność duszy jest niezbędnym warunkiem odpowiedzialności jednostki – a Lutosławski uważał, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny. Tylko dusza nieśmiertelna z kolei może odznaczać się preegzystencją i podlegać reinkarnacji – Lutosławski właśnie opowiadał się za palingenezą. Pisał:

Im więcej oswoimy się z myślą, że jedna osobistość przejawia się w różnych osobach [*scil.* pełni różne role społeczne], tym łatwiej będzie nam pojąć, że jedna jaźń może się kolejno wcielać w różnych osobistościach [Lutosławski 1906: 75].

Uznając za prawdziwą rzeczywistość nieśmiertelne jaźnie, mógł Lutosławski twierdzić, że:

Wszystko to, co rzeczywiście istnieje, nie może przestać istnieć, gdyż przestając istnieć, okazałoby, że nie istniało rzeczywiście [Lutosławski 1909b: 175].

## 2.2.2. Indywidualizm i aktualizm

Ontologia Lutosławskiego była, po trzecie, ontologią INDYWIDUALISTYCZNĄ.

Lutosławski stanowczo odrzucał uniwersalizm. Nie ma czegoś takiego, jak wszechobowiązujące prawa ogólne, jak jakiś „powszechny plan, raz na zawsze dla całości świata wyznaczony” [Lutosławski 1911b: 25]. Indywidualista uznaje cele ogólne o tyle tylko, „o ile wynikają one z niewymuszonej zgodności celów wszystkich jednostek stanowiących ogół” [Lutosławski 1911b: 29]. Przestrzeganie zasady jednomyślności przez szlachtę polską „w obradach swoich” [Lutosławski 1911b: 26] – przy podejmowaniu decyzji – świadczyło zdaniem Lutosławskiego o tym, że eleuteryzm jest naturalnym światopoglądem Polaków.

W polskiej myśli odrębność jednostek silniejszy niż gdziekolwiek znajduje wyraz [Lutosławski 1911b: 33].

Polakowi żyć przystoi niezależnie, samodzielnie, w swobodzie, miłości, które po przodkach dziedziczyli [Lutosławski 1900: 5].

Dlatego upadek Pierwszej Rzeczypospolitej uważał za „upadek wolności w Europie” [Lutosławski 1915: 5].

Antyuniwersalizm ten nie miał jednak konsekwencji indeterministycznych. Lutosławski nie zaprzeczał istnieniu sieci powiązań między przedmiotami, a w szczególności – między jaźniami.

Każdy wypadek, czy to w życiu jednostki, czy w życiu narodu, czy nawet w dziejach ludzkości, jest w związku z innymi wypadkami, bądź takimi, które terazniejszość przygotowały, bądź takimi, do których terazniejszość prowadzi [Lutosławski 1915: 3].

Antyuniwersalizm nie miał też konsekwencji fatalistycznych.

WSZECHWIEDZA pozostaje wszechwiedzą, jeśli obejmuje wszystko, co jest, pomijając to, czego jeszcze NIE MA, a co dopiero ma NASTĄPIĆ [Lutosławski 1909b: 226].

Ontologia Lutosławskiego była, po czwarte, ontologią AKTUALISTYCZNĄ. Odróżniał czas bezwzględny, „płynący nawet wtedy, gdy w nim nic nie zachodzi, zawsze równo”, od czasu historycznego, „obejmującego zaświadczone przez jakieś podmioty ich wyobrażenia” [Lutosławski 1895: 717]. Ale czas bezwzględny, „próżny” – to fikcja naukowa, skoro „ruch jednostajny nie istnieje, a gdyby istniał, nie można by dowieść jego jednostajności”



[Lutosławski 1895: 718]. „Rzeczywistością jest zawsze dla nas tylko chwila obecna” [Lutosławski 1895: 716].

### 3. Epistemologia

#### 3.1. «Multimedializm»

Epistemologia Lutosławskiego w odniesieniu do źródeł poznania była – jeśli tak można powiedzieć – MULTIMEDIALNA.

Odróżniał więc poznanie bezpośrednie od poznania pośredniego: wiedzę od wiary (*scil.* wierzenia). Cenił przy tym bardziej tę pierwszą.

Ten, kto wie, ufa samemu sobie [...]; zaś ten, kto wierzy, ufa [...] innym [...]  
[Lutosławski 1909b: 15-16].

Uznawał dwa zasadnicze sposoby „rozwiązania zagadek bytu”: na drodze rozumowej i przy pomocy „poetycznego natchnienia” – „pod którego wpływem Bóg pozwala raczej ODGADNAĆ prawdę i wiedzę, niż ją STWORZYĆ” [Lutosławski 1896: 34].

Droga poznania racjonalnego – czyli droga rozumowania i doświadczenia – oraz droga poznania intuicyjnego uzupełniają się wzajemnie. W szczególności pisał:

Każda hipoteza naukowa wprzód bywa dostępna intuicji twórczej niż sprawdzeniom doświadczalnym [Lutosławski 1910: XXX].

W związku z tym odrzucał redukcjonizm racjonalistyczny. Racjonalista sprowadza poznanie do poznania rozumowego, „bez dopuszczenia możliwości sił i wypadków przekraczających granice naszego pojmowania”:

Nawet natchnienie wyda mu się czymś, co jest koniecznym skutkiem pewnych warunków; co można zdobyć systematycznym wysiłkiem. Taki racjonalizm, porywający się na wytłumaczenie wszystkiego, łatwo dochodzi do przeciwległej krańcowości sceptycyzmu” [Lutosławski 1924: 39].

Racjonalizm uważał Lutosławski za następstwo idealizmu.

Gdy kto pojęcia wynosi ponad wszystko jako jedynie istniejące idee, to u niego naturalnie zajęcia i zainteresowania umysłowe muszą zająć w życiu pierwsze miejsce, a wola i uczucie będą tłumione przez te umysłowe zainteresowania [Lutosławski 1924: 39].

Za szczególny rodzaj poznania racjonalnego miał poznanie własnej JAŻ-NI. Jażń „zna siebie samą tylko za pomocą własnej swej myśli” [Lutosławski 1909b: 109].

Naturę duszy można poznać tylko przez rozumowanie nad treścią własnej świadomości – nigdy zaś przez żaden szereg zmysłowych wrażeń [Lutosławski 1911b: 46].

Za szczególny rodzaj poznania intuicyjnego miał intuicję religijną.

Wiara [*scil.* tutaj wiara religijna] bywa dwojaka: ślepa, oparta na cudzym jasnowidzeniu, i widząca – tych, co sami bezpośrednio duchowe prawdy ujmują [Lutosławski 1939: 136].

Zauważał przy tym cierpko, że:

W badaniu faktów religijnych ślepi sobie pewną wyższość przypisują nad widzącymi [Lutosławski 1912: 309].

### 3.2. Nomotetyzm

Jego epistemologia w sprawie zadań poznania była NOMOTETYCZNA.

Wiedza nie jest zbiorem przypadkowych opisów, lecz wynikiem uporządkowanych czynności, zmierzających do zrozumienia badanych przedmiotów. OPISAĆ jakiś przedmiot – to wskazać jego własności, dane w kolejnych spostrzeżeniach. Natomiast ZROZUMIEĆ JAKIŚ przedmiot (czyli utworzyć sobie jego pojęcie) – to znaleźć własności zasadnicze (*resp.* cechy charakterystyczne) i drugorzędne tego przedmiotu, oraz zależności w obrębie pierwszych i między pierwszymi a drugimi. W ten sposób określone zostaje „stanowisko” [Lutosławski 1892: 27] badanego przedmiotu w obszerniejszej klasie obiektów.

O ile zrozumienie dowolnego przedmiotu wymaga ustalenia związków bytowych między jego własnościami, o tyle zrozumienie jakiejś wypowiedzi językowej wymaga ustalenia związków WYNIKANIA, w które ta wypowiedź jest uwikłana. Można powiedzieć, że tym lepiej rozumiemy np. jakieś twierdzenie, im więcej konsekwencji umiemy z niego wyprowadzić. Dopiero ujawnienie i ocena tych konsekwencji stanowi wystarczającą podstawę do przyjęcia lub odrzucenia owego twierdzenia. Świadomość tego miał zapewne już Platon, który:

Doprowadziwszy swój idealizm do ostatecznych konsekwencji, przeląkł się ich i powoli się cofnął [...] do uznania rzeczywistego istnienia duszy, mieszczącej w sobie świat idei [*scil.* pojęć] [Lutosławski 1899: 6].

### 3.3. Terminologia

Wiedza jest wyrażana w słowach, ale te niestety „są niedoskonałym narzędziem wyrażania myśli głębszych” [Lutosławski 1901: 4].

Język – jeśli ma być dobrym narzędziem wyrażania myśli – powinien odznaczać się JEDNOZNACZNOŚCIĄ słów, PROSTOTĄ znaczeń i ZWIEŻŁOŚCIĄ wypowiedzi. Wieloznaczność – zwłaszcza w filozofii – jest „źródłem ciągłych nieporozumień” [Lutosławski 1901: XXXVI]. „Zawiła terminologia” zwykle „nęciła umysły powierzchowne” [Lutosławski 1933: 165]. Skądinąd zaś nawet „wielkie i doniosłe prawdy, podobnie jak epokowe fałsze, można zawsze krótko wyrazić” [Lutosławski 1926: 97].

## **4. Aksjologia**

### **4.1. Sfera intelektualna, moralna i emocjonalna**

Drogi do prawdy, dobra i piękna – sfera intelektualna, moralna i emocjonalna – krzyżują się.

Z jednej strony, „najwyższa mądrość może być zdobyta tylko przy najwyższej moralnej doskonałości tych, co jej poszukują” [Lutosławski 1910: XIV], a „sztuka ma to wspólnego z nauką, że ducha podnosi, a duch podniesiony przez naukę często szuka [...] wyrazu w sztuce” [Lutosławski 1922: 57]. Z drugiej strony zaś, „właściwe cele życia [...] są wskazane nie przez rozum [...], lecz przez uczucie i wolę” [Lutosławski 1899: 9].

Uzdolnienie do spostrzegania prawdy nie zawsze idzie w parze ze zdolnością do stosowania prawdy zdobytej [Lutosławski 1922: 47].

Nasza wola waha się między dwoma biegunami: „dobrem i rozkoszą” [Lutosławski 1909b: 261]. Ale «prawdziwa» wola musi być wsparta rozumem.

Na to, żeby czegoś chcieć, trzeba zupełnie jasno rozumieć, czego się chce, bo tylko wtedy wola może mieć stały kierunek. Kto czegoś chce, a wie jasno, czego chce, ten nie doznaje wewnętrznych rozterek, jakie sprawiają zmienne zachcianki, namiętne pożądania, przejmujące nastroje i nieusprawiedliwione kaprysy [Lutosławski 1925: 13].

Ponadto, „warto myśleć i woleć skupić jedynie na tym, co jest wykonalne i co od naszej woli zależy” [Lutosławski 1933: 339].

### **4.2. Absolutyzm**

W aksjologii Lutosławski był ABSOLUTYSTĄ.

Co prawda w szczegółach nasze wybory mogą się różnić, gdyż „nie wszystko co innym służy, nam także na dobre wyjdzie” [Lutosławski 1910: XXIV]? Jednakże:

Mniemane różnice w etyce różnych narodów, co niektórych doprowadziły do powątpiewania o jedności moralnej gatunku ludzkiego, są różnicami albo w dogmatyce, albo w obrzędach – nie w moralności [Lutosławski 1900: 309].

Ci [...], co dowodzą względności praw moralnych, muszą szukać przykładów takiej względności aż w mało wiarygodnych opisach życia dzikich ludów [Lutosławski 1912: 230].

Wbrew instynktowi zwierzęcemu, to nie życie jest największą wartością, lecz „wewnętrzne zadowolenie, jakie daje niezmaćcone niczym SUMIENIE” [Lutosławski 1900: 242]. Główną dyrektywą etyczną jest zatem postępować zawsze tak, jak „sumienie każe, nie oglądając się na rzekome niebezpieczeństwa takiej drogi, nie upatrując nawet w tym nadzwyczajnego bohaterstwa” [Lutosławski 1901: 6].

### 4.3. Optymizm

Absolutyzm łączył Lutosławski z OPTYMIZMEM.

Odróżniał dwa pesymizmy. Jeden pesymizm – to urojenie człowieka, który pod wpływem zdarzających się każdemu rozczarowań wyobraża sobie, że czekają go już tylko takie rozczarowania. Drugi pesymizm – to przekonanie, że naprawdę „świat cały, całe istnienie ma być niedorzeczne i złe” [Lutosławski 1900: 223].

Pesymizm pierwszy miał za chorobę, z której można się wyleczyć.

Chociaż niepowodzenia często od nas nie zależą, zależy od nas rozwój zdolności, ograniczających zakres niepowodzeń [Lutosławski 1900: 247].

Inna sprawa, że „szlachetna jednostka tylko w otoczeniu podobnych do siebie jednostek może zaznać szczęścia” [Lutosławski 1922: 250].

Pesymizm drugi miał za fałsz. Przecież:

Istnieją ludzie prawdziwie szlachetni, istnieje też prawdziwe szczęście [...]. Nawet jeśli by prawdą było, że największa miłość trwa krótko, to zawsze uczucie to w chwili, kiedy istnieje, jest całkiem rzeczywiste. [A] uczucie, mające za przedmiot nieśmiertelne idee [takie, jak naród, prawda, dobro lub piękno] jest trwałe i niezniszczalne [Lutosławski 1900: 223].

### 4.4. Etyczne reguły kooperacji

Spośród zasad regulujących stosunki międzyludzkie najwyżej stawiał zasadę sprawiedliwości, rzetelności, szczerości i życzliwości.

O SPRAWIEDLIWOŚCI pisał: „Jeśli chcemy uniknąć krzywdy, bądźmy sami sprawiedliwi” [Lutosławski 1920a: 51].

Był zwolennikiem RZETELNOŚCI – a więc konsekwencji – nie tylko w myśleniu, ale i w działaniu. Pisał:

Wierność – to jest zgodność czynu z myślą, wprowadzenie do życia raz zrozumianej prawdy. W wierności zawiera się wiara, lecz nie bez uczynków. Wiernym jest, kto słowa danego dotrzyma; kto za łaskę otrzymaną jest wdzięczny i działa bez wahania z pomocą tej łaski; kto nie zrywa nigdy żadnej umowy, żadnego zawartego związku; kto szanuje uznane przez siebie prawo; kto chętnie ulega dobrowolnie przyjętej władzy [Lutosławski 1922: 79].

Podobnie jak w myśleniu jest rzeczą ważną, by zdawać sobie sprawę z tego, co wypływa z pierwotnych «aksjomatów» przyjmowanego systemu poglądów, tak też i w działaniu trzeba liczyć się z następstwami własnych czynów, zwłaszcza jeśli te następstwa dotyczą innych.

Mężczyzna, żeniąc się, wybiera dla swych przyszłych dzieci matkę; kobieta, wychodząc za mąż, wybiera dla swego potomstwa ojca: wybór ten, jakkolwiek doniosły dla wybierających, jeszcze stokroć donioślejszy jest dla tych, co przy wyborze samym żadnego głosu nie mają, a najciężej za niewłaściwy wybór pokutować będą musieli [tj. dla dzieci] [Lutosławski 1900: 243].

Rzetelność jest ściśle związana ze SZCZEROŚCIĄ.

Człowiek rzetelny brzydzi się kłamstwem i jest zawsze szczery, choć może czasem nie być zupełnie otwarty [Lutosławski 1922: 241].

Szczerości bowiem nie należy mieszać z otwartością, która w pewnych warunkach może być po prostu szkodliwa – zarówno dla jednostki, jak i dla społeczności.

Żadna grupa, podobnie jak żadna jednostka, w stosunkach swych na zewnątrz nie może postępować z bezwzględną otwartością, lecz musi czyny swe miarkować według tego, jaki przewidziany skutek będą miały na innych [Lutosławski 1902: 12].

Ograniczona otwartość nie jest jeszcze obłudą, którą Lutosławski stanowczo potępiał. Podkreślał:

Lepiej pozostać złym, niż stać się pozornie dobrym [Lutosławski 1909c: 107].

Uważał, że ŻYCZLIWOŚĆ powinna wyrażać się przede wszystkim w ofiarności i bezinteresowności [Lutosławski 1926: 86].

Nie wystarcza nie czynić zła, żeby zasłużyć na miano zacnego człowieka [Lutosławski 1909c: 154].

Zwracał zarazem uwagę na to, że „siła ofiarności bardzo zależy od jasności celu” [Lutosławski 1912: 279], i że na szczęście „nie ma tak ciężkiego położenia, w którym nie można by czegoś dokonać dla innych” [Lutosławski 1922: 251]. Ale przestrzegał, by pomagać nie „tym, co najnatrętniej żebrzą”, lecz raczej „tym, których pokornie prosić trzeba o przyjęcie wsparcia” [Lutosławski 1902: VI].

Za najwyższy stopień życzliwości miał MIŁOŚĆ I PRZYJAŹŃ. Sama miłość ma przy tym nieskończenie wiele stopni.

O każdym, nawet najlepszym człowieku można zgodnie z prawdą twierdzić, że mu brak miłości [do innych], gdyż szczeble miłości są nieskończone, i nikt za wiele nie kocha [Lutosławski 1922: 241].

Wszak „nie każdy zacny człowiek jest świętym” [Lutosławski 1948: 7].

Miłość jest przywilejem dusz wyjątkowych, zaś dla większości potrzebna jest inna zachęta, żeby zwalczać wrodzone samolubstwo [Lutosławski 1911b: 12].

Za „szkołę czynnej miłości bliźniego, wzajemnej tolerancji i pomocy” uważał „współżycie kilku ludów w jednym kraju” [Lutosławski 1909c]. Z kolei „wartość przyjaźni – pisał – mierzy się jej trwałością wśród starc i burz ludzkiego życia” [Lutosławski 1922: 231].

#### 4.5. *Arete*

Za cnoty główne miał: z jednej strony – niezłomność i waleczność, z drugiej – pokorę i skromność.

Cenił siłę – ale siłę charakteru. Albowiem „chcąc opanować czyny, trzeba wprzód opanować myśli i wyobrażenia” [Lutosławski 1909c: 27]. NIEZŁOMNOŚĆ przeciwstawiał upartości.

Tylko słaby człowiek jest uparty; silnego zawsze stać na słuszne ustępstwa [Lutosławski 1912: 271].

I formułował następującą dyrektywę:

Ze słabością walczyć należy nie wtedy, kiedy już nas opanowała, lecz wtedy, kiedy się czujemy najsilniejsi [Lutosławski 1909c: 27].

Cenił WALECZNOŚĆ – bo „walka jest wyrazem silnych uczuć, jasnych wyobrażeń, ogromnych pragnień” [Lutosławski 1908: 41].

Ale cenił też POKOŘĘ:

Pokora, to nie jest wymysł słabych – to jest cecha istotnej siły [Lutosławski 1912: 71].

I SKROMNOŚĆ – bo „ludzie prawdziwej zasługi są skromni” [Lutosławski 1923: 23].

Uważał, że można te cnoty wyrobić przez wychowanie i samodoskonalenie. Zarówno wychowanie, jak i samodoskonalenie – jeśli ma przynieść oczekiwane wyniki – musi spełnić określone warunki.

Doceniał wagę wpływu duchowego na innych – zarówno dodatniego, jak i ujemnego.

Ci, co nas nienawidzą, szkodzą nam; ci co nas kochają, wzmagają nasze siły [Lutosławski 1900: 338].

Ale WYCHOWYWANIE jest skuteczne tylko wtedy, gdy jest podjęte za zgodą wychowywanego i gdy jest stopniowe; pretensja, żeby innych pouczać wbrew ich woli cechuje najciańsze umysły [Lutosławski 1939: 104].

Gwałtem i terrorem nikogo się nie uszlachetni [Lutosławski 1926: 239].

[Zwłaszcza zaś] strzeżmy się wszelkiego gwałtu, nawet duchowego, wobec ludzi, którym chcemy pomóc. Więc nie nadużywajmy sił materialnych, umysłowych lub duchowych, aby zbyt nagle zmieniać przeznaczenie ludzi słabych i ciemnych. Nie olśniewajmy bogactwem ubogich, wiedzą i mądrością nieuków i głupców, ani bohaterstwem tchórzów. Budźmy w nich własne ich siły i usiłujmy zaspokoić już istniejące i uświadomione potrzeby. Dźwigając człowieka nagle z nędzy, otwierając mu zbyt dalekie horyzonty umysłowe, wykołujemy go, i w rezultacie szkodzimy [Lutosławski 1933: 340].

Podobnie w wypadku SAMODOSKONALENIA zalecał metodą małych – ale za to skutecznych – kroków. Albowiem „do doskonałości wiedzie nieskończona ilość stopni, z których żaden nie jest pozbawiony wartości” [Lutosławski 1912: 230]. A „kto chce wejść na szczyt góry, nie schodzi bez potrzeby w doliny” [Lutosławski 1909c: 129]. Przy tym:

Na drodze ku doskonałości ważniejsza jest wstrzeźliwość od krzywdzenia innych niż od szkodzenia sobie [Lutosławski 1933: 264].

Podkreślał, że:

Nie ma istotnej pracy nad sobą bez służby bliźnim, ani też skutecznej służby bliźnim bez pracy nad sobą [Lutosławski 1909c: VII].

Efekty wychowania i samodoskonalenia ujawniają się najlepiej w MOMENTACH KRYTYCZNYCH, w których jednostka odradza mimo woli „głębie własnego ducha, bohaterstwo lub nikczemność najściślej osobistą” [Lutosławski 1922: 61].

## **5. Polityka**

### **5.1. Anarchizm**

Są dwa przeciwstawne poglądy na to, jak daleko powinna sięgać władza państwa: socjalizm, czyli jej maksymalizacja, i anarchizm, czyli jej minimalizacja. Nie należy tylko anarchizmu mylić z terroryzmem.

Konsekwentny anarchista nie będzie uciekał się do środków gwałtownych dla przeprowadzenia swoich celów, bo wtedy zdradzałby chęć narzucenia przemocą swego wpływu; więc nie byłby anarchistą, czyli przeciwnikiem władzy [Lutosławski 1899: 4].

Sam opowiadał się za tak rozumianym ANARCHIZMEM.

Zadaniem polityka jest poddać władzy państwowej te dziedziny życia, które wymagają koniecznie jednolitego kierunku dla całego państwa – więc wszystko to, co do zachowania ładu i porządku publicznego należy [Lutosławski 1939: 99].

W szczególności:

Państwo może służyć tylko dla celów niezbędnych, jak obrona niepodległości i wymiar sprawiedliwości [Lutosławski 1939: 137].

Był przeciwnikiem omnipotencji państwa – z czterech powodów. Pierwszy powód był natury IDEOLOGICZNEJ.

Przymus państwowy [...] niszcząc indywidualną swobodę, niszczy twórczość i wysusza źródła natchnień, z których wyrasta świadomość narodowa [Lutosławski 1939: 26].

Rzecz państwa jest uniemożliwianie zamachów na wolność twórczą, a nie krępowanie działalności jednostek twórczych [Lutosławski 1920b: 265-266].

[Tymczasem] nowożytnie państwo nie gardzi żadnymi środkami, by ubezwładnić jednostki samodzielniejsze [Lutosławski 1901: XLVIII].

Zachodzi duchowe podobieństwo zasadnicze między despotą a niewolnikiem, i niewolnik najuleplejszy staje się najbezwzględniejszym despotą, gdy może się wyzwolić [Lutosławski 1915: 39].



[Przy tym] tyrani [zawsze] używają tych samych środków dla utrzymania swojej władzy. [...] Ta sama siła bywa używana do uśmierzania: mianowicie siła broni, a nie idei [Lutosławski 1900: 196].

Czynią tak, mimo że jest to dla nich samych samobójcze. Albowiem:

Nigdy władza oparta na krzywdzie, ucisku, obłudzie, krzywoprzysięstwie, trwała nie była i nie będzie [Lutosławski 1908: 43].

Ogólnie:

Żaden lud uciskający inne – ludy, nie może być wolny [Lutosławski 1939: 15].

Drugi powód był natury PSYCHOLOGICZNEJ.

Każda władza usposabia do jej nadużywania [...]. Przyjemność doznawana w chwili, gdy od woli naszej czynimy zależnym przebieg zewnętrznych zdarzeń, jest dla większości ludzi tak wielka, że bardzo rzadko umieją się powstrzymać od niesprawiedliwego rozszerzenia granic swego wpływu [Lutosławski 1900: 199].

Trzeci powód był natury EKONOMICZNEJ.

Człowiek wolny produkuje więcej niż niewolnik, [a] gospodarz własnego warsztatu więcej niż urzędnik [Lutosławski 1920b: 207].

Państwo „jest złym przedsiębiorcą” [Lutosławski 1926: 166] i „bywa złym gospodarzem” [Lutosławski 1939: 138]. „Wtrącanie się państwa do życia ekonomicznego zawsze zmniejsza zarobki pracy i zyski z kapitału” [Lutosławski 1923: 9], a „państwowa opieka szczególna nad pracą czyni z robotników małoletnie dzieci” [Lutosławski 1923: 53]. „Zapomogi dla bezrobotnych dawane przez państwo mnożą bezrobotnych” [Lutosławski 1926: 122].

Ministerstwo pracy utrudnia owocną pracę, ministerstwo reformy rolnej niszczy rolnictwo, ministerstwo handlu i przemysłu krępuje inicjatywę handlu i przemysłu [Lutosławski 1926: 121].

Wreszcie czwarty powód był natury PEDAGOGICZNEJ.

Chodzi o to, że państwo jest „przeważnie nieudolnym nauczycielem” [Lutosławski 1939: 138].

Anarchizm wiązał się u Lutosławskiego z liberalizmem, hierarchizmem i parlamentaryzmem.

## 5.2. Liberalizm

Na LIBERALIZM, za którym Lutosławski się opowiadał, składały się dwie zasady: zasada poszanowania wolności i zasada poszanowania własności.

WOLNOŚĆ i własność są ze sobą ściśle powiązane.

Prawo własności jest najistotniejszą podstawą wolności osobistej [Lutosławski 1926: 41].

Tylko posiadając mienie i mogąc nim w zupełności rozporządzać, człowiek się czuje wolnym [Lutosławski 1926: 39].

Wyrzekając się własnego mienia, bywamy doprowadzani do wyzyskiwania cudzego [Lutosławski 1926: 47].

Lutosławski był obrońcą poszanowania wszelkiej WŁASNOŚCI. Błędne to mniemanie – pisał – że praca umysłowa nie jest pracą”, i „że jej płody nie są własnością autora, lecz należą do wszystkich” [Lutosławski 1902: 162].

Dobrze robi autor, gdy własności dzieł swych sobie nie zastrzega – pięknie jest, gdy lekarz darmo leczy, prawnik darmo broni uciemżonych, nauczyciel darmo naucza – lecz nikt nie ma prawa tych ofiar dla siebie od nich wymagać [Lutosławski 1902: 168].

Własność jest nie tylko niezbędnym warunkiem wolności, ale i dobrobytu.

Lekceważenie prawa własności prowadzi do powszechnej nędzy [Lutosławski 1926: 169].

## 5.3. Hierarchizm

### 5.3.1. Antyegalitaryzm

HIERARCHIZM Lutosławskiego miał dwa oblicza: deskryptywne i normatywne.

Ludzie nie są równi i nawet nie mogą być równi [Lutosławski 1926: 35-36].

Różnią się – i muszą się różnić – majątkiem, ale także m.in. narodowością, roztropnością, wiedzą, zacnością, płcią.

Różnice te zawsze były przyczyną konfliktów:

- (a) materialnych – między biednymi a majątnymi;
- (b) etnicznych – między sąsiadującymi narodami;
- (c) intelektualnych – „między tępymi a zdolnymi” [Lutosławski 1939: 141];
- (d) kulturalnych – między głupimi a mądrymi;
- (e) moralnych – między „uczciwymi” a złodziejami, oszustami, mordercami” [Lutosławski 1939: 142];

(f) seksualnych – „między kobietą i mężczyzną” [Lutosławski 1939: 150]. Różnice materialne są – na tle pozostałych różnic – „tak powierzchowne, jak gdybyśmy dzielili ludzi na sytych i głodnych. Wszak głodny może się nasycić, a syty doznać głodu” [Lutosławski 1920a: 7].

Granice między tymi grupami można ustanowić arbitralnie i w sposób, który by wyrażnie każdą jednostkę zaliczał do jednej z klas. [...] Wewnątrz takich sztucznych klas ustawicznie przynależność każdej osoby do jednej lub drugiej klasy ulega zmianom, gdyż ciągle pewna ilość uboższych staje się bogatszymi, i pewna ilość bogatszych uboższymi. [...] Mienie jest najzmienniejszą cechą [...] [Lutosławski 1939: 134].

O wiele istotniejsze, „daleko ważniejsze niż ta, która wynika z posiadania mienia” [Lutosławski 1920a: 7], są pozostałe różnice. A już „żadna cecha szczególna tak ludzi nie różni, jak narodowość” [Lutosławski 1901: 127].

A jednak:

[To przede wszystkim] nierówność mienia budzi ujemne uczucia u tych, co siebie uważają za upośledzonych i zazdroszczą uprzywilejowanym. Stąd ciągłe porywy do wyrównania mienia, walki społeczne między tymi, co mają mniej, a tymi, co mają więcej i marzenia o równości osiągalnej przez zaprzeczenie, naruszenie lub pogwałcenie prawa własności [Lutosławski 1926: 36].

Dlatego za najważniejsze zadanie anarchisty uważał wypracowanie polityki KONSERWATYWNEJ – czyli skutecznego sposobu „unikania rewolucji” [Lutosławski 1900: 185]. Chodzi o to, że:

Nie warto nagle zmieniać warunków życiowych ludzi, którym Opatrzność dała najniższy poziom bytowania. Im więcej się im daje, tym więcej wymagają i prawie zawsze źle kończą [Lutosławski 1933: 303].

Zresztą zupełna równość majątkowa nigdy się nie da osiągnąć ani też utrzymać [Lutosławski 1900: 214].

Zmieniają się w przewrotach społecznych osoby posiadające mienie, ludzie majątni bywają doprowadzeni do nędzy, nędzarze czasem zyskują godziwie lub nieprawnie bogactwo, lecz nierówność pozostaje i wzrasta [Lutosławski 1926: 37].

W obecnym stanie ludzkości równy podział mienia oznaczałby powszechną nędzę i zależność [Lutosławski 1926: 46].

Ponadto:

Równość wcale nie jest pożądana, gdyż do niej zbliżamy się tylko na najniższym poziomie. Gdyby wszyscy ludzie byli równi pod względem inteligencji i wykształcenia, to nie mielibyśmy się od kogo uczyć. Błogosławmy zatem tych, co nas pod tym względem wyprzedzili. Gdyby wszyscy byli równi co do mienia, to nie mielibyśmy u kogo zarobić, więc cieszymy się, że istnieją bogatsi od nas, którzy nam dać mogą zarobki, pożyczki lub ofiary na cele społeczne i narodowe [Lutosławski 1926: 68].

### 5.3.2. Antykomunizm

Równość i wolność są ze sobą nie do pogodzenia. Dlatego „postawienie hasła równości obok wolności w rewolucji francuskiej było fałszem, z którego rozwinął się bolszewizm” [Lutosławski 1926: 68].

Nieprzypadkowo więc Lutosławski był nieprzejednanym wrogiem KOMUNIZMU – jako ideologii skrajnie socjalistycznej, totalitarnej, etatystycznej i egalitarnej.

Szał bolszewicki stanowi groźną psychiczną zarazę [Lutosławski 1939: 143-144].

Bolszewizm jest tylko wiernym i konsekwentnym zastosowaniem zasad socjalizmu: walki fałszywych klas i upaństwowienia produkcji [Lutosławski 1926: 18].

Bolszewizm jest jednym wielkim złodziejstwem [Lutosławski 1939: 147].

W walce złodziei z uczciwymi ludźmi opanowanie wielkiego państwa przez szajkę komunistów wydaje się ostatnim kresem postępu zła na świecie [Lutosławski 1939: 147].

Rzekoma dyktatura proletariatu [...] [jest] dyktaturą szajki rozbójników nad proletariatem bezsilnym i doprowadzonym do coraz to gorszej niemocy przez głód i nędzę [Lutosławski 1920a: 8-9].

Sprawiedliwości ekonomicznej nie osiąga się przez uciążliwą kontrolę niewinnych, tylko przez surowe karanie winnych i pozytywne wychowanie społeczeństwa [Lutosławski 1939: 144-145].

Zrównanie próżniaków z pracownikami, ludzi [...] zdolnych z niedołęgami, obywateli wszechstronnie wykształconych z nieukami – niszczy budowę społeczną, chroniącą od nędzy i głodu nawet próżniaków, nieuków i niedołęgów, dopóki są podporządkowani dzielniejszym współobywatelom [Lutosławski 1920a: VII].

Ci pierwsi potrzebują nie zrównania z tymi drugimi – lecz ich OPIEKI.

Wyższe urodzenie pociąga za sobą przede wszystkim większe obowiązki, a nie tylko przywileje [Lutosławski 1939: 84].

Opieka nad niedołęgami, leniuchami, zbrodniarzami – jest jednym z zadań społecznych, ale nie może i nie powinna wyzyskiwać sił społecznych w ten sposób, aby zachęcać [do] lenistwa, niedołęstwa i zbrodni [Lutosławski 1920b: 202].

### 5.3.3. «Antykapitalizm»

Komuniści odwołują się do błędnej doktryny ekonomicznej. Wbrew temu co głoszą, kapitał i praca fizyczna nie są jedynymi godziwymi

źródłami bogactwa. Źródłem bogactwa jest „prócz pracy i kapitału – talent organizacyjny i talent wynalazczy” [Lutosławski 1926: 57], a więc „twórczość ducha” [Lutosławski 1923: 9].

Lutosławski sformułował:

[Siedem] głównych warunków powszechnego dobrobytu:

- (1) dobry, trwały rząd;
- (2) potęga państwa, zabezpieczająca trwały pokój;
- (3) sprawność sądownictwa i policji (bezpieczeństwo życia i mienia; powszechne uznanie prawa własności);
- (4) zupełnie stała waluta;
- (5) wysoki poziom szkół i wychowania publicznego;
- (6) bezwzględna wolność prasy i twórczości;
- (7) doskonała organizacja społeczna [Lutosławski 1926: 104].

## 5.4. Parlamentaryzm

Lutosławski był przeciwnikiem nie tylko socjalizmu, ale i demokracji. Pisał:

Szał demokratyczny zagraża upadkiem naszej cywilizacji [Lutosławski 1926: 84].

Źródłem niekompetencji rządu jest sejm, wybrany przez głosowanie powszechne nieuków, zwodzonych przez interesownych demagogów [Lutosławski 1926: 105].

Szkoła obowiązkowa i bezpłatna jest równie demoralizująca, jak prawo powszechnego głosowania [Lutosławski 1926: 186].

Demokrację odróżniał od PARLAMENTARYZMU. Podkreślał, że:

Dobry rząd w państwie parlamentarnym zależy od poziomu zarówno umysłowego, jak i moralnego wyborców i wybieranych przez nich posłów [Lutosławski 1926: 72].

Sformułował trzy zasady «dobrego» parlamentaryzmu: (1) zasadę zależności praw politycznych od „kwalifikacji moralnych i umysłowych” [Lutosławski 1926: 111]; (2) zasadę ograniczonej liczebności ciał prawodawczych; (3) zasadę stałości i ciągłości rządu [Lutosławski 1926: 73]. Zasady te brzmiały dokładniej następująco:

(1) Człowiek nie powinien nabywać żadnych praw przez fakt, że się gdziekolwiek urodzi. [...] Państwo może być dobrze rządzone jedynie przez najlepszych i najmądrzejszych obywateli, a nie przez wybrańców ciemnego motłochu [Lutosławski 1926: 239].

(2) Ciała prawodawcze powinny składać się z niewielkiej ilości członków. [...] W żadnym narodzie nie ma setek ludzi na [...] godność [prawodawcy] zasługujących [Lutosławski 1926: 76].

(3) Ludzie, którzy zasłużyli na zajęcie najwyższych stanowisk w rządzie, nie powinni zależeć od fluktuacji opinii w ciałach prawodawczych [Lutosławski 1926: 78].

Jeśli prezydent jest dobry, nie ma potrzeby go zmieniać – jeśli jest zły, trzeba go usunąć najrychlej i nie pozwolić mu niszczyć kraju przez szereg lat [Lutosławski 1926: 125-126].

## 5.5. Patriotyzm

### 5.5.1. Mesjanizm

Za najważniejszy rodzaj wspólnoty «wolnych dusz» Lutosławski uważał WSPÓLNOTĘ NARODOWĄ.

Jednostka najskuteczniej ludzkości służyć może w zespoleniu z narodem, do którego należy [Lutosławski 1910: 20].

Tylko w tym zgodnym chórze, który stanowi naród, jednostka może pozyskać największe swe własne zadowolenie i zarazem największą skuteczność wszelkich wysiłków [Lutosławski 1933: 351].

[W ogóle] dobro i szczęście poszczególnych obywateli zależy od wielkości, potęgi i dobrego urządzenia Narodu [Lutosławski 1923: 5].

Do tego potrzebna jest „świadomość narodowa” – „poczucie związku jednostki świadomej swego bytu z jednostkami do niej najwięcej podobnymi” [Lutosławski 1911a: 41]. Świadomość narodowa ułatwia urzeczywistnienie ideału obywatela – czyli jednostki, która umie pogodzić swą niezależność z koniecznością „wyrzeczenia się przyrodzonego prawa do utrzymania własnych przekonań, gdy większość odeń tego w imieniu braterskiej miłości wymaga” [Lutosławski 1911b: 30].

Naród przeciwstawiał PLEMIENIU.

Plemię jest to grupa ludzi, mających wspólne pochodzenie i żyjących w jakimś kraju o cechach klimatycznych i wytwórczych, nadających temu plemieniu swoisty charakter [Lutosławski 1939: 21].

Plemię o większej liczebności nazywamy ludem, a jeszcze większy zespół plemion, mających wspólne pochodzenie, nazywamy rasą [Lutosławski 1939: 22].

Narodem jest grupa ludzi, mających wspólne polityczne i kulturalne cele, czyli powołanie do spełnienia. W jednym narodzie łączą się różne plemiona, a nawet odrębne rasy. [...] Jedność narodowa jest związkiem duchowym, łączącym ludzi niezależnie od pochodzenia, dla świadomej służby całej ludzkości. Przynależność do plemienia, ludu, rasy, od naszej świadomej woli nie zależy. Decyduje o tym [...] najprzód urodzenie, potem otoczenie. Natomiast do istniejącego narodu jako do zespołu duchowego może przystać człowiek [...] aktem wolnej woli [...]. To się nazywa „świadomością narodową” [Lutosławski 1939: 23-24].

Życie narodu składa się z szeregu natchnień indywidualnych, które wytwarzają osobliwe więzy duchowe między ludźmi [Lutosławski 1939: 33].

Na to, aby związek duchowy narodowego bytu się uwydatnił, konieczne jest przełamanie jednorodności plemiennej [Lutosławski 1939: 26].

Na tym tle doceniał znaczenie MESJANIZMU.

Właściwe znaczenie mesjanizmu polega na żądaniu, by każdy naród uświadomił sobie swe powołanie, i nie tonął w narodowym egoizmie [Lutosławski 1939: 87].

Daleki był jednak od HIPOSTAZOWANIA narodu. Naród nie jest jakimś odrębnym bytem, tylko „zjednoczeniem duchów do siebie podobnych do spełnienia pewnego powołania w ludzkości” [Lutosławski 1920b: 230].

Takie wyrażenia, jak „świadomość społeczeństwa”, „duch społeczeństwa”, to są tylko metafory – formuły, którymi oznaczamy psychiczne stany grup jednostek; ale same grupy nie mają od jednostek niezależnego istnienia [Lutosławski 1912: 228].

Stąd też:

«Wyrzekanie się szczęścia osobistego» wcale dla «społeczeństwa» nie jest pożądane. Im więcej szczęścia osobistego [...], tym więcej sił [...] do przyniesienia [...] pożytku społeczeństwu [Lutosławski 1912: 226-227].

Należy sobie jednak przy tym zdawać sprawę, że chociaż ludzie są wolni, to „gonienie za zyskiem osobistym wbrew dobru publicznemu zawsze prowadzi do katastrofy osobistej, a przygotowuje katastrofę publiczną” [Lutosławski 1923: 12].

### 5.5.2 Antyszowinizm

«Zespolenie» z narodem – patriotyzm – przeciwstawiał SZOWINIZMOWI.

Kto kocha swój naród, nie pragnie krzywdy żadnego innego narodu [Lutosławski 1910: 18].

Także w działaniach zbiorowych czym innym jest dążenie do zachowania WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI, a czym innym – dążenie do odebrania tożsamości CUDZEJ.

Zaborczość, chęć panowania nad innymi ludami, to wcale nie jest to samo, co miłość ojczyzny [Lutosławski 1920a: 16].

Z jednej strony, choć „żadnego kraju zamykać nie można dla obcych narodów” [Lutosławski 1912: 46], to:

Dla narodu największym niebezpieczeństwem jest chęć asymilowania obcych pierwiastków, które narażają [go] na utratę cech zasadniczych, stanowiących jego rację bytu [Lutosławski 1910: 10].

Jest przy tym coś zagadkowego w tych cechach zasadniczych, rozstrzygających o tożsamości narodowej.

Żaden holenderski poeta, choćby przez dziesięć lat karmił się kołdunami litewskimi, pił miód polski i kąpał się w ciechocińskim ługu – nie wymyśliłby nic podobnego do „Improwizacji” Mickiewicza [Lutosławski 1911b: 129].

Z drugiej strony:

Każdy naród świadomy swej odrębności szanuje tę odrębność u innych, jak w Polsce szanowano zawsze odrębność Rusi i Litwy [Lutosławski 1920b: 219].

Nienawiść Litwinów i Rusinów do nas jest obłędem, sztucznie zaszczerpionym przez Niemców [Lutosławski 1920b: 259].

Zawsze bowiem:

Gwarancją najskuteczniejszą naszej wolności jest wolność ludów ościennych [Lutosławski 1922: 219].

Jak pokazuje przykład Moskwy:

Każde prześladowanie narodu jednego przez drugi bywa obłędem, na którym zresztą zawsze prześladowany naród zyskuje wzmocnieniem świadomości narodowej, a prześladowający naród traci siły swe i swą rację bytu w ludzkości [Lutosławski 1910: 66].

Naród zaborczy rzadko coś wnosi do skarbnicy życia ludzkości [Lutosławski 1910: 11].

Zresztą żadne wysiłki nie utrzymają jedności opartych na przemocy imperiów.

Najprzewrotniejsza lub najgenialniejsza nawet jednostka nie powstrzyma życia budzących się narodów, nie utrzyma w jedności pierwiastków niezgodnych [Lutosławski 1911b: 226].

Od walki w obronie tożsamości narodowej Lutosławski wymagał, żeby była prowadzona SKUTECZNIE, ale GODNIE zarazem.

Gdy mniemamy, że bronimy jakiejś dobrej sprawy, nie brońmy jej złymi środkami [Lutosławski 1912: 271].



Walka skuteczna – to walka przemysłna i ostrożna. Walka musi być przemysłna, ponieważ:

Z wrogiem walczyć jego bronią to metoda niebezpieczna, gdy wróg ma [...] liczebną przewagę nad nami. [...] Aby zwyciężyć wroga, trzeba broni nowej i własnej; broni, której on nie będzie w możności nam wydrzeć i sobie przyswoić, bo do władania [...] [nią] jest niezdolny [Lutosławski 1912: 257-258].

[Walka musi być ostrożna, bowiem] przy walce z dziczyzną i barbarzyństwem grozi nam zawsze poważne niebezpieczeństwo przyjęcia zarazy [Lutosławski 1912: 268].

## 5.6. Konserwatyzm

Ważnym składnikiem patriotyzmu jest miłość do ZIEMI rodzinnej, która jest „klejnotem i skarbem narodowym”: „depozytem, który należy przechowywać dla przyszłych pokoleń” [Lutosławski 1910: 107].

Równie ważną rolę spełnia również przywiązanie do TRADYCJI.

Naród historyczny ma tradycję, i tradycję tę szanować powinien [Lutosławski 1926: 81].

Dlatego:

Polacy powinni znać święte księgi swego narodu, i przez tą znajomość wspólniej, im natchnionej myśli pomagać sobie wzajemnie, lepiej i ściślej jednoczyć się w czynie, mającym myśl urzeczywistnić [Lutosławski 1939: 169].

Tradycje istotnie narodowe są wyrazem ducha narodowego i odrębności naszej, więc tym bardziej są godne pieczy naszej, im trudniejsze pod innymi względami są warunki życia narodowego [...]. Tradycja, obyczaj – to jakby mowa ogólniejsza niż sam język mówiony: wyraz symboliczny łączący ludzi, stanowiących jeden naród, pozyskujący nawet jednostki obce, o ile im trafi do serca i wyobraźni. Gdy na Boże Narodzenie się dzielimy opłatkiem, a na Wielkanoc jajkiem, to zachodzi tu coś głębszego, niż powtórzenie symbolu, przez przodków używanego.

Właśnie ta okoliczność, że ten symbol był przez tyle wieków, przez tyle milionów ludzi jednej rasy, jednego kraju, w tej samej porze roku, z tym samym uroczystym napięciem uczuć używany, wytworzyła takie dziedziczne zespolenie symbolu z uczuciem, że łatwiej jest wrogom lub zwaśnionym braciom pogodzić się przy owym opłatku lub jajku, niż pod wpływem najtrafniejszych rozumowań lub najwznioślejszych argumentów uczuciowych, użytych przy innych okolicznościach [Lutosławski 1912: 77-78].

## 5.7. Okcydentalizm

Ogólnie ZACHODNIĄ CYWILIZACJĘ Lutosławski przeciwstawiał WSCHODNIEMU DESPOTYZMOWI. Zasady cywilizacji zachodniej brzmią – według niego – następująco:

- (1) Każdy naród ma prawo do wybrania swego rządu.
- (2) Żaden naród nie ma prawa do rządzenia innymi narodami wbrew ich woli.
- (3) Każda jednostka ma prawa, które powinny być uszanowane przez państwo [Lutosławski 1939: 1].

Zasady wschodniego despotyzmu stanowią «odwrócenie» tych zasad.

- (1) Każde silne państwo ma prawo pozbawić swych słabszych sąsiadów mienia, wolności, a nawet życia.
- (2) [...] [Panujący] nadaje jednostkom i grupom tylko takie czasowe i warunkowe prawo, jakie są korzystne dla [...] [niego].
- (3) Duchowe aspiracje, które dzielą poddanych jednego władcy i osłabiają państwa, powinny być tępięce wszelkimi środkami [Lutosławski 1939: 3].

Lutosławski uważał, że na „rozwój ustrojów politycznych” o tak odmiennych obliczach wpłynęło w sposób zasadniczy chrześcijaństwo [Lutosławski 1933: 157]. Ale zastrzegał się zarazem, że „wszelkie historyczne wnioski mają tylko charakter prawdopodobieństwa” [Lutosławski 1901: 31].

## 6. Historia filozofii

### 6.1. Eksplikacja historyczna

Studia historyczne odgrywają – zdaniem Lutosławskiego – ważną rolę w badaniach filozoficznych. Za jeden z pospolitych grzechów właściwych filozofom uważał on „rozpoczynanie filozofii od początku” [Lutosławski 1900: 7]: ignorowanie „przebiegu rozwoju mniemań ludzkich w przeszłości” [Lutosławski 1900: 31]. Pisał:

Pozorna niezależność i sprzeczność systemów – pisał – polega na tym, że każdy z wielkich filozofów rozpoczynał nowy dział nauki filozoficznej, a przeceniając znaczenie tego działu dla całości, wchodził w kolizję z tymi, co inne działy uprawiali [Lutosławski 1900: 9].

Studia historyczne spełniają jednak swoje zadanie pod warunkiem, że będą prowadzone zgodnie z POSTULATEM EKSPLIKACJI HISTORYCZNEJ. Obowiązkiem historyka jest mianowicie:

- (1) przełożyć analizowany tekst filozoficzny na język współczesnej filozofii;
- (2) wyprowadzić z otrzymanego przekładu możliwie dużo konsekwencji logicznych;
- (3) zbadać prawdziwość otrzymanych konsekwencji w świetle obecnej wiedzy.

Dzięki temu możliwe jest – jak pisał Lutosławski – „wyrażenie i zrozumienie także tego, co sam filozof, o którym piszemy, myślał, choć nie zawsze dosyć jasno wyraził” [Lutosławski 1892: 27].

Należy przy tym odróżniać ocenę tez filozoficznych od oceny samych filozofów. Tezy filozoficzne ocenia się pod względem trafności. Albowiem:

Nie o to chodzi, czy myśl jest nowa czy stara, lecz głównie o to, czy jest prawdą, czy fałszem [Lutosławski 1901: 22].

Filozofów ocenia się zwykle wielkością wpływu, jaki wywarli. Przy tym:

Wielkość myśliciela dla nas daje się mierzyć kołem jego wpływu nie tylko na współczesnych, ale i na pokolenia po nim następujące. Stąd nie szukajmy wielkich myślicieli w literaturze bieżącej – bo nie mielibyśmy miary ich wielkości [Lutosławski 1901: 99].

## 6.2. Stylometria

Lutosławski opracował – w pracy *The Origin and Growth of Plato's Logic* [1897] – oryginalną (i komplementarną wobec statystycznej i leksykograficznej) metodę badania chronologii dialogów Platona (określił ją przez porównanie właściwych im teorii logicznych). Była to METODA STYLOMETRYCZNA: pomiaru powinowactwa stylu między dziełami tego samego autora – a w szczególności między dziełem o znanym i nieznanym datowaniu – poprzez badanie tzw. stylemów [Lutosławski 1899: 36], tj. cech swoistych owego stylu (*scil.* swoistych wyrażen i zwrotów, swoistego szyku i długości zdań, swoistych neologizmów).

## 6.3. Tradycja

Lutosławski nawiązywał do dziedzictwa rodzimego.

Powoływał się na naszych historyków logiki: na Bartłomieja Keckermanna [Lutosławski 1892: 5] – który „pomimo niemieckiego nazwiska był Polakiem i Polskę nazywa „*dulcissima patria mia*” [Lutosławski 1892: 35] – oraz na Henryka Struvego [Lutosławski 1892: 21], także zresztą Niemca z pochodzenia. Chwalił Jana i Jędrzeja Śniadeckich, za to, że pisali „jasno i dobitnie” [Lutosławski 1894: 548]. Wzorował się na „nieocenionej logice” Anioła Dowgirda [Lutosławski 1906: VII]. Podziwiał Andrzeja Towiańskiego, który „wywarł wpływ uszlachetniający na wielu swoich uczniów”, zawdzięczających mu „całą wartość swej obywatelskiej i zawodowej doskonałości” [Lutosławski 1922: 179]. Wysoko oceniał Juliusza Słowackiego za to, że „drogą jasnovidzenia przeszłości” [Lutosławski 1909a: 14] doszedł do genezyjskiej koncepcji powstawania gatunków. Za „najzdolniejszego z żyjących profesorów filozofii Polaków” miał Adama Żółtowskiego [Lutosławski 1933: 315].

Ale nie wszystkich naszych myślicieli cenili jednakowo. Józefa Marię Hoene-Wrońskiego miał np. za „ambitnego awanturника filozofii” [Lutosławski 1933: 200]: „trzeciorzędnego niemieckiego filozofa, piszącego po francusku i pragnącego uchodzić za Polaka” [Lutosławski 1933: 199]; równie krytycznie wyrażał się o jego zwolennikach, którzy „tłumaczenia Wrońskiego przez kółko dyletantów w Warszawie” uważają „za najdoskonalszy wyraz myśli ludzkiej jedynie dlatego, że je trudno zrozumieć” [Lutosławski 1933: 165]. Niezbyt cenili także Kazimierza Twardowskiego, uważając go za „typowego niemieckiego uczonego, ucznia niemieckiego filozofa” – Franza Brentana [Lutosławski 1933: 315]. (Nawiasem mówiąc – swoje wrażenia z podróży do USA opisał w wiedeńskim miesięczniku *Przełom*, 1895, w którym publikował swoje młodzieńcze prace Twardowski.)

## 7. Konkluzja

Lutosławski zdobył sobie na świecie – na początku XX wieku – pozycję czołowego filozofa polskiego.

U obcych był znany z opracowań o Platonie oraz dzięki temu, że wiele wydawał po angielsku, francusku i niemiecku (pisał także po włosku, hiszpańsku i rosyjsku). U swoich zyskał rozgłos z powodu wyteźonej pracy odczytowej i wychowawczej: wpłynął w szczególności na wielu twórców związanych z Młodą Polską. Po II wojnie światowej, przez wiele dziesięcioleci, starano się go raczej przemilczeć. A jeśli o nim pisano, to eksponowano przede wszystkim składniki jego doktryny, dające się łatwo zaatakować jako «naiwne» lub «szkodliwe», zwłaszcza po odpowiednim spreparowaniu – tak jak np. jego teoretyczny i praktyczny patriotyzm, który, wbrew deklaracjom samego Lutosławskiego i wbrew faktom, opatrzony został pieczęcią szowinizmu.



**B. STUDIA**



# 1. Patrycy Przeczytański

## 1. Życie

Urodził się w 1750 roku w okolicach Bracławia na Ukrainie, zmarł w 1817 roku w Warszawie; pochowany został w zbiorowej mogile pijarów na Starym Cmentarzu Powązkowskim (pod alejką między kwaterami 7 i 9).<sup>25</sup>

W 1774 roku wstąpił do klasztoru pijarów w Łukowie na Podlasiu. Następnie (w latach 1776-1778) przeniósł się do Międzyrzecza Koreckiego na Wołyniu, gdzie pobierał nauki w liceum. W latach 1778-1781 pracował jako nauczyciel w Złoczowie na Podolu, w latach 1781-1782 – w Warszawie, a w latach 1783-1788 ponownie w Międzyrzeczu. W latach 1789-1801 był prefektem liceum pijarskiego w Łomży. W nagrodę za to, że nakłonił szlachtę łomżyńską, by zaprzysięgła Konstytucję Trzeciego Maja, został przez króla Stanisława Augusta uhonorowany medalem *De Rege et Republica bene merentio*. W latach 1801-1804 i 1806-1810 pełnił funkcję rektora kolegium pijarów w Piotrkowie. W 1804 roku opracował projekt reform edukacji dla szkół pijarskich. W latach 1810-1816 był prowincjałem pijarów w Warszawie. W 1815 roku został powołany do Królewskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie. Uznawano go za jednego z najlepszych kaznodziejów swoich czasów.

Wywarł silny wpływ na poglądy filozoficzne Anioła Dowgirda.



Budynek dawnego Kolegium Pijarskiego  
w Piotrkowie Trybunalskim.  
Na początku XIX wieku rektorem Kolegium  
był Patrycy Przeczytański

<sup>25</sup> Jego prochy (wraz ze szczątkami m.in. Macieja Kazimierza Sarbiewskiego) zostały po tajemnicie przeniesione z kościoła pijarskiego przy ul. Długiej 13 (obecnie Katedra Polowa Wojska Polskiego) w 1834 roku, po przekazaniu go przez władze carskie cerkwi prawosławnej; tablica informująca o tym fakcie znajduje się na filarze między oknami zakrystii kościoła św. Boromeusza.





Aleja na Starym Cmentarzu  
Powązkowskim w Warszawie kryjąca  
szczątki Patrycego Przeczytańskiego

## 2. Główne prace

Podstawowym dziełem Przeczytańskiego z zakresu filozofii jest *Logika czyli sztuka rozumowania* [Przeczytański 1816]. Poza tym opublikował m.in. „Uwagi względem historii filozoficznej” [Przeczytański 1818]. Liczne kwestie etyczne poruszał w swoich kazaniach, z których wiele ukazało się drukiem.

## 3. O niektórych poglądach

W *Logice* [Przeczytański 1816] dał wyraz następującym poglądom logicznym, a w szczególności semiotycznym.

Sąd – według Przeczytańskiego – nie polega na wyobrażeniu sobie i porównaniu obrazów, lecz na przyznaniu, że odczuwamy coś lub sobie coś wyobrażamy, i dokładnym przedstawieniu sobie, co to jest.

Wśród sądów wyróżniał sądy połączenia i sądy domysłne.

Sądy połączenia to takie sądy, w których stwierdzamy to, co odczuwamy lub odczuwaliśmy. Sądy takie „nie mogą zostać zaprzeczone, stanowią więc niezbitą prawdę”. Sądy, które zdają sprawę z wrażeń, są zresztą sądami pierwotnymi. Czucia są wewnętrznymi stanami zmysłów. Spośród zmysłów najważniejszy jest dotyk, gdyż „wszystkie wrażenia są wywoływane przez dotykanie przedmiotów zewnętrznych lub wewnętrznych części ciała”. Sądy, które stwierdzają to, co sobie wyobrażamy – obrazy – są również nieomyłne i konieczne.

Wszystkie sądy stwierdzające, że coś ma miejsce, i wnioskuje o tym na podstawie wrażeń, są sądami domysłnymi, które nie mają tej pewności, co sądy połączenia. Trzeba więc bardzo z nimi uważać. Zresztą postulat ostrożności niewątpliwie stanowi ogólne zalecenie dla człowieka oświeconego.

Język jest narzędziem, dzięki któremu lepiej poznajemy własne myśli, a więc powiększamy naszą wiedzę, oraz lepiej przekazujemy je innym. Słowa – czyli znaki języka – są znakami umownymi; ludzie posługują się ponadto

znakami naturalnymi – wskazującymi, naśladowczymi oraz figuratywnymi. Słowa są znakami obrazów. Dlatego są tym bardziej zrozumiałe, im bardziej zrozumiałe są te obrazy.

Sprawa zrozumiałości wypowiedzi powinna być stałą troską mówiących, ponieważ nieokreśloność i niezrozumiałość stanowią najpospolitsze i najszkodliwsze błędy w mowie. Najlepszym na to lekarstwem są definicje. Należy przy tym pamiętać, że wszystkie wyrazy można określić za pomocą definicji klasycznych. *Nb.* „Dzielono je na nominalne i realne, ale w rzeczywistości wszystkie są nominalne”. W wypadku niektórych słów, zwłaszcza mocno abstrakcyjnych (*scil.* wyrazów oddzielonych), lepiej posłużyć się OPISANIEM, czyli wymienić poszczególne „części” ich denotacji, lub klasyfikacją (DZIELENIEM).

Język ułatwia również rozumowanie, lecz sztuka rozumowania nie jest sztuką posługiwania się słowami, lecz sztuką myślenia.

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Głos sumienia

Gdyby występki i cnota nie były tylko czczym imieniem, gdyby choć pozór był prawdy w tym złośliwym systemacie, w którym wszystko jest pomieszane – zło z dobrem, cnota z występkiem – człowiek zły mógłby przynajmniej z konsekwencją i rozumnie powiedzieć: Pójdźmy podług oczu naszych! Szukajmy jedynie naszych interesów! Precz prawo, wstyd, uczciwość! Nic nie ma świętego, tylko pożytek! Krewni, przyjaciele, współobywatele i wszyscy ludzie są dla nas obcy! Świat cały nas nie obchodzi! Wszystko dla pożytku własnego możemy poświęcić!

Cóżby nastąpiło? Oto wszyscy byłiby w wojnie, w nienawiści [Przeczytański 1822: 29-30].

Grzeszniku! Przy wszelkim twym powodzeniu nie jesteś ty szczęśliwy. Czujesz choć czasami zgryzotę, która cię napętnia goryczą nieznośną. Chcąc się jej pozbyć, oszukujesz samego siebie i odwracasz oczy od siebie, abyś nie poznał twej szkaradności i nie uczuł bólu. Tymczasem im dłużej przytłumiasz głos sumienia, tym z większą goryczą wraca się czasami zgryzota; tak na przemian w zdrożnościach i zgryzocie przepędzasz twe życie, nie znając nigdy spokojności trwałej. Przyjdzie na koniec ostatni moment, spadnie zasłona z oczu twoich, poznasz całą twą szkaradność, i sam siebie wstydić się i nienawidzić zaczniesz [Przetyczański 1822: 48].

### 4.2. Potępienie próżniactwa

Nie ma nieszczęśliwszej i niebezpieczniejszej zarazy na człowieka – jak próżniactwo. To albowiem ogołaca go ze wszystkich dóbr duszy i ciała. Próżniactwo przywodzi człowieka do utraty czystości sumienia, przyzwyczajają go do występków i zbrodni. Z próżniactwa złe kompanie, pijaństwo, nieczłowieczeństwo, szalbierstwo, wykręty,

zdrady, podejścia i inne występki rodzące się, przyprowadzają człowieka do utraty i majątku, i honoru, i zdrowia, i życia, i sumienia, i łaski Boskiej. Stworzył nas Bóg do pracy i czynności; w niej więc nasze dobro i szczęście znajdujemy. Nie uwodźmy się pozorami: przy największych dostatkach i okazałościach człowiek jest nieszczęśliwy, jeżeli się pracą jaką pożyteczną nie zatrudnia; posępność i ponurość, bladeść twarzy, słabość sił, nieukontentowanie wpośród obfitości wszystkiego, najoczywistszym są dowodem, jak nieszczęśliwy jest człowiek, gdy w próżniactwie i lenistwie zatopiwszy się, nic pożytecznego nie czyni [Przeczytański 1822: 68-69].

### 4.3. Lęk przed śmiercią

Śmierć nieuchronna czeka nas. Nic nad to pewniejszego. Rodzaj tylko śmierci, czas i los przyszłego życia niepewny. Wszystko to przeraża nas, miesza i trwoży. I nie bez przyczyny. Wiemy czym jesteśmy; wiemy i to, że przestaniemy być tym, czym teraz jesteśmy; nie wiemy zaś, kiedy; nie wiemy w jakich okolicznościach; a życie nasze pełne występków i zbrodni sprawiedliwie każe nam się obawiać losu przeszłego. Pewność więc śmierci trwoży nas; niepewność czasu i okoliczności powiększa trwogę, a bojaźń zasłużonej kary dopełnia tej trwogi. Przykre więc nam są mowy, przykre myśli o śmierci; chcielibyśmy, żeby nam o niej ani wspomniano. Ale że śmierć przyjdzie niezawodnie do nas, choćbyśmy o niej nie pomyśleli nigdy – cóż za korzyść odniesiemy z tego postępowania? Powiedzmy prawdę: los śmierci będąc nieuchronny, będąc nam wszystkim pospolity, nie tak nas trwoży, jak to, co czeka nas po śmierci, a czego zepsute obyczaje nasze każą się koniecznie obawiać. Otóż w myśli o śmierci znajdziemy ulgę naszym troskliwociom; bo znajdziemy w niej najmocniejsze pobudki do cnotliwego życia, a tym samym najskuteczniejszy środek uszczęśliwienia wiecznego. Myślmy zatem o śmierci, bo ta myśl jest nam wielce pożyteczna [Przeczytański 1822: 156].

## 5. Myśli

### O świecie

- Jest ceną wieczności – czas.

### O języku

- Filozof powinien mówić językiem zrozumiałym dla wszystkich, słuchać co kto mówi, i błędy pokazywać z ostrożnością.
- Jakże można by używać słów bez [...] obrazów, i do jakichże można by dojść wniosków, używając ich?
- Zdania [...] są dobre: (a) gdy są prawdziwe; (b) gdy są jasne.
- [Przy pisaniu należy] prawidła [...] zachować następując: (1) jasność; (b) krótkość; (c) zwięzek.
- Prostota nie jest głupstwem.

### O wiedzy

- Rzeczy zmysłowe poznajemy prędzej i łatwiej niżli samych siebie.

- Uwaga, uwaga i koniecznie uwaga jak najczujniejsza – oto czego potrzeba, by poznać coś lub czegoś się nauczyć.

- Śmieszne jest pogardzać rzeczą, której nie poznajesz.

### **O nauce**

- Filozof [...] nie jest [...] ani fizykiem, ani matematykiem, ani mówcą, prawodawcą itd. [...], ale zna wszystkie nauki, zna co do której jest potrzebne, zna co polepszyć, co poprawić, jaki dać kierunek każdej.

### **O prawdzie**

- Mocniejsza jest prawda w cnotliwym, niż złość – w występny.

### **O złu**

- Nie wszyscy jesteśmy źli w najwyższym stopniu; przecież nie ma z nas nikogo bez grzechu; ale kara zawsze idzie w miarę wykroczenia; podług nich więc psujemy sobie mienie lub więcej – pokój.

- Jest rzeczą nierozsądną [...] [i] niebezpieczną po uczynionych dobrych przedsięwzięciach wracać się znowu do złego życia.

### **O cnocie**

- Nagroda należy się zaśłodze; zaśluga nie może być bez pracy.

### **O śmierci**

- Śmierć spuszczaając zasłonę na oczy ciała, otwiera oczy rozumu.

## 2. Hieronim Stroynowski



### 1. Życie

Urodził się 20 września 1752 roku w Chodaczkowie koło Krzemieńca, z Benedykta i Marianny; zmarł 5 sierpnia 1815 roku w Czarcim Kącie (Elniakampiu), folwarku plebanii świętojańskiej pod Wilnem; pochowany został w grobowcu rodzinnym w Horochowie na Wołyniu, w majątku brata, Waleriana (1759-1834), ekonomisty i polityka. Uczył się najpierw w konwikcie pijarskim w Złoczowie, potem w Podolińcu na Spiszu, gdzie w 1766 roku wstąpił do zgromadzenia pijarów (przyjmując imię: Hieronim od św. Benedykta); śluby zakonne złożył w 1768 roku. Po rocznym pobycie w kolegium w Rzeszowie (1770-1771) wykładał w kolegiach swego zakonu w Złoczowie (1772), w Międzyrzeczu Koreckim (1773) i w warszawskim *Collegium Nobilium* (1774-1780), gdzie był «publicznym nauczycielem» geometrii, logiki i ekonomii politycznej; w 1782 roku został prefektem kandydatów do Seminarium Akademickiego w Krakowie.

Przez wiele lat prowadził kurs tzw. prawa przyrodzonego w – jak sam się wyrażał – „gronie cnotliwych i oświeconych mężów” wileńskiej Szkoły Głównej (1781, 1783-1789, 1793, 1799-1806); był też jej ostatnim rektorem (1799-1803) oraz pierwszym rektorem utworzonego na jej miejsce Uniwersytetu Wileńskiego (1803-1806), do którego sprowadził 1806 roku Jana Śniadeckiego. Wraz z upływem czasu wykłady prawa przyrodzonego przyciągały coraz większe audytorium, które sięgało nieraz pół setki słuchaczy

(co w tych czasach należało do wyjątków); jednym z nich był – w 1782 roku – hetman Michał Kazimierz Ogiński. Będąc członkiem Zgromadzenia Szkół Pobożnych (pijarów), miał poczucie misji pedagogicznej:

Zwracał się do swego audytorium w Wilnie:

Polak – umiem cenić szlachetne publicznego nauczycielstwa obowiązki [...].  
Żadna moc [...] w sercu moim przytłumić miłości Ojczyzny [...] nie potrafi [Stroy-  
nowski 1791: 55].

A jednak po upadku Rzeczypospolitej stał się lojalnym poddanym dworu petersburskiego.

W 1782 roku otrzymał tytuł doktora teologii i obojga praw w krakowskiej Szkole Głównej Koronnej. W latach 1787-1788 przebywał w celach zdrowotnych (suchoty) we Włoszech; został wtedy członkiem Akademii Nauk we Florencji (od 1787 roku) i Akademii Arkadyjskiej w Rzymie (od 1788 roku). Był także członkiem warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk i petersburskiego Towarzystwa Ekonomicznego. W 1791 roku został członkiem Litewskiej Komisji Edukacji. Był autorem projektu podziału tzw. *Kodeksu Stanisława Augusta* (z 1791 roku) i instrukcji dla wizytatorów generalnych (z 1786 roku); wchodził w skład zespołu opracowującego kolejną wersję *Ustaw Komisji Edukacyjnej* (z 1789 roku), które stały się później podstawą reorganizacji Uniwersytetu Wileńskiego. W latach 1802-1803 uczestniczył w pracach powołanej przez księcia Adama Czartoryskiego (pod auspicjami cara Aleksandra I) petersburskiej komisji do spraw reformy edukacji w cesarstwie rosyjskim; dzięki temu udało mu się obronić zachowanie na Litwie zasadniczej struktury szkolnictwa, wypracowanej jeszcze przez Komisję Edukacji Narodowej. Za pracę w służbie publicznej odznaczony został medalem *Bene merentibus* (w 1792 roku), orderem św. Stanisława (4 grudnia 1794 roku) i orderem św. Anny (w 1806 roku).

Wyświęcony na księdza w 1776 roku – pod wpływem rodziny poprosił w 1790 roku o zwolnienie ze ślubów zakonnych. Po jego uzyskaniu pełnił wiele funkcji kościelnych; kanonika kijowskiego (od 1790 roku), proboszcza w Korcu Wołyńskim (od 1792 roku), koadiutora (od 1794 roku) i prałata scholastyka katedralnego wileńskiego (od 1803 roku), proboszcza kościoła św. Jana w Wilnie (od 1797 roku), członka litewskiego trybunału duchownego (od 1798 roku), koadiutora łuckiego z tytułem biskupa lambezytańskiego (od 1806 roku; konsekrowany 19 stycznia 1808 roku w Łuku), deputata kapituły łuckiej (od 1806 roku), a później przewodniczącego kolegium biskupiego w Petersburgu, wreszcie – administratora (od 1808 roku) i biskupa diecezji wileńskiej (od 1814 roku).



Epitafium Hieronima Stroynowskiego  
w kościele św. św. Janów w Wilnie

Ostatnie ćwierćwiecze jego pracowitego życia było najściślej związane z miastem nad Wilią. Prowadził dom otwarty. Był miłośnikiem sztuki; zgromadził cenną galerię obrazów; ale był też hojnym członkiem wileńskiego Towarzystwa Dobroczynności. Przyczynił się do założenia drukarni Józefa Zawadzkiego. Po uchwaleniu Konstytucji 3 Maja, którą uważał za realizację własnych idei politycznych, mówił do wilnian:

Niepodległy nikomu  
w zdaniu i przekonaniu moim,  
winszuję sobie, że jestem Polakiem [Stroynowski 1791: 339].

Nie przeszkadzało mu to jednak należeć przy tym do masonerii.

## 2. Główne prace

Głównym jego dziełem jest *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów* [Stroynowski 1785], wielokrotnie wznawiany (w roku 1791, potem na przełomie wieków, następnie w 1805 – dwukrotnie, wreszcie w 1912) podręcznik akademicki, *nb* przełożony na język rosyjski. Niektóre poglądy tam zawarte rozwinął i propagował w przemówieniach, z których kilka ogłosił.

## 3. O niektórych poglądach

Życie człowieka regulują trzy rodzaje «ustaw» (praw): prawa naturalne, określające przyrodzone uprawnienia i obowiązki jednostki, oraz oparte na tych pierwszych prawa polityczne dwójakiego rodzaju – określające wzajemne zobowiązania obywatela i władzy w obrębie państwa, i określające stosunki między narodami.

Prawa naturalne – wypływające z przyrodzonych potrzeb człowieka (tj. potrzeby pokarmu, odpoczynku, ubrania, narzędzi i potomstwa) – są

pierwotne wobec pozostałych; żadne państwo (ani własne, ani tym bardziej obce) nie może ich ograniczyć – jego rola polegać może wyłącznie na nadzorowaniu przestrzegania tych praw. Prawa naturalne są przy tym jednakowe dla wszystkich ludzi. W szczególności „wszyscy ludzie [...] są sobie ISTOTNIE równi co do własności osobistej i wolności przyrodzonej”. Zarazem „nie są i nie mogą być równi co do [...] sił duszy i ciała, [...] co do [...] przymiotów i talentów, co do pozyskanych dóbr ziemskich”; taka PRZYPADKOWA nierówność jednak „nic w sobie niesprawiedliwego [...] nie zawiera” [Stroynowski 1785: 50-51].

Prawa polityczne wewnątrzpaństwowe powinny być wyraźnie sformułowane w ustawie rządowej, czyli konstytucji. Konstytucja jest dobra, jeżeli: (a) zabezpiecza własność i wolność obywateli; (b) rozdziela kompetencje władzy prawodawczej, wykonawczej i sądowej; (c) ustanawia JEDNĄ głowę państwa; (d) zapewnia trwałe oświecenie narodu i (e) wyznacza jasną procedurę działania poszczególnych urzędów.

Prawa polityczne regulujące stosunki międzynarodowe dadzą się sprowadzić do czterech: (a) prawa do niepodległości, (b) prawa do samoobrony zbrojnej, (c) prawa do respektowania umów międzypaństwowych i (d) prawa do pomocy ze strony sojuszników.

## **4. Wyjątki z pism**

### **4.1. Istota i przypadek**

Przez „istotę” [...] rozumieją filozofowie takową własność rzeczy, która je zupełnie od wszystkich innych różni; która będąc najpierwszą, z innej własności nie wynika, a wszystkie od niej swój początek biorą. Wyznać należy, że takowa istota rzeczy jest nam zupełnie niewiadoma [tu: nieznana]. Za pomocą zmysłów i doświadczenia poznać tylko możemy własności i siły, którymi rzeczy obdarzone sprawować mogą jakieś odmiany lub im podlegać: ZBIÓR TAKOWYCH WŁASNOŚCI I SIŁ zowiemy NATURĄ [...]. Własności w rzeczach, jak wiemy z doświadczenia, są dwojakie: jedne, które zawsze i nieodmiennie w rzeczach znajdują się; drugie, które mogą w nich znajdować się lub nie znajdować się; te ostatnie zowią się PRZYPADKOWE, pierwsze zaś ISTOTNE, przeto że [tu: ponieważ] z istoty rzeczy wynikają i z nią nierozdzielnie są związane, i takowych własności zbiór [...] [tworzy] istotę albo naturę czyli przyrodzenie [Stroynowski 1785: 12-13].

### **4.2. Własność i wolność**

Posiadanie rzeczy jakiej od człowieka jemu tylko jedynie należącej zowiemy „własnością jego”. Niepodległość człowieka w użyciu swej wolności nazywamy „wolnością przyrodzoną”. Każdy człowiek z przyrodzenia jest właścicielem osoby swojej, i tych



wszystkich przymiotów i sił, które się w niej znajdują [...]. Osoba każdego człowieka jest zupełnie oddzielona od osoby drugiego: każdy z osobna czuje potrzeby swoje, każdy przyzwoitymi na ten koniec obdarzony jest siłami; każdy za siebie, a nie jeden za drugiego, cierpiećby, gdyby o zachowanie swoje nie starał się; stąd każdy ma sobie samemu właściwe, z przyrodzonych sił i potrzeb wynikające należytości i powinności, których by mieć, używać i pełnić nie mógł, a zatem by cierpieć i ginąć musiał, gdyby osoba jego, lub to, co się w niej znajduje, nie do niego samego, lecz do kogo innego należało. To jest napierwsza, każdemu człowiekowi z przyrodzenia samego nadana własność, która [...] „własnością osobistą” zwać będziemy. [...]

Gdyby człowiek co do osoby swojej podlegał drugiemu, tym samym nie byłby jej właścicielem, lecz ten, któremu by on podlegał: bo własność nie może być bez wolności. Każdy więc człowiek, jako z przyrodzenia jest właścicielem osoby swojej, tak co do tejże osoby jest z przyrodzenia wolny i innym ludziom niepodległy [Stroynowski 1785: 30-31].

### 4.3. Sprawiedliwość i dobroczynność

Kiedy człowiek podług przyrodzonych potrzeb i sił swoich, podług osobistych należytości i powinności zachowuje się, sprawy jego wolne, to jest te, które on czyni wiedząc i chcąc, są DOBRE, pożyteczne, rozumne, czyli, wyrażając jednym słowem, są PRZYSTOJNE; jeżeli zaś człowiek przeciwnie postępuje, sprawy jego wolne są mu szkodliwe, złe, nierozumne, czyli słowem NIEPRZYSTOJNE. Kiedy człowiek sprawuje się podług służących mu w społeczności należytości przyrodzonych, zachowując odpowiadające im powinności, to jest, kiedy używa swej osobistej własności i wolności bez naruszenia cudzej, sprawy jego są dobre w stosunku do innych ludzi, czyli słowem, są SPRAWIEDLIWE; te zaś sprawy, którymi człowiek daje innym łaskawą pomoc, które nie naruszając niczyjej własności, przynoszą innym ludziom rzetelny pożytek i dobro, nie tylko są sprawiedliwe, ale oraz dobroczynne [1785: 38-39].

## 5. Myśli

### O mądrości

- Na nic nie [...] przydadzą się [...] maksymy [...], póki nie są gruntownie, w całej osnowie, poznane.

- Wszelkie dzieła i ustawy ludzkie podpadają pod sądu rozumu.

### O nauce

- W każdej nauce [...] źródłem wielu błędów dwie główne były i są dotychczas przyczyny: PIERWSZA, wyobrażenia fałszywe lub ciemne i niepewne; DRUGA, przewrotny [tu: odwrotny niż trzeba] porządek w dochodzeniu i wykładaniu prawd, gdy pospolicie od [...] ogólnych, a częstokroć mniej pewnych [...] PRZYNCYPIÓW [...] zaczynano.

### O człowieku

- Miłość [...] jestestwa swego nieoddzielnie złączona z miłością dobrego, a nienawiścią złego, jest wrodzona każdemu człowiekowi.

- Należąca się pomoc człowiekowi od człowieka jest dwojaka: ŁASKAWA [tu: z życzliwości] i ZOBOPÓLNA [tu: z wzajemności].

### **O społeczeństwie**

- Człowiek rodzi się, rośnie, żyje i umiera w społeczności.
- Będzie w społeczności wszystkim dobrze, gdy wszyscy powinności swoje pełnić będą.
- Nie jest to [...] zbyt wielka władza, gdy w miarę powinności zdaje [...] się [...] tylko do jej wypełnienia sposobność.

### **O narodzie**

- Stracona daremnie część dochodów publicznych [...] jest [...] nie-nadgrodzoną [tu: niepowetowaną] szkodą całego narodu.
- Każdy [...] naród wzajemnie jeden od drugiego zupełnego potrzebuje bezpieczeństwa.
- Wtenczas naród ma bezpieczeństwo zewnętrzne, kiedy [...] w przypadku gwałtu i napaści od innego narodu jest w stanie dania skutecznego odporu.
- Każdy naród słusznie bronić się może mocą [tu: z użyciem siły] przeciwko gwałtom i napaściom narodów, [...] jego własność lub majątek naruszających.
- Chcieć mocą utrzymać w poddaństwie naród zwyciężony, nie jest to kończyć wojnę.

### **O wolności**

- Nie na tym wolność przyrodzona zależy [tu: polega], aby człowiek żadnemu prawu nie podlegał.

### **O złu**

- Celem kary nie jest zemsta, ani zgładzenie winy, [...] lecz [...] obrona i ubezpieczenie [...] wewnętrzne [...] obywateli.
- Są zbrodnie, za które społeczność wedle prawideł przyrodzonej obrony ma prawo karać śmiercią.

### 3. Józef Władysław Bychowiec

#### 1. Życie

Urodził się w 1778 roku w Chmielnicy koło Słonimia, zmarł 5 lipca 1845 roku w Wilnie; pochowany został na nieistniejącym już cmentarzu przy kościele św. Stefana. W 1794 roku ukończył Szkołę Główną w Wilnie. Brał udział w Powstaniu Kościuszkowskim. W 1796 roku wyjechał w podróż naukową do uniwersytetów we Frankfurcie nad Odrą, Getyndze i Królewcu, gdzie słuchał m.in. wykładów Immanuela Kanta. W latach 1806-1809 walczył w armii francuskiej; brał m.in. udział w wyprawie przeciw Austrii. Następnie był urzędnikiem w Ministerstwie Sprawiedliwości Księstwa Warszawskiego. W 1812 roku uczestniczył w wojnie francusko-rosyjskiej, jako adiutant Joachima Murata, dowódcy kawalerii Wielkiej Armii. Dosiążył się stopnia kapitana. Po krótkim pobycie w Warszawie przeniósł się na stałe do Wilna.

W Wilnie spędził łącznie ponad 30 lat.

Władał biegle – poza polskim – łaciną, francuskim i niemieckim. Był tłumaczem prac Kanta, Charlesa de Brossesa, Joachima Heinricha Campego, Jeana de La Fontaine'a, Francesca Petrarchi, Washingtona Irvinga i Johanna Gottfrieda von Herdera oraz komentarzy do *Kodeksu Napoleona*.

#### 2. Główne prace

Wydał m.in. *List o wojnie i przeznaczeniu żołnierza* [Bychowiec 1809], *Słowno o filozofii* [Bychowiec 1816], „Dumania w czasie przechadzek samotnych” [Bychowiec 1821] i *Rady dobrej matce* [Bychowiec 1827].

W rękopisie została *Nauka o człowieku*, zapowiedziana w *Prospekcie* [Bychowiec 1819], oraz praca o Bronisławie Trentowskim; niestety los tych prac jest nieznan.

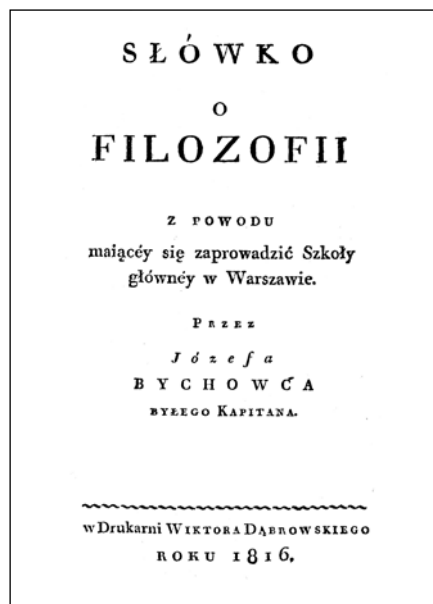
Nr	Data śmierci.	Lata od urodzenia.	Kiedy? gdzie? kto? z jakiej choroby albo przypadku umarł? opatrzony, lub nie ŚŚ. Sakramentami?	Jakiego był powołania i stanu? jak długo żył, z jakiej Parafii, i jakich zostawił dzieci?	Od jakiego mianowicie Xędza, kiedy i gdzie pogrzebiony?
56. Bychowiec	30 maja-	70	Miesiąc R. 1845. m. Maja 30 Dnia w mieście Wilnie umarł Dwumianin Józef Bychowiec z gorączki. d. d. do kora- mer. opatrzony-	Czerwice Oficeru Kapitan Wojsk. Francuskiej Walczył od urodzenia lat 70.	którego czułości pisał L. J. Dubiecki z pny opisywania; Relacjami Dnia h. Czerwica na cmentarzu Stefana a pogrzebione w katedrze -

Akt zgonu Józefa Bychowca

### 3. O niektórych poglądach

W poszukiwaniu wiedzy pewnej, której nie znajduje w „zjawiskach świata zmysłowego”, człowiek skupia się na sobie samym. Na tym „przeglądaniu się umysłu w krainie własnej”, na tej „wewnętrznej pracy w wyszukiwaniu granic naszych wiadomości” [tu: naszej wiedzy], w rozpoznawaniu błędów i ograniczaniu wątpliwości” polega właśnie uprawianie filozofii. W każdym człowieku tkwią zadatki na filozofa: każdego czasem ogarnia ciekawość poznawcza, każdy przynajmniej od czasu do czasu słyszy wewnętrzny głos (sumienia) nawołujący do doskonalenia się moralnego, udziałem każdego jest „rozum jako pierwiastkowe usposobienie” umożliwiające uwolnienie się od niewiedzy, przesądów i występu.

Pod „rozkazy rozumu” powinno być poddane wszystko, także etyka i religia. Podstawą etyki racjonalnej jest antropologia, tj. nauka o życiu jednostki w społeczeństwie. Racjonalna religia, wyjaśniająca istotę uczuć religijnych i mistycyzmu, daje świadectwo zgodności „prawd dojrzałego i udoskonalonego rozumu” z oczyszczoną z zabobonów wiarą objawioną.



Strona tytułowa *Słó wko o filozofii*  
Józefa Bychowca

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Zbrodnia

W palącym i powiększającym szkłe skutku zamierzonego przedsięwzięć naszych bojaźliwość okazuje nam często na drodze małe kamyczki – niby skały ogromne, grożące przywaleniem. Pędzony natarczywością namiętności dlatego się tak śmiało dopuszcza zbrodni, że się ich następstwa zabójcze przed nim ukrywają; spuszcza z łańcucha zaparte [tu: zamknięte] w swych piersiach zwierzęta drapieżne, i dopuszcza im wśród ciemności wdzierać się pomiędzy ludzi, nie postrzegając tego, jak wielu niewinnych oswobodzony potwór chwyta i dusi. Człowiek wyuzdany rzuca około siebie lekkomyślnie żarzące się węgle swych przestępstw i wtenczas, gdy już w grobie leży, zapalają się domy od podłożonych jego iskier; słupy dymu wznoszą się nad jego grobem, jakby pomniki obelgi, i wiecznie nad nim trwać będą [Bychowiec 1821: 55].

## 4.2. Półmędrak

Półmędrak wyćwiczywszy nieco swoją pojętność, pamięć i wyobraźnię, kończy na tym, nie chcąc się po ciernistej drodze do źródła prawdy i umiejętności przeźierać. Przeglądając z upodobaniem zbiór swych pojęć, wyobrażeń i wiadomości dziejowych, uporczywym staje się obrońcą swych myśli i widoków [tu: przekonań]; lecz że się nie zapytuje, jak być powinno, OBSTAJE ZA TYM, CO JEST I BYŁO. Nieznane mu są środki, jakimi stopniowo stan jaki rzeczy bez utrudzających przeskoków do wyższych przechodzi doskonałości. Czyta wiele; brzemień kilkunastu wielbłądów mieści w swej głowie, lecz skarbów tych ocenić nie potrafi. [...] NAŚLADOWANIE, które się nader zgadza ze skłonnością jego do wygody, UMIE NIEKIEDY KRASIĆ POZOREM PIERWOTWORNOCI [tu: twórczości]. Pełny najdrażliwszej SIEBIELUBNOŚCI [tu: samolubności], napada czasem przednie czaty, zatrwąża; lecz że mu braknie siły do rzadnego układu [tu: porządku] i wytrwałości, starannie walnej bitwy unika, po której pomyślnym zakończeniu zwykł się przytaczać i mówić w liczbie mnogiej: wygraliśmy, odkryliśmy. Aby swych dopiąć zamiarów, NIE WAHA SIĘ BARDZO NAD OBIOREM SPOSOBÓW: wszystko mu dobre, byle swego okazać. W ciasne swej pojętności kluby [tu: granice] chciałby bieg świata zawrzeć; a gdy postęp światła zmienia dawne stosunki, narzeka na zepsute obyczaje i koniec świata przepowiada [Bychowiec 1816: 33-35].

## 4.3. Niepewność

Błędy nasze w myśleniu wynikają albo z niebaczności umysłu, albo z niedoskonałości środków do nabycia wiadomości użytych. Mylimy się prawie zawsze dlatego, iż źle używamy zasady prawdziwej w sobie, nadając jej [tu: wiedzy pierwotnej] wartość, jakiej w sobie nie miała. Przeto, jako jedynie niszczyliśmy przesąd, PRZYMUSZAJĄC umysł do rozumowania, do wyszukiwania zasad, starając się DOKŁADNIEJ ROZUMOWAĆ, śledząc dobitniej i ściślej mające się używać zasady. Kiedy duch człowieka wstecz pozierając zacznie raz roztrząsać mniemania, które mu się zdawały być utwierdzonymi, wtedy z jednego powątpiewania wynikają drugie, wszystkie się natychmiast przedmioty jego przekonania jedne po drugich wstrząsają; nie postrzega już kresu tak przykrej w sobie przemiany, a na widom WĄTPIENIA POWSZECHNEGO strach go przejmuje. Wyszukuje więc w sobie z pilnością ŚRODKÓW ŚLEDZENIA, to jest znaków właściwych do rozróżnienia na zawsze pracy od błędu; usiłuje utworzyć ZASADY NIEWZRUSZONE, które by, oswobodzone od wszelkiej niepewności, mogły mu być do rzadnego [tu: uzasadnionego] wierzenia pobudkami [Bychowiec 1816: 6-7].

## 5. Myśli

### O mądrości

- Mądrość zależy na tym, aby w każdej chwili każdą sprawę, każde działanie woli poddawać pod przykazania prawego [tu: prawdziwego] rozumu, wszędzie jednego i powszechnego.
- Z kwiatu poezji rozwijają się owoce rozumu.

- Walki wewnętrzne w umyśle kończą się pospolicie na naszej przegranej.

### **O człowieku**

- Wszyscy ludzie są lepsi od swych uniesień, ma się rozumieć złych, bo też wszyscy są gorsi od swych uniesień szlachetnych.
- Jeżeli łąza kobiety prędką znika, to też i uśmiech rychło przelatuje; ale nierównie częściej śmianie się jest pozorem, a płacz rzeczywistością.

### **O społeczeństwie**

- Ludzkość [...] nie dosięgnie społecznego swego zamiaru [tu: przeznaczenia], aż gdy politycy praktyczni nie poczną godzić moralności ze sztuką rządzenia.
- Często wady i nieszczęścia podwładnych są dziełem tych, którzy nimi rządzą.

### **O narodzie**

- Przywykły walczyć ze sobą, potrafi się dzielnie mierzyć z niesprawiedliwym napastnikiem domu lub narodu [...] swego.
- Czemuż by pod rządem prawa wielkie narody z małymi tak się nie mogły ostać [tu: współistnieć], jak znaczne posiadłości prywatne z mniejszymi?
- Narody nie umierają jak ludzie.

### **O cnocie**

- Cnota jest moralną mocą w pełnieniu powinności.
- Cnota [...] zależy na tym, aby w każdej chwili czynić dobrze z czystych pobudek samej tylko powinności, bez żadnych widoków korzyści.

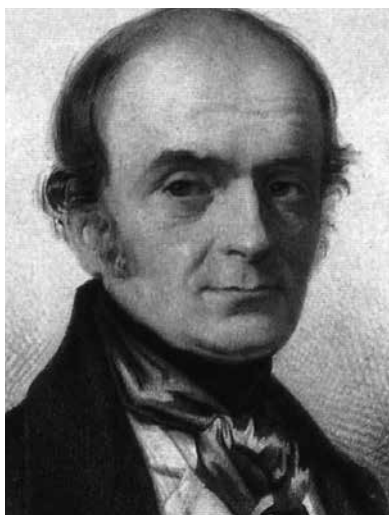
### **O szczęściu**

- Sztuka być szczęśliwym pod warunkami cnoty [tu: zachowując cnotę], to jest [...] miłość wyłączną samego siebie starać się zgodzić z korzyściami społecznościami.

### **O wychowaniu**

- Dobre wychowanie [...] to takie [...], które na barkach zapaśnika ukształci głowę Platona.
- Mało przyniesie dzieciom nauka, choćby najzbawienniejsza, jeśli co chwilę postrzegać będą sprzeczność raziącą między życiem osób otaczających i prawidłami, jakie im zalecają.
- Ten tylko chęć do polepszenia potrafi wzbudzić w drugich [...], kto przez rozumową nad sobą samym pracę zwalczył w sobie złą wolę.
- Z czytania romansów dwie główne [...] wynikają niedorzeczności [tu: negatywne konsekwencje]. Pierwsza, że roztargnienie staje się nałogiem. [...] Druga [...], iż młode osoby [...] ubiegając się za wyobrażalnymi tylko marzeniami, zaniedbują pełnienia stanu swego powinności.

## 4. Józef Wojciech Gołuchowski



### 1. Życie

Urodził się 11 kwietnia 1797 roku w Łączkach Kucharskich koło Tarnowa, zmarł – po krótkiej chorobie – 22 listopada 1858 roku w Garbaczu koło Opatowa Sandomierskiego (pochowany został w kościele parafialnym św. Wojciecha w pobliskiej Mominie). Był synem Jana Nepomucena, majora wojsk koronnych z czasów Stanisława Augusta, i Eufemii z Radziwiłowskich, oraz prawnikiem podczaszego kijowskiego, Seweryna. Kształcił się początkowo podobno u benedyktynów w Tyńcu, następnie w *Theresianum* w Wiedniu. W latach 1817-1820 odbył studia prawnicze w Uniwersytecie Warszawskim, uzyskując stopień magistra. W 1821 roku otrzymał doktorat prawa w Uniwersytecie Jagiellońskim i wyjechał do Paryża i Heidelbergu, gdzie otrzymał doktorat filozofii. W latach 1821-1822, w czasie pobytu w Erlangen (Bawaria), zaprzyjaźnił się z filozofem niemieckim Friedrichem Schellingiem.

1 czerwca 1821 roku otrzymał Katedrę Filozofii w Uniwersytecie Wileńskim. Na skutek zastrzeżeń urzędników carskich wykłady rozpoczął dopiero 27 października 1823 roku. W pierwszym wykładzie powiedział m.in.:

Uniwersytet Wileński [...] to przybytek nauk [...], na który się wszyscy uczeni z uszanowaniem, rodacy z wdzięcznością, obcy z uczuciem zazdrości patrzą. [...]

Jego profesorowie [...] to mężowie z dzieł swoich, jak daleko tylko mowa polska sięga, a nawet i za granicą, zaszczytnie znani [Gołuchowski 1823: 226].

Wykłady cieszyły się niebywałym powodzeniem i ze względu na wielką liczbę słuchaczy (do 600) odbywały się w największej sali Uniwersytetu; w amfiteatrze chemicznym. Już jednak – a raczej właśnie dlatego – 20 stycznia 1824 roku zostały one zawieszone, a 14 sierpnia władze rosyjskie, „dla przecięcia złego wpływu” na młodzież, wydały go (wraz z Joachimem Lelewelem, Ignacym Daniłowiczem i Michałem Bobrowskim) z Wilna. Specjalna komisja (złożona z generała Aleksieja Arakczajewa, admirała Aleksandra Szyszkowa i radcy Nikołaja Nowosilcewa) uznała, że nie nadaje się on na nauczyciela – zwłaszcza w tzw. guberniach polskich. Nowosilcew orzekł, że jego wpływ na młodzież byłby tym zgubniejszy, że – „obdarzony świetną wymową” – swoje idee o współczesnych państwach jako „skrzyniach, w których zamykany bywa naród” wygłasza bardzo sugestywnie. (Sformułowania o podobnej wymowie, a nawet stylistyce towarzyszyły później usuwaniu przedwojennej profesury polskiej przez reżim komunistyczny po II wojnie światowej. Nasuwa to smutną refleksję, że sowieccy aparatczycy czerpali najwyraźniej z frazeologii swoich carskich poprzedników.)

Pozbawienie katedry w Uniwersytecie Wileńskim – był to dla niego wielki cios osobisty. „Filozofia moja – pisał – po rozbiciu okrętu, jakiego doznała, utonęła” [Gołuchowski 1842: 639]. Mimo tego jednak, że z Wilna został „zmieciony przez burzę polityczną”, że został „odsunięty od warsztatu, w którym tkane jest życie narodu” [Gołuchowski 1850: 174], nazywał krótki pobyt na Litwie „najszcześniejszym w swym życiu”, a o młodzieży wileńskiej mówił, że „unosila go na skrzydłach swego ducha”. Nic dziwnego więc, że w Wilnie właśnie, w zasłużonej oficynie Józefa Zawadzkiego, wydał dzieło swego



Epitafium Józefa Gołuchowskiego w kościele  
św. Wojciecha w Mominie



życia, *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka* (ukazało się ono już po śmierci autora, w 1861 roku).

Powstała sytuacja spowodowała załamanie wewnętrzne u młodego profesora. 7 marca 1824 roku został co prawda członkiem-korespondentem Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, ale w 1826 roku osiadł w swoim majątku w Garbaczu i na długi czas zaprzestał działalności naukowej. Dzięki talentowi organizacyjnemu i wytrwałej pracy uczynił z Garbacza wzorowe gospodarstwo. W 1830 roku ożenił się z Magdaleną z Gołuchowskich, wdową po swoim bracie Leopoldzie. Po wybuchu Powstania Listopadowego wygłosił w Warszawie w styczniu i lutym 1831 roku cykl wykładów publicznych (m.in. *O wolności słowa* i *O umysłowej potędze narodu*). Cieszyły się one znowu nadzwyczajnym powodzeniem: był przez młodzież noszony na rękach po Krakowskim Przedmieściu i obwożony po mieście saniami z wyprzęgniętymi końmi. Następnie zaangażował się w prace Rządu Tymczasowego; 2 września został nawet ministrem wyznań i oświaty. Po kapitulacji Warszawy wrócił na wieś. Za działalność polityczną został w 1835 roku osadzony na pięć miesięcy w Cytadeli Warszawskiej. W latach 1839, 1845-1846 i 1851 podróżował z żoną po Europie (Włochy, Szwajcaria, Anglia, Niemcy, Francja).

## 2. Główne prace

Najważniejsze jego prace filozoficzne – poza wspomnianymi *Dumaniami* – to: *O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka* [1816], „Rozprawa konkursowa” [1821], *Filozofia i życie* [1822], „List do p. Józefa Morawskiego” [1842] i *Światowość w stosunku do obyczajów* [1852].

## 3. O niektórych poglądach

Są sprawy, „do zrozumienia których potrzeba starannego rozbioru”. I to jest domena nauki. Ale są i takie, do których potrzebne jest „zapuszczenie wzroku w głąb własną”. Do takich właśnie spraw należą kwestie metafizyczne: nie jest to „czcza spekulacja”, lecz „kwiat życia”, odpowiedź na najwyższe potrzeby ludzkie.

Taką najwyższą potrzebą jest potrzeba intuicyjnego, irracjonalnego uchwycenia istoty świata: jego nieskończoności, wieczności, boskości, wzniosłości, tragizmu. Bez tych intuicji życie ludzkie byłoby „zimne i puste”, nieludzkie właśnie. Niektórzy powiadają, że świat poznajemy za pomocą zmysłów – w ten sposób, że dostarczają nam one obrazy przedmiotów zewnętrznych. Jednakże – zdaniem Gołuchowskiego – nie te obrazy, lecz same owe przedmioty „widzieć mniemamy”. Nie zmysły więc dostarczają nam wiedzy o „zewnątrznej postaci” przedmiotów zewnętrznych; postaci tej nie dostarczają

tym bardziej „pojęcia oderwane”, o których Gołuchowski mówił, że można nimi co najwyżej świat „podziurawić”, a nie ująć go „w całej pełni”.

Waga filozofii dla narodów tkwi w tym, że własna filozofia stanowi „punkt ogniskowy” narodu. Bez niej naród w ogóle nie mógłby się wykrystalizować; pozostawałby tylko „kupą jednostek”. Jednostkom – filozofia ma dostarczyć „całościowego poglądu na świat”, dającego poczucie jedności z narodem, a nawet – wszechświatem. Bez takiego światopoglądu niemożliwa byłaby krystalizacja osobowości, niemożliwa byłaby indywidualizacja.

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Natchnienie

Człowiek bardzo wiele ze świata zewnętrznego do wewnętrznych swoich tajników znosi, ale nie tym obcym on tylko datkiem żyje. Umysł ludzki jest także sam w sobie szybem niezgruntowanej głębi, rzadkie skarby w sobie mieszczącym, o których sam nie wie. Zetknięcie się jego ze światem zewnętrznym i te głębie własnej istoty mu otwiera. Gdy w nie wzrok swój wewnętrzny zapuści, zrazu widzi bezdenność, ciemność, nic rozróżnić, uwagą swoją uchwycić nie jest w stanie. Ale są szczęśliwe chwile, w których, gdy się nad tą głębią nachyli, raptem jakby błyskawica jaka ciemności rozdziera. Robi się jasno, niewyczerpane skarby duchowe przedstawiają się gotowe oczom, a najwyborniejsze myśli, jakby wonna i zachwycająca para, bez najmniejszego z naszej strony wysilenia, same cisną się do głowy. Takie myśli, które się na horyzont wiedzy naszej, bez naszego przyczynienia się dostają, fantazja twórcza podchwytuje, ubiera, i bądź w sztukach plastycznych, malarstwie, lub muzyce, bądź w poezji lub w wymowie, bądź w jakimkolwiek piśmie, z duchowego świata podaje, jako nieskończoności tchnienie, które na inne duchowe istoty jakby siła elektryczna działa, święty ogień w nich zapala, w podobne zachwycenie je wprawia, i do czegoś wyższego je podnosi.

Są to szczęśliwe chwile natchnienia, które, gdy są częste, istotę geniuszu i jego rozmiary stanowią [Gołuchowski 1861. T. I: 20].

### 4.2. Zmysły

Kto sobie raz wbił w głowę, iż to tylko jest prawdziwie pewnym i realnym, co tego rodzaju jest, jak: dwa razy dwa, są cztery; albo jak głos, który uchem słyszy; albo jak obraz, który okiem widzi – ten naturalnie w wyższej ideów krainie nic jak tylko zupełną próżnię znajduje. [...] Z drugiej strony [...] kazać się umysłowi ludzkiemu wyzuć z tego widzialnego świata, który mu się tak silnie nasuwa, a natomiast się do jakiegoś niewidzialnego wspinać, do którego nie wiedzieć którędy droga, i tam jedyne prawdy szukać, jest to go na krzyż przybijać i na prawdziwe tortury oddawać. Ten świat widzialny nie jest tak nikczemny, jak się może komu zdaje [...]. Nie trzeba bynajmniej z niego uciekać, ażeby dojść do prawd wiecznych; trzeba go tylko dobrze zrozumieć; trzeba starać się go zgłębić [...]. Nie w tym [...] grzech

[...], iż się od zmysłów zaczyna, lecz w tym, iż się [...] wszystko na zmysłach kończy [Gołuchowski 1823: 247].

### 4.3. Naród

Dwa są sposoby zapatrywania się na naród i na wszystko, co w nim jest. Jeden nazwałbym „atomistycznym”, drugi „organicznym”.

To jest można się zapatrywać na naród jako na ciało organiczne z najrozmaitszych części złożone i w jedną całość splecione, jaką jest każde ciało organiczne, np. każde drzewo, każde zwierzę, w którym mnóstwo rozmaitych organów rozróżnić można, pod pewnym względem nawet oddzielny byt mających, a jednak do wspólnego celu zmierzających, temu celowi poddanych.

Albo też można każdy naród uważać jako zbiór pojedynczych atomów mniej lub więcej licznych, niczym się od siebie nie różniących i jednostajną masę stanowiących. Podług tego drugiego poglądu, naród każdy wyda się jak KUPA PIASKU, nie przedstawiającego między sobą żadnej różnicy, którą dowolnie przerabiać można, stanowiącą wprawdzie także jakiś rodzaj całości jako kupa, ale tylko abstrakcyjnej, powierzchownie narzuconej, niewrodzonej. Dlatego też tej kupie żadna krzywda się nie dzieje, gdy ją ktoś do góry nogami przewraca, dowolnie ją przerabia, kraje, uszczupla lub powiększa, albo pojedyncze ziarnka to w górze, to na dole umieszcza. Zawsze będą to ziarnka piasku i nic więcej, ale też za to ta godność piasku nigdy nie zginie, przez nic się nie zmieni, i jeżeli do niej jakie prawa będą przywiązane, przez nie od siebie różnić się nie będą.

Zupełnie inaczej się pokaże, jeżeli sobie naród będziemy wystawiać jako organizm [...]. Tutaj [...] położenia wzajemnego względem siebie tych pojedynczych części bynajmniej nie można dowolnie zmieniać, ani go rozdzierać, inaczej życie całego organizmu byłoby zagrożone [Gołuchowski 1850: 620-621].

## 5. Myśli

### O mądrości

- Cudze myślenie jest tylko bodźcem, ażebyśmy własne myślenie obudzili.

- Myśl sama w sobie niezadługo staje się jałowa, zimna, oschła, czcza. Trzeba ją wygrzać uczuciem, ażeby wolę poruszyła.

- Nędza jest grobem wszystkich wielkich myśli.

- Rozum ludzki na stole ślepego trafu w żaden sposób usiąść nie może.

- Intuicji WIECZNOŚCI nikomu palcem ukazać nie można.

### O języku

- Język niczym innym nie jest, jak składem wyrobionych w jakimś narodzie pojęć, na których stempel powszechnego uznania jest wyciśnięty.

- Żądać wykładu filozofii w obcym, a zwłaszcza martwym języku, jest to żądać śmierci i zagłady filozofii narodowej, za pomocą której język ojczysty kształci się i doskonali.

## **O nauce**

- W czym pobłądziła nauka, to musi być naukowo samą siłą rozumu sprostowane. W krainie myśli, co myśl zepsuła, myśl znowu naprawić może i musi.
- Powiedziałbym wierze i nauce: kształćcie człowieka, ale nie swarzcie się i nie czynicie zgorszenia ludziom słabego ducha albo złego serca.

## **O człowieku**

- Chcesz poznać jakiegoś człowieka, rozpatruj się w jego woli; tam on jest cały; reszta wszystko ułamki tylko są jego istoty.
- Pierwiastek boski tkwi w każdym, lecz każdemu tylko jeno o nim wiadomo, ile go sam z siebie wydobędzie.

## **O społeczeństwie**

- Wybory powszechne nie są nieomylną rękojmią, że padną zawsze na zdolność, na cnotę, na geniusz.
- Jest pewien urok do uciśniętych przywiązany. Niejedna sprawa, póki w uciśnięciu i prześladowaniu, świętsza; skoro zaś do panowania przyjdzie, dopuszcza się nadużyć, i traci na powadze.

## **O państwie**

- Państwo, nie umiejące pobudzać obywateli swoich niczym innym, jeno łechtaniem próżności, osobistego pożytku lub też obawą przymusu, nosi już w sobie zarodek śmierci.
- Prawdziwy mąż stanu – to taki, co całość i wielkość narodu ma na względzie.
- Fałszywi politycy: prawa człowieka ciągle mają na ustach, a w sercu żywią najwstrętniejsze przesady.
- Po przegranej bitwie wielkość wodza i waleczność wojska na tym zależy, aby wódz przytomność zachował, a wojsko w rozsypkę nie poszło, oddając wszystko za stracone.

## **O narodzie**

- Prawo, na mocy którego naród jakiś istnieje, jest wola jego, że chce być samodzielnym, niepodległym. Innego początku nie ma.
- Jeżeli chcecie jako naród egzystować, musicie we wszystkich waszych przedsięwzięciach prywatnych czy publicznych przyszłe pokolenia mieć na względzie.
- Biada narodowi, który nie ma wielkich osobistości, albo który chociaż je ma, ich sterowi się nie poddaje.
- Kto ma w jakimś narodzie oświeconą klasę za sobą, ma cały naród za sobą.

## **O wolności**

- Masy zwykle wolność pojmują jako dowolność, a równość nie w ujemnym znaczeniu, że każdemu zarówno pozwolenie jest ubiegać się w szrankach społecznego porządku, tylko jako czynne niwelowanie wszelkich różnic.

- Socjalizm i komunizm z jednej strony zapowiadają panowanie NIEOGRANICZONEJ WOLNOŚCI INDYWIDUALNEJ, z drugiej zaś strony przygotowują NAJSROŻSZY DESPOTYZM.

### **O równości**

- Można zwalić rządy, ale różnic zwalić nie można.

### **O własności**

- Rewolucji socjalnej idzie tylko o majątek; ale nie o ten majątek, który praca tworzy, przemysł podwaja, oszczędność gromadzi – tylko o ten majątek, który jeden drugiemu wydzierają.

- Jednemu wziąć, a drugiemu dać. Stąd wyradza się coraz większa i powszechniejsza nienawiść przeciwko tym, co coś mają, albo więcej mają, ze strony tych, co mało mają, albo nic nie mają.

### **O działaniu**

- Aby działać nie dosyć jest być i myśleć; trzeba mieć wolę.

- Kto chce opanować życie, nich się nie daje przez nie porwać.

### **O cnocie**

- Stawiamy naprzeciwko komunizmu majątków wyższy komunizm cnót.

### **O szczęściu**

- Szukamy szczęścia, gdzie go nie ma; unikamy go, gdzie się właściwie znajduje. Szukamy życia, gdzie jest śmierć, a boimy się śmierci, gdzie jest prawdziwe życie.

### **O miłości**

- Jeżeli tylko to kochać będziecie, co widzicie, to wasza miłość chwycić będzie za cienie przemijające.

- Inne serce – to jakby inny kraj. Tam inne prawa, inne wyobrażenia, inne uczucia.

## 5. Andrzej Towiański



### 1. Życie

Urodził się nad ranem 1 stycznia 1799 roku w Antoszwiniu koło Janiszek jako syn Jakuba Geralda (1768-1836), rejenta, a później notariusza Wileńskiego Sądu Ziemskiego (więzionego w 1830 roku w związku z umieszczeniem w swoich dobrach antoszwinięckich posągu Napoleona i Pogoni Litewskiej), i Izabelli z Pomarnackich – jako wnuk Pawła i prawnuk Antoniego (ożenionego z Teresą z Piotrowskich), dziedzica majątków Porojście i Barkiły, łowczego i cześnika wileńskiego za panowania króla Augusta III; zmarł 13 maja 1878 roku w Zurychu i tam został pochowany na Cmentarzu Sihlfeldowskim (część A, kwatery PG83115/IID).

W latach 1809-1815 uczył się w gimnazjum w Wilnie, w którym zaprzyjaźnił się z Ferdynandem Guttem, przyszłym szwagrem, synem członka loży masońskiej GORLIWY LITWIN. Po ukończeniu – z bardzo dobrymi wynikami – gimnazjum studiował prawo w Uniwersytecie Wileńskim (1816-1818); tu zetknął się być może z Adamem Mickiewiczem. Następnie – z tytułem kandydata filozofii – rozpoczął pracę w sądownictwie wileńskim (jako rejent, a później asesor); należał do założonego w listopadzie 1819 roku konserwatywnego Towarzystwa Antyszubrawców (z czasem połączonego z Towarzystwem Literackim Wileńskim). Od dzieciństwa objawiał niezwykłą wrażliwość religijną: pierwszą kulminacją związanych z tym przeżyć był wstrząs mistyczny doznany 11 maja 1829 roku w wileńskim kościele

bernardynów. Ze swoich przeżyć i wątpliwości próbował zdać sprawę – jak później wspominał – „biegłym teologom i sławnym uczonym” (m.in. Janowi i Jędrzejowi Śniadeckim), ale nie znalazł u nich zrozumienia. 1 marca 1830 poślubił wilniankę Karolinę z Maxów (1805-1878). W latach 1832-1833 przebywał w Petersburgu, gdzie obracał się w środowiskach zwolenników sławnego mistyka, ziemianina podolskiego Tadeusza Grabianki. Później (1834-1837) odbył kilka podróży po Europie, m.in. do Czech (Karlovy Vary, Praha) i do Saksonii (Drezno).

W 1837 roku objął po ojcu około 1000-hektarowe dobra Antoszwinię (ze 140 «duszami»), które doprowadził do rozkwitu; założył w nich m.in. ogrody i zbudował kaplicę. Po latach, na obczyźnie, będzie wracał myślami do rodzinnych stron i wspominał okolice Antoszwinięcia oraz oczywiście „miasto nad brzegiem Wili” i wileńskie kościoły bernardynów i misjonarzy; a w swoim pokoju zawsze będzie zawiesział obraz Matki Boskiej Ostrobramskiej.

11 maja 1839 roku przeżył kolejny wstrząs mistyczno-religijny. Pod jego wpływem 23 lipca 1840 roku – pożegnawszy się z rodziną i domownikami „na granicy antoszwinińskiej pod lasem ołkuńskim” [Towiański 1867: 446] – wyjechał z Litwy na zawsze, oddając majątek w dzierżawę, a rodzinę (w tym pięcioro dzieci) pozostawiając pod opieką jednego ze swoich przyjaciół.

15 grudnia 1840 roku przybył do Paryża (gdzie właśnie odbywała się uroczystość złożenia prochów Napoleona w Kościele Inwalidów); następnie udał się na krótko do Belgii (gdzie spotkał się na polach bitwy pod Waterloo z generałem Janem Skrzyneckim). 27 października 1841 roku w paryskiej Katedrze Notre Dame «Polak z Litwy» (*Polonaise de Lithuanie*, jak się podpisywał) wygłosił pierwszą odezwę do rodaków, wzywającą do doskonalenia się duchowego w myśl ideałów chrześcijańskich. Szybko skupił wokół siebie na krócej lub dłużej czołowych przedstawicieli emigracji polskiej, m.in.: generała Karola Różyckiego i pułkownika Mikołaja Kamieńskiego, poetów Seweryna Goszczyńskiego, Adama Mickiewicza, Ludwika Nabelaka i Juliusza Słowackiego, malarza Walentego Wańkowicza, publicystę Feliksa Wrotnowskiego. 1 czerwca 1842 roku w Nanterre pod Paryżem założył Koło Sprawy Bożej, które miało dostarczyć ram organizacyjnych jego działalności; w 1843 roku powołał koło francuskie (z Émilem Bournierem na czele), a w 1848 roku – koło włoskie w Turynie (skupiające m.in. Tancreda Canonica, Atillia Begeya i Luigiego da Carmagnole). 18 lipca 1842 roku został wydalony z Francji pod nieprawdziwym zarzutem szpiegostwa na rzecz Rosji; po rocznym pobycie w Brukseli przez Frankfurt i Rzym (gdzie bezskutecznie starał się o audiencję u papieża Grzegorza XVI) udał się do Szwajcarii (Solura, Zurych). 26 maja 1848 roku przyjechał ponownie do

Paryża, gdzie został za rzekomy udział w zamieszkach uwięziony (11 lipca – 21 września); otrzymawszy nakaz opuszczenia Francji, przez Awinion powrócił w czerwcu 1849 roku do Szwajcarii i w Zurychu spędził resztę życia wraz z rodziną, którą sprowadził z Kraju.

Niesłusznie oskarżany o rusofilstwo, wzywał Polaków, aby strzegli i bronili „tego wszystkiego, co w wiekach przeszłych utworzyło się na ziemi naszej; [...] znaków i form naszych narodowych: [...] praw, zwyczajów, języka, ubioru, pieśni, podań, przysłów i innych pamiątek starej Polski” [Towiański 1861b: 143]. Głosząc, że „ważną jest powinnością Polaka zwyciężyć ten patriotyzm fałszywy, [...] który zależy [tu: polega] na nienawiści do Rosjan” i przywołując „święte godło nasze: KOCHAJMY SIĘ”, wypominał „rządowi rosyjskiemu” represje, którym podał uczestników Powstania Styczniowego, „karząc [...] srodze Polaków [...] za miłość i poświęcenie się dla ojczyzny; za cnoty, jakie sam w historii własnego narodu podnosi” [Towiański 1863: 115]. O rodakach mówił: „Litwin przez niedolę zamarty, ciągłego budzenia i ogrzewania potrzebuje. Wielki w duchu – nie na ziemi.” I dodawał:

Nie ma kraju, w którym by tak małym kosztem, byle przy miłości i czuciu, można było tyle dobrego zrobić, co u nas w Polsce, a szczególnie na Litwie [Towiański 1864<: 217].



Nagrobek Andrzeja Towiańskiego na Cmentarzu Sihlfeldowskim w Zurychu



Oddziaływał na otoczenie głównie wygłaszając przemówienia publiczne i udzielając indywidualnych przestroż, upomnień, rad i pouczeń, m.in. jak zapanować nad sobą i jak właściwie postępować z innymi. Według zgodnych świadectw, rozmowy z nim były *sui generis* seansami psychoterapeutycznymi, w czasie których wywierał na swoich rozmówców wpływ hipnotyczno-katartyczny (w 1841 roku doprowadził w ten sposób do równowagi psychicznej pogrążoną w depresji żonę Adama Mickiewicza, Celinę).

## 2. Główne prace

Najważniejsze jego pisma o wydźwięku filozoficznym to: „Biesiada” [Towiański 1841], „Pamiętka zebrań sług Sprawy Bożej” [Towiański 1842] i „Wielki Period” [Towiański 1844].

## 3. O niektórych poglądach

„Złożeni jesteśmy z ducha, który nosi w sobie cząstkę nieba, i z ciała, które jest ziemią.” Ta «cząstka nieba» tkwi nie w rozumie, lecz w sercu: w „życiu wewnętrznym” człowieka, w jego uczuciach. Dlatego nie można dopuścić do przewagi rozumu nad uczuciami: nauki, która jest „wiedzą rzeczy ziemskich”, nad sztuką, a w szczególności muzyką: Któż bowiem „nie doświadczył zbawczego wpływu, jaki wywiera na duszę melancholичny dźwięk dzwonu kościelnego, ten ton jękliwy, wprowadzający w głębokie dumanie, budzący poczucie marności świata tego i tęsknotę do świata wyższego?” Dlatego cenić trzeba dar egzaltacji artystycznej, która tylko „bez karbu puszczona [...] rozsypuje i wypładnia ducha”; dlatego nie wolno niszczyć „egzaltacji młodzieńczej”, która zdolna jest uodpornić nas przez „rozpełnięciem się wewnętrznym” w okresie dojrzłym.

Obowiązkiem naszym – «Sprawą Bożą» – jest samodoskonalenie duchowe i pomoc innym w przemianie wewnętrznej. Praca nad sobą wymaga połączenia stałego skupienia („pokoju wewnętrznego”) z wielkim napięciem uczuciowym; własne słabości łatwiej przychodzi przezwyciężyć, kiedy się pomyśli o bezmiarze cierpień innych ludzi. W pracy z innymi trzeba pamiętać o tym, że więcej można osiągnąć „przemawianiem do sumienia” i „podawaniem środków ułatwiających poprawę” – niż najsurowszymi upomnieniami i karami; że „ustępstwa w rzeczach nieistotnych często ułatwiają bliźniemu przyjęcie rzeczy istotnej”; a przede wszystkim, że nikogo nie można zmusić do przemiany wewnętrznej bez jego ostatecznej zgody (i to jest nieprzekraczalna «granica» cnoty miłosierdzia).

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Bliźni

Nie do nas należy zwyciężyć zło, które jarzmi bliźniego; powinnością naszą jest tylko przedstawić mu zło i ukazać drogę walki i zwycięstwa [...]. Nie mierzymy [...] przy tym [...] jego powinności i siły miarą właściwą dla nas [...], ale stosując się do jego możliwości wymagajmy od niego tego, co on spełnić może [...]. Nie szperajmy w tajnikach duszy bliźniego, aby odkryć to, co zakrytym jest dla nas, ale patrzmy na to, co bliźni, zostawiony wolności swojej, wydaje z siebie, i wedle tego czynimy z nim. Podejrzewanie, szperanie, a następnie ściganie bliźniego za to, co jest lub może być w duchu jego, odbiera bliźniemu wolność okazania się tym, czym on jest w istocie, a często nawet wywołuje w nich owoce przeciwko temu, co on nosi w sobie; niejeden bowiem broniąc się od tego ucisku ducha, [...] ucieka się do fałszów i przyjmuje zło najprzeciwiejsze zarodowi swemu [Towiański 1879: 331].

### 4.2. Niewola

Nie może [...] dobijać się o wolność zewnętrzną, kto miłując jarzmo wewnętrzne staje się w duchu swym dobrowolnym niewolnikiem ziemi. [...] Wolność zewnętrzna przy niewoli wewnętrznej jest sprzecznością i kłamstwem, bo jest niezgodą ducha niewolnika z ciałem jego wolnym, i dlatego to niektóre narody utraciły wolność zewnętrzną – i to kłamstwo, ta niezgoda zamieniły się dla nich w smutną prawdę i zgodę, bo zło, które naprzód jarzmiło samego ducha ich, ujarzmiło potem i ciało. [...] Narody te dobijają się bezskutecznie o wolność zewnętrzną, lub osiągnąwszy tracą ją rychło [Towiański 1861: 124].

### 4.3. Zwątpienie

Niewiara – to szaleństwo! Kiedy w każdej chwili żywota naszego poddani jesteśmy prawom świata wyższego, niewidzialnego, zapierać się tego świata wyższego [...] jest to to samo, co będąc poddanym we wszystkich szczegółach prawom [...] jakiegoś rządu [...], przeczyć istnieniu tego rządu. Jakże to wielkie nieszczęście stracić wiarę! Wiara – to [...] pierwsze uczucie, pierwszy ruch konieczny dla wyzwolenia ducha [...] z więzów niższych, ziemskich [...]. Czyż może być miłość tam, gdzie nie ma wiary? [...] Toteż na duchu [...] pisarza szerzącego niewiarę ciąży po śmierci całe zło, jakie jego przykład, słowa i pisma [...] mogły wyrządzić za życia [Towiański 1861<: 80-81].

## 5. Myśli

### O języku

- Z czystego tylko wnętrza może iść mowa prosta i szczerą.

### O nauce

- Uczni, których powołaniem być kapłanami prawdy, tak często są kapłanami kłamstwa.

## **O państwie**

- Rządy uciskające i jarzmiące ducha więcej niż rządy uciskające i jarzmiące człowieka zniżają i fałszują ducha i człowieka.
- Bez walki nie ma zwycięstwa.
- Kto żołnierza nie kocha, [...] ten wodzem nie jest.

## **O działaniu**

- Umieć wziąć się do rzeczy, to znaczy obudzić do czegoś miłość, ruch, ogień, i potem z tego życia wewnętrznego wyprowadzić czyn na zewnątrz.
- WIDZENIE celu i DĄŻENIE do niego są to dwa niezbędne warunki, żeby STANĄĆ u celu.
- Do czynu trzeba iść z pewnym planem [...]; ale trzeba strzec się być niewolnikiem planu swojego.
- Lepiej jest pełznąć ku celowi, niż świetnie latać po manowcach.
- Ciężkie jest zaślepienie tych, którzy nazywając się „ludźmi czynu”, poczytują za nic czyn wewnętrzny, którego spełnienie od nich samych zależy.

## **O złu**

- Nigdy zło nie jest niebezpieczniejsze jak wtenczas, kiedy pokrywa szpetność swoją blaskiem cnoty i dobra.
- Wszelkie zło rozbija się tym tylko, że je ktoś pierwszy, który je zwycięży, odrzuci, i wzór przeciwny postawi.
- Kto nie ma obrzydzenia do złego, ten okazuje, że nie ma miłości do dobrego [...]. Pomyślenie o złym bez wstrętu jest już skłonieniem ducha do złego.
- Jeśli będziesz [...] zastanawiać się nad pokusą, to ulegniesz jej.

## **O cnocie**

- Prawdziwy chrześcijanin nie wdziera się do nieba, ale zasługuje na niebo.
- Dary nieba i dary ziemi nie idą ze sobą w parze.
- Pokora jest głównym zadaniem życia.
- Pokora nie jest to poniżać siebie przed bliźnim, ale widzieć i jawić w prostocie to, co jest.
- Kto w duchu nie pracuje JEST zdrajcą; kto ciała nie pielęgnuje – BĘDZIE zdrajcą.
- Żadne położenie nie usprawiedliwia fałszu, kłamstwa, zdrady.
- Kto jest niskim z ducha, temu nie poczytuje się za winę, że nie czuje niskości.
- Zachowywanie w sobie żalu do bliźniego bez objawienia onego, [...] może doprowadzić człowieka do największych nawet zbrodni.

## **O pięknie**

- Prawdziwy artysta jest gwałtownikiem, porywającym skarby z królestwa niebieskiego; [...] jest ptakiem niebieskim, uprzedzającym czas obecny.

- Muzyka wyższa jest to modlitwa [...] do Boga [...]. Trzeba jej słuchać duszą, a nie samym tylko uchem.

### **O wychowaniu**

- Dobry wychowawca powinien [...] dać dziecku prawo, konstytucję, [...] i stać się [...] niewolnikiem tego prawa: [...] postawić je wyżej nad siebie.

- Wielką szkodę wyrządza się dziecku, kiedy karb powagi i siły rodzicielskiej [...] usuwa się przedwcześnie.

## 6. Cyprian Kamil Norwid<sup>26</sup>



### 1. Życie

Urodził się 24 września 1821 roku w Laskowie-Głuchach, na Mazowszu; zmarł 23 maja 1883 roku w Paryżu. Jego rodzicami byli Jan i Ludwika z d. Zdzieborska, zmarła w kilka lat po przyjściu na świat Cypriana. Wielki wpływ wywarła na niego babka, Hilaria Sobieska z d. Buyno, która zajmowała się nim do swojej śmierci w 1830 roku. W tym roku przeniósł się wraz z rodziną do Warszawy. Tam uczył się w gimnazjum na Lesznie. Po śmierci ojca w 1835 roku dostał się pod kuratelę oczyma matki – Ksawerego Dybowskiego.

Na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych uczył się rysunku u Jana Klemensa Minasowicza. Następnie wyjechał do Florencji, gdzie wstąpił do Akademii Sztuk Pięknych. Wiele podróżował po Europie.

W 1849 roku przyjechał do Paryża. Tu poznał m.in. Fryderyka Chopina i Juliusza Słowackiego (przedtem – w Rzymie – zawarł znajomość z Zygmuntem Krasińskim i Adamem Mickiewiczem). W 1852 roku wyjechał do Ameryki. Po dwóch latach powrócił do Europy – najpierw do Londynu, a potem do Paryża. Zarabiał na życie głównie jako rysownik; pomagał mu finansowo Michał Kleczkowski.

Schorowany i pozbawiony środków do życia – osiadł w Domu św. Kazi-

---

<sup>26</sup> Współautorką tego tekstu jest Anna Brożek.

mierza w Ivry-sur-Seine pod Paryżem, gdzie pozostał do śmierci. Pochowany został na Cmentarzu Les Champeaux w Montmorency k. Paryża.<sup>27</sup>

## 2. Główne prace

Najbardziej znanymi jego tekstami filozoficznymi są: „Rzecz o wolności słowa” [Norwid 1869-1871] i „Milczenie” [Norwid 1882]. Ale problematyka filozoficzna przenika też poezję Norwida.

## 3. O niektórych poglądach

Czy filozof jako taki odnosi korzyść z czytania poezji Norwida? Tak. W wielu kwestiach trudno o coś bardziej inspirującego.

W poezji Cypriana Norwida filozof znajduje metaforyczne – ukryte między wierszami – analizy bardzo ważnych pojęć z zakresu antropologii i aksjologii. Aby jednak wykorzystać rezultaty tych analiz na swoim gruncie, filozof musi poddać je demetaforyzacji. Jest to zadanie skomplikowane, ale pasjonujące.

Oto przykłady takiej demetaforyzacji wypowiedzi Norwida o samotności i wolności, cierpieniu i litości, wysiłku i wielkości, jasności i pięknie oraz o bycie i powinności.

### 3.1. Samotność i wolność

Kiedy człowiek jest samotny?

Według Norwida są – zdaje się – dwa rodzaje samotności. Nazwijmy je – odpowiednio – „samotnością fizyczną” i „samotnością psychiczną”.

Człowiek jest samotny fizycznie – kiedy są spełnione zarazem trzy warunki: kiedy człowiek jest «bez towarzystwa», kiedy wokół niego panuje cisza i kiedy sam milczy:

Cisza – niekiedy tylko pajak siatką wzruszy,  
Lub przed oknem topolę wietrzyk pomuskuje;  
Och! jak lekko oddychać, słodko marzyć duszy –  
Tu mi gwar, tu mi uśmiech myśli nie krępuje.  
Jak niewolnik, co ciężkie siłą więzy skruszy  
I zgaśnię życie w sercu na nowo poczuje,  
Tak ja, na chwilę zwolnion z natrętnych katuszy,  
Wdzięk i urok milczenia czuję i pojmuję.

(„Samotność”)

<sup>27</sup> Norwid pochowany był pierwotnie na cmentarzu w Ivry, skąd prochy zostały w 1888 roku przeniesione do zbiorowego grobu polskiego na Cmentarzu Les Champeaux w Montmorency (kwatery 3); obecny nagrobek jest symboliczny, bo i stamtąd zostały przeniesione w 1904 roku do innego (niezidentyfikowanego) zbiorowego grobu polskiego na tymże cmentarzu.



Nagrobek Cypriana Norwida na Cmentarzu Les Champeaux w Montmorency

Nie jest jasne, kiedy, według Norwida, człowiek jest samotny psychicznie: osamotniony duchowo. Zwraca on jednak uwagę na to, że bywamy osamotnieni duchowo nawet wśród innych, czyli gdy nie jesteśmy osamotnieni fizycznie. Dzieje się tak wtedy, gdy nie umiemy z innymi znaleźć – jak to się mówi – wspólnego języka:

Gdy różnorodne myśli mieszkać z sobą muszą,  
Gdy dusza duszy pojąć, zrozumieć niezdolna.

(„Samotność”)

Niekiedy ogarnięci jesteście żądzą zdobycia władzy lub bogactwa. Oto Norwidowski – poetycki – obraz takiej żądy:

I°

Dam tobie cały łańcuch chęci i chęci,  
Promieni siedem tobie dam tęczyowych,  
I tę ogromną księgę – bez pieczęci,  
Którą przewiewa wiatr...  
A będziesz z owych,  
Co jako duchy noszą się osobne  
Po niedotkliwych falach zaświatowych,  
Gdzie wszystko takie jest...

ON

... I niepodobne!...

II°

A ja dam tobie miast i ziem obfitość,  
Szalonych koni sto, służebnych chóry,  
I nade drzwiami ci napiszę: „sytość” –  
Ażebyś sobie był jako dzień, bez chmury.  
– I niech ci nektar piwnice wypełnia,  
Muzyka w kragłych gnieździ się sklepieniach,  
A kędy stąpisz, szarłat się rozwełnia...  
Wybieraj!

ON

Dosyć – wtedy, będę w sieniach...

Io

A ja ci MOŻE...

ON

Wątpliwości słowo!

II°

Więc czegoś chciałbyś, przewrócona głowo??

ON

Chcę – abyś odszedł... nie chcę SAMOTNOŚCI!

(„Scherzo I”)

Norwid daje wyraz przekonaniu, że właśnie władza i bogactwo prowadzą często do samotności psychicznej. Dlaczego tak jest? Chyba z dwóch powodów. Po pierwsze, władza i bogactwo wykrzywiają osobowość człowieka: zazwyczaj obu tych rzeczy pragnie się mieć coraz więcej i więcej, i dąży się do ich osiągnięcia nawet za cenę wyrzeczenia się wszelkich zasad moralnych. Po drugie, tych, którzy posiadają władzę i bogactwo, inni traktują na ogół interesownie i zachowują wobec nich emocjonalny i intelektualny dystans. Kto więc chce zmniejszyć ryzyko samotności psychicznej, powinien się oprzeć zarówno pokusie zdobywania władzy, jak i pokusie zdobywania bogactwa.

Czy samotność – fizyczna i psychiczna – jest dobrem?

Samotności fizycznej Norwid gotów jest przypisać wartość pozytywną: tylko w samotności bowiem, jego zdaniem, myśl człowieka jest wolna. Towarzystwo innych ludzi, hałas i własna gadanina – krępuje ludzkie myślenie:



Śmiechy, piosnka, biesiada – wszystko jest katuszą;  
U mnie rozkosz i życie, gdy moja myśl wolna.

(„Samotność”)

Norwid świadomy jest przy tym, że samotność jest źródłem smutku – a więc cierpienia:

Smutno życie porzucić i zamknąć się w sobie.  
Żyć czuciem własnym, własnych marzeń przędzą [...]

(„Smutno... ”)

Tyle Norwid.

Na temat wartości samotności psychicznej Norwid się bezpośrednio nie wypowiada. A – jak wiadomo – bywa ona straszniejsza od fizycznej i trudniejsza do zniesienia.

Filozof przed oceną trafności poglądów Norwida na samotność i wolność chciałby wiedzieć, na czym – według niego – polega ta ostatnia, a w szczególności, na czym polega wolność myśli. Może człowiek jest wolny w myśleniu (powiedzenie „myśli wolno” brzmi w polszczyźnie nie najlepiej!), gdy nie krępują go cudze myśli ani to, co się zdarza w świecie, ani własny język? Jeśli tak, to byłaby ona stopniowalna. Być wolnym od wpływu środowiska i od własnych uwarunkowań można przecież w różnym stopniu. Co więcej, wydaje się, że nie można się od nich uwolnić zupełnie. Absolutna wolność myśli jest nieosiągalna.

Ale filozof chciałby jeszcze wiedzieć, czy taka wolność jest wartością, o którą warto zabiegać. I czy ceną za taką wolność nie jest przypadkiem samotność psychiczna.

Odpowiedzi na te pytania filozof u Norwida nie znajduje.

### 3.2. Cierpienie i litość

Podobnie jak w wypadku samotności i wolności – są dwa rodzaje cierpienia: fizyczne i psychiczne. Życie ludzkie pełne jest przede wszystkim tego pierwszego.

Według Norwida – możliwe są trzy postawy wobec WŁASNEGO cierpienia.

Jedna postawa – to postawa buntu: przede wszystkim wobec Nieba, które jest obojętne na ludzkie cierpienie fizyczne.

Człowiek żali się, jęczy, czasami przeklina,  
Czasami znów, natchniony, załamuje dłonie,  
Patrzy, szuka, czy jest gdzie w niebiosach szczelina,  
Przez którą można spojrzeć – lecz oko zepchnięte  
Spada i w łzach rozpaczy zanurza się, tonie.  
Człowieka łamią bóle, serce kamienieje,  
A niebo, tak jak dawniej milczące, zamknięte,  
Ani płacze – ani się śmieje!

(„Dumanie”)

Druga postawa – to postawa akceptacji. Rozsądek („tak zwany” – jak pisze Norwid – więc może pozorny?) podpowiada, że ludzie nigdy się od cierpienia fizycznego nie są w stanie uwolnić. Nie warto zaś buntować się przeciwko nieusuwalnym faktom.

Akceptacji towarzyszy tu rezygnacja.

Wtem trup uczuć, tak zwany ROZSĄDEK, przychodzi  
I zaczyna tłumaczyć poważnie, rozumnie,  
Że myślom w niebo wzlatać wcale się nie godzi,  
Że dla nich dosyć cichej, domowej zagrody;  
Tak, jak gdyby powiadał: „Bogdaj to żyć w trumnie!  
Bo w trumnie nie ma burzy i nie ma pogody”.

(„Dumanie”)

Trzecia postawa – to postawa nadziei: że cierpienia fizyczne kiedyś się skończą. Rozsądek (nie pozorny – w tym wypadku – lecz rzeczywisty?) podpowiada znów, że nie mamy jednak dostatecznych podstaw do tego, żeby żywić przekonania, że coś NIGDY się nie zmieni.

Nigdy? to być nie może, żeby NIGDY nie było  
Na tym znikomym, ziemią nazwanym, kurhanie;  
NIGDY – musi być wieczną utwierdzone siłą...  
NIGDY – Bóg tylko jeden powiedzieć jest w stanie!  
NIGDY – nie ma na ziemi; ha! Więc garścią piasku  
Można otrzeć łzy gorzkie!... ależ, w Imię Boga!  
Bez skazy przejdźmy życie – wszak niedługa droga! [...]

(„Dumanie”)

Norwid preferuje najpierw postawę trzecią, a potem – drugą.

Początkowo daje wyraz przekonaniu, że cierpienie fizyczne nie musi wywoływać cierpienia psychicznego – pod warunkiem, że zajmiemy właśnie postawę nadziei.

Dalej więc, przyjaciele! dalej do mogiły  
Z pieśnią wzniosłą, co z serca sama się wylewa!  
Idźmy, cierpmy, dopokąd nam wystarczą siły,  
Idźmy i stawmy czoło szalonej zawiei;  
A każdy niechaj głosem duszy swojej śpiewa  
Pieśń o Miłości, Wierze i NADZIEI.

(„Dumanie”)

Później daje wyraz przekonaniu, że nieuchronne jest zarówno cierpienie fizyczne, jak i psychiczne.

Źle, źle zawsze i wszędzie,  
Ta nić czarna się przedzie:  
Ona za mną, przede mną i przy mnie,  
Ona w każdym oddechu,  
Ona w każdym uśmiechu,  
Ona we łzie, w modlitwie i w hymnie...

(„Moja piosnka I”)

I wiem, że każda radość tu ma drugą,  
Poniżej siebie, przeciw radą łzę,  
I wiem, że każdy byt ma swego sługę,  
I wiem, że nieraz, błogostawiać, klnę.

(„*Aerumnarum plenum*”)

Cierpienie psychiczne, smutek, ma przy tym źródło w poczuciu nieuchronności cierpienia fizycznego, a także w poczuciu marności ludzkiego losu – tego, że jesteśmy jedynie marionetkami w «teatrze świata»:

Czemu mi smutno i czemu najsmutniej,  
Mamże ci śpiewać ja – czy świat i czas?...  
Och! Bo mi widnym strój tej wielkiej lutni,  
W którą wplątany duch każdego z nas.  
[...]  
Więc to mi smutno – aż do kości smutno,

I to – że nie wiem, czy ten ludzi stek  
Ma już tak zostać komedią-okrutną,  
I spać, i nucić, śpiąc: „TO – TAKI WIEK!”

(„*Aerumnarum plenum*”)

Cierpienia fizycznego nie da się ani usunąć, ani nawet zagłuszyć. Nawet poezja nie jest na nie lekarstwem.

Złotostrunna, nie opuść mię, lutni!  
Czarnoleskiej ja rzeczy  
Chcę – ta serce uleczy!  
I zagrałem...  
... i jeszcze mi smutniój.

(„Moja piosnka I”)

A jaką postawę zajmują ludzie wobec CUDZEGO cierpienia?  
Norwid wspomina o jednej: litości.  
O litość przy tym – według niego – łatwiej w obliczu cudzego cierpienia fizycznego niż psychicznego.

Gdy płyną ŁZY, chustką je ocierają;  
Gdy KREW płynie, z gąbkami pośpieszają;  
Ale gdy DUCH wycieka pod uciskiem,  
Nie nadbiegną pierwiej z ręką szczerą [...]

(„Litość”)

Tyle Norwid.

Filozof zauważy, że bywają cierpienia psychiczne, które nie są skutkiem cierpień fizycznych – np. rozpacz z powodu śmierci kogoś bliskiego bądź całkowite, psychiczne, osamotnienie. Co więcej: zdarza się, że takie samoistne cierpienia psychiczne są boleśniejsze od cierpień pochodnych...

A co do litości: Może tak trudno o nią wobec cudzego cierpienia psychicznego, gdyż trudniej takie cierpienie dostrzec – i o wiele trudniej zrozumieć? Ból fizyczny – to coś, czego doświadcza każdy człowiek, chociaż w różnym stopniu. Cierpienia psychicznego nie doświadcza każdy. I dlatego pewnie jego źródło bywa trudno uchwytnie dla ludzi o różnej wrażliwości i odmiennych doświadczeniach.

### 3.3. Wysiłek i wielkość

Ludzie często wyobrażają sobie, że podejmowany przez nich wysiłek jest «tym ostatnim», po którym przyjdzie odpoczynek, ukojenie, a może nawet szczęście. Tymczasem w istocie życie jest ciągiem stale na nowo podejmowanych wysiłków:

Jeszcze tylko kilka ciężkich chmur  
Nie-porozpychanych nozdrzem konia;  
Jeszcze tylko kilka stromych gór,  
A potem – już słońce i harmonia!...  
– Jeszcze tylko z hełmu kilka piór  
W wiatru odrzuconych próżnię;  
Jeszcze tylko jeden pękły grot –  
Błyskawica jedna – jeden grzmot –  
A potem – już nie!...

[...]  
Tak samo i w życiu: czasów wir  
Jezdneho na hipogryfie ima;  
Gruby mu rozrywać każe kir,  
Trumny przeskakiwać, których nie ma.  
– Za czarności trumien świata MIR,  
Wynagradzający słusznie;  
I wciąż tylko jeden jeszcze trud –  
Wysilenie jedno – jeden cud –  
A potem – już nie!...

(„Święty-Pokój”)

Tyle Norwid.

Filozof zauważyłby, że gdyby ludzie widzieli swe życie jako pasmo nieprzerwanych wysiłków, które nie prowadzą do momentów „słońca i harmonii” – być może nie znajdowałyby w sobie siły do podejmowania ich na nowo. Stwierdziłby też, że na szczęśliwe życie ma szansę ten, kto widzi sens w dążeniu do postawionych sobie celów i w wysiłku podejmowanym przez siebie z myślą o urzeczywistnieniu tych celów. Kogoś takiego nie złamie nawet to, że jego działania nie mają szans na pełny sukces.

Świadomość tego, że mimo nieustannego wysiłku za życia trudno osiągnąć sukces – mają na pewno ludzie wielcy. Dlatego m.in. godzą się na swoje «poniżenie»: na to, że ze strony ludzi sobie współczesnych spotka ich nie uznanie, lecz zawiść.

Wielkim jest człowiek, któremu wystarczy  
 Pochylić czoła,  
 Żeby bez włóczni w rękę i bez tarczy  
 Zwyciężyć zgoła!  
 [...]

Niższym się stawszy, on Zawiść poniża,  
 A Zawiść w czały  
 Leci i czepia mu znamiona KRZYŻA,  
 Wołając: „MAŁY!”  
 [...]

I kłamie sobie, jak kłamała pierwój,  
 Gdy on, z westchnieniem,  
 Przyjmuje sławę i niesławę – NERWY,  
 Prawdę – sumieniem.  
 [...]

Ludzie więc chlubią się, że wielkich znali,  
 K'temu jedynie,  
 Iż nie poznają się na wielkim mali  
 Pierwej, aż zginie.

(„Wielkość”)

Tyle Norwid.

Filozof dopowie, że zawiść mogą żywić wobec człowieka wielkiego chyba tylko ci, którzy uznali w nim wielkość – chociaż nie chcieliby się może do tego przyznać. I zwróci uwagę na to, że wielkość człowieka bywa uznana za jego życia także przez ludzi, w których ta wielkość nie wzbudza zawiści.

Przed wszystkim filozof chciałby jednak wiedzieć dokładnie, na czym polega małość i wielkość człowieka: zwłaszcza zaś małość i wielkość artysty. Nie może poprzestać na spostrzeżeniu Norwida, że wielki jest ten, kto wzbudza zawiść współczesnych, a uznanie (bez-zawistne?) zdobywa dopiero po śmierci. Nie wystarczy mu także odległa analogia do wojownika, który jest wielki, gdy – jak pisze Norwid – wrogów pokonuje bez broni. Nie wiadomo bowiem, czy Norwidowi chodzi w tym wypadku o to, że wielki artysta nie musi angażować się w polemiki z tymi, co dezawuuują jego sztukę, gdyż ostatecznie obroni się ona sama. Nie wiadomo też, dlaczego – zdaniem Norwida – «późni wnukowie» potrafią właściwie ocenić wielkość artysty. Czy dlatego, że ktoś, kto dawno nie żyje, nie jest już dla żyjących bezpośrednim zagrożeniem, a więc nie wzbudza zawiści? Teraz nie powiemy przecież raczej, że zazdrościmy Mickiewiczowi talentu poetyckiego, a Chopinowi – talentu muzycznego. Łatwiej dziś o nich myśleć pozytywnie, stawiając ich dzieło sobie i innym za wzór...

### 3.4. Jasność i piękno

Do najważniejszych wartości języka należy jasność, a do najważniejszych wartości sztuki – piękno.

To, czy czyjeś słowa są jasne, czy nie, zależy nie tylko do nadawcy, ale i od odbiorcy; słowa nie są zrozumiałe lub niezrozumiałe po prostu: są one zawsze zrozumiałe lub niezrozumiałe dla kogoś.

Norwid skupia się na wkładzie odbiorcy w osiągnięcie tej wartości. Aby zrozumieć czyjeś słowa, musi on zdobyć się na odpowiedni wysiłek w uchwyceniu ich sensu:

Podobnie są i słowa me, o! człeku,  
A Ty im skąpisz chwili marniej,  
Nim, rozgrzawszy pierwszej zimnotę wieku,  
Płomień w niebo rzuca, ofiarny...

(„Ciemność”)

Wysiłkowi interpretacji tekstu towarzyszyć zaś musi założenie – wiara – że jest on sensowny. Trudno takiej wiary oczekiwać od kogoś, kto zawsze tylko czekał, aż ktoś inny dostarczy mu gotowej interpretacji «ciemnych» (trudnych) tekstów, a nigdy nie podjął sam próby ich zrozumienia.

Filozof, nie przecząc, że bez wiary i wysiłku, o których mówi Norwid, niemożliwe jest zrozumienie cudzych wypowiedzi, zauważy jeszcze, że w wypadku tekstów nie-literackich (a w szczególności naukowych) na nadawcy spoczywać powinien główny ciężar minimalizacji owego wysiłku.

Jeśli chodzi o drugą wartość: piękno – to nie powinno być ono, według Norwida, mieszane z tym, czego bywa źródłem. Piękno się podoba, piękno zaskakuje – ale nie wszystko, co się podoba, i nie wszystko, co zaskakuje, jest piękne:

Dziś nie szuka nikt PIĘKNA... żaden poeta –  
Żaden sztukmistrz – amator – żadna kobieta –  
Dziś szuka się tego, co jest POWABNE,  
I tego – co jest UDERZAJĄCE!...

\*

POWAB I GRZMOT... dwie siły,  
Skąd-kolwiek-bądź by były!...  
To – dwa wdzięki Uranii, dwa jej ramiona.

(„Piękno-czasu”)

Filozof, znowu nie przecząc potrzebie dokonania tych rozróżnień, rad by znać odpowiedź Norwida na pytanie, na czym polega to, co bywa źródłem podobania się i zaskoczenia – a więc samo piękno.

### 3.5. Byt i powinność

W powyższych analizach opis splata się z oceną. Jest to zgodne z ogólnym poglądem Norwida, że wiedza o tym, co jest – tylko z pozoru jest niezależna od wiedzy o tym, co być powinno:

Na Filozofię Moralność się gniewa,  
Gdy na Moralność Filozofia, niemniej  
Swarliwa, ognie i dymy wyziewa –  
Skąd na raz bywa i jaśniej, i ciemniej!  
„Słysz!... – Filozofia woła – jam jest, która  
Bez Moralności praktyk się obchodzi.”  
„Jak ja – bez ciebie!” – odkrzyknie jej wtóra.  
.....  
„Milczcie! – zawoła ktoś – kijem was zgodzę,  
Albowiem wczora mnie się syn narodził;  
Gdyby więc swar wasz potrwać miał tak długo,  
Jak długo syn mój do szkoły by chodził,  
To – minąłby się i z jedną, i z drugą!”

(„Echa-czasu”)

Sprawa relacji między bytem i powinnością – to trudna kwestia metafizyczna. Filozof nie może się w tym wypadku zadowolić ogólnikową przestrogą Norwida, że w procesie kształcenia nie wolno pominąć ani znajomości tego, co jest, ani tego, co być powinno. Chodzi o to, że usunięcie aspektu normatywnego z teorii bytu byłoby ruiną tej teorii – i odwrotnie: ruiną teorii powinności byłoby usunięcie z niej aspektu deskryptywnego.

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Przemilczenie

Zdania tak abstrakcyjnie blade, które by wcale nie przynosiło ze sobą PRZEMILCZENIA, prawie niepodobna jest wymyślić! I gdyby się takowe złożyć udało, to musiałoby być nie należącym do ogółu żadnej żywotnej mowy.[...] PRZEMILCZENIE [...] będąc żywotną częścią mowy, daje się naprzód w każdym zdaniu wyczytać, a potem jest logicznym następnego zdania powodem i wątkiem. Tak iż to, co drugie z porządku zdanie głosi i wypowiada, było tylko co pierwszego zdania nie wygłoszonym przemilczeniem, a to, co trzecie mówi zdanie, leży w drugiego przemilczeniu,



a co czwarte, w trzeciego... i tak aż do dna treści, która tym dopiero sposobem jest rzeczywiście wyczerpana na mocy logiki w takowym procesie dotykalnie objawiającej się [Norwid 1882: 232].

Tak samo, jak w składniowym budowaniu się zdań: pierwsze zdanie osądza się PRZEMILCZENIU, które następnego logicznie zdania stawia się WYĞŁOSEM, a przynosi ze sobą drugie przemilczenie dla nastręczenia wyğłosu trzeciemu zdaniu i tak dalej... Tak samo (mówię) i w wielkich umysłowych wyrobach wieków i epok to, co było PRZEMILCZENIEM całego umysłowego ogółu jednej epoki, stawia się wyğłosem literatury epoki drugiej następnego wieku, a co ta przemilcza, wyğłosi jeszcze następny, swoje znowu dla trzeciego PRZEMILCZENIE ze sobą wnosząc [Norwid 1882: 244].

## 4.2. Cisza

- DRAMY PRAWDZIWEJ nie może być, ilekroć się zatraci pojęcie dramatyczne ciszy i pojęcia jej natur – czyli, JAŚNIEJ tłumacząc, albo raczej szerzej tłumacząc założenie powyższe: kiedy się zatraci *basso* w muzyce, a kolor biały na palecie malarza, a pion w rysunku. Cóż zupełnego tak niezupełne środki otrzymać są w stanie? Nadanie stanowczego kierunku i stopnia CISZY w dramatyzowaniu jest dla dzieła tej natury tym, czym w obrocie planety niedotkliwa i niewidzialna planety OŚ [Norwid 1857: 190].

## 4.3. Wolność słowa

Za dni terroryzmu w kawiarni jednej wziętem oficjalny dziennik i napotkałem instrukcję (energiczną) delegowanego ministerium oświecenia, ale czytając, śmiech mię porwał, aż spostrzegłem, że w kawiarni uśmieszać się, trzymając w ręku oficjalny *Komuny* dziennik, jest otworzeniem przystępu denuncjacji... Zakryłem przeto twarz arkuszem bibuły oficjalnej i czytałem: „Wizytator baczyć będzie energicznie, aby żadnego obrazu, krucyfiks, madonny, słowem: żadnej postaciowej ruchomości, wrażenie robić mogącej na umyśle małoletnich, sala szkolna nie obejmowała... Rozszerzymy instrukcję do wymiarów jak najrozleglejszych, ale życzymy sobie, aby młodociany umysł obywatela był niwą nijaką – *terrain neutre etc.*”

Nie mogłem się od śmiechu wstrzymać i porwałem do rąk [numer satyrycznego pisma] *Charivari*, jako odpowiedni grymasowi ust dzienniczek. I pomyśliłem: Cóż ten człowiek wie o nijakości umysłu nowonarodzonego?... Gdzie i kiedy to miało przykład?... Co nazywa człowiek ten „postacią” i „obrazem”?... Azali abecadło i każda z liter nie jest postacią? [Norwid 1869-1871: 83].

## 5. Myśli

### O mądrości

- Za dostojniejszą rzecz [...] [uważam] otwarty w filozofii błąd niż trującą umysły nierzetelność.

### O świcie

- Przeszłość – to jest dziś, tylko cokolwiek dalej.

## **O prawdzie**

- Na tym świecie wszystko, cokolwiek żyje, świadczyć musi prawdzie, i jeżeli co z godnością wolnego działania nie spowiada i nie wyznawa ani jej głosi, tedy i to objęte bywa w naturze zdarzeń przez prąd następstw i samą naturalną osoby swej postacią uwidomia też prawdę, którą miało być na czas wyznać.

- Lekcewierność ze wszech miar wiary jest daleka, obrażająca godność prawdy.

- Kto prawdę mówi, ten niepokój wszczyna.

## **O społeczeństwie**

- Tylko Bóg i parlamentarny system Europę dzisiejszą ocalić potrafią od upadku w antycywilizacyjny kataklizm.

## **O narodzie**

- Głosem narodu jest harmonia ojczyzna, mieczem – jedność i zgoda, celem – prawda.

- Ojczyzna – to wielki zbiorowy obowiązek.

## **O wolności**

- Dotąd wolność słowa jest tylko zdobywaniem wolności objawiania słowa. Jest przeto atrybutem wolności osobistej. Ale o samejże wolności słowa nikt nie mówił. [...] To, co nazywają „wolnością słowa”, jest dotąd wolności mówienia: *la liberté de dire...* Zmieszanie tych dwóch pojęć pochodzi z małej znajomości słowa.

## **O działaniu**

- Słowo jest czynu testamentem.

## **O cnocie**

- Heroizm nie jest w samych bitwach, ale na wszystkich polach życia i nieustannie.

## **O miłości**

- Jedyna miłość, która nas nigdy nie zdradzi, to miłość własna.

## **O pięknie**

- Są [...] w KSIĘDZE ŻYWOTA I WIEDZY ustępy takie, dla których formuł stylu nie ma, i to właśnie sztuka jest niemą oddać je i zbliżyć takimi, jakimi są.

- Narodowy artysta organizuje wyobraźnię [swego narodu].

- Nowa epoka nie chce zeszłego natchnienia.

## 7. Władysław Kozłowski



### 1. Życie

Urodził się 7 września 1832 roku w Żytomierzu (Ukraina), zmarł 2 sierpnia 1899 roku we Lwowie; pochowany na tzw. Górze Powstańców Styczniowych Cmentarza Łyczakowskiego (kwatery 40, rząd X, grób 5).

Syn Stanisława, uczestnika Powstania Listopadowego (1830-1831), dzieciństwo spędził w warunkach graniczących z ubóstwem. Od lat młodości cierpiał na ciężką chorobę oczu. Po ukończeniu gimnazjum w Żytomierzu rozpoczął studia medyczne, a następnie (po krótkim okresie pracy urzędniczej w Żytomierzu) historyczno-literackie w Uniwersytecie Kijowskim. Po czteroletnich studiach został nauczycielem języka i literatury polskiej w gimnazjum w Białej Cerkwi koło Kijowa (1860-1862). Wziął udział w Powstaniu Styczniowym (1863-1864) i musiał emigrować. Przez Konstantynopol udał się do Paryża, gdzie studiował filozofię i psychologię na Sorbonie i w Collège de France. Przed powrotem mieszkał przez pewien czas w Serbii (1868-1872). W 1872 roku zamieszkał na stałe we Lwowie. Zarabiał na życie lekcjami prywatnymi i publikacjami w pismach warszawskich (*Ateneum*, *Prawda*), w których m.in. antycypował postulat konkretyzmu semantycznego, sformułowany pół wieku później przez Tadeusza Kotarbińskiego. Z powodu wątłego zdrowia ze Lwowa prawie nie wyjeżdżał (poza krótkimi podróżami do Szwajcarii, w okolice Nowogródka i do Krakowa).

## 2. Główne prace

Jego twórczość – z lat 1878-1897 – została zebrana w *Pismach filozoficznych i psychologicznych* [Kozłowski W. 1912]; najważniejsze prace z tego tomu pochodzą z lat 1879-1888.

## 3. O niektórych poglądach

Kozłowski uważał, że:

Głównym zadaniem filozofii jest rozszerzyć zakres myślenia, uporządkować pojęcia i zapatrywania, zaprowadzając między nimi ład i sprowadzając je do jednej jakiejś zasady. [...] [Dlatego] filozofia wymaga przede wszystkim zdrowej myśli i pewnego zasobu wiedzy [Kozłowski W. 1890: 449].

Cała nasza wiedza ogranicza się do tego, co podlega doświadczeniu, bądź wewnętrznemu, bądź zewnętrznemu [Kozłowski W. 1878-1890: 14].

Filozofowie posługują się co prawda rozumowaniem *a priori*, ale przesłanki tego rozumowania powinny być *a posteriori*. Doświadczeniu dostępne są tylko fakty fenomenalne. Jakie one są „w sobie” – jest nie do ustalenia. Konkrety są to tylko „skupienia pewnych własności”. O naszej jaźni wiemy jedynie to, że jest możliwością stanów, a o tzw. świecie zewnętrznym – że jest mnogością wrażeń. Różnica między jaźnią (duszą) a światem zewnętrznym (w tym – naszym ciałem) nie polega na tym, że dusza jest nierozciąglą, a ciało rozciąglę (pogląd taki jest filozoficznym paralelizmem). Różnica między zjawiskami psychicznymi i fizycznymi polega na tym, że pierwsze są świadome, a drugie nieświadome. Dlatego mówienie o bezwiednych, nieświadomych czynnościach duszy (a nie – ciała) jest bałamuctwem.

Wszystkie stosunki między zjawiskami sprowadzają się do następstwa w czasie i współistnienia („współbytności”) w przestrzeni. Na stosunku następstwa opiera się prawo przyczynowości, głoszące,



Nagrobek Władysława Kozłowskiego  
na Cmentarzu Łyczakowskim  
we Lwowie

że „te same zjawiska, w tych samych warunkach, do tych samych prowadzą następstw” i odwrotnie. Przy tym „wzajemne oddziaływanie na siebie rzeczy stanowi przyczynę, [a] wynik tego oddziaływania – skutek”. Prawo to – i wszelkie prawa przyrody – są powszechne i konieczne, a to znaczy, że jako takie „narzucają się” umysłowi. Za powszechne i konieczne umysł (siłą bezwładności) uznaje „to, co w jego doświadczeniu jest stałe”. Dlatego też najwyższą i najogólniejszą zasadą wiedzy jest zasada stałości praw przyrody.

Sprawy nieśmiertelności duszy, istoty Boga, stworzenia świata – nie należą do nauki, lecz są zasadniczo „przedmiotem wiary, bądź indywidualnej, polegającej na uczuciu, bądź zbiorowej, opartej na tradycji religijnej”. Jeśli jednak ktoś sprawy te poddaje osądowi rozumu, muszą się one wtedy podporządkować jego prawom.

Niektórzy np. (m.in. Herbert Spencer) próbują dowieść istnienia Absolutu, powołując się na to, że (a) mamy pojęcie Absolutu, i że (b) bez pojęcia Absolutu (*scil.* bezwzględności) nie mielibyśmy pojęcia względności, a je mamy. Tymczasem przesłanka (a) nie stwierdza faktu psychologicznego; mamy nie pojęcie, lecz jedynie abstrakcję własności istnienia. Natomiast wbrew przesłance (b) do pojęcia względności (i w ogóle czegokolwiek) potrzebne jest porównanie tego, co względne, z tym, do czego to, co względne, jest częściowo podobne, a częściowe od tego, co względne, różne – nie zaś z czymś, co (jak to, co bezwzględne) jest absolutnie różne.

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Żywioły plemienne

Naród nasz jest dzieckiem cywilizacji zachodniej. Pod jej bezpośrednim wpływem kształcił się. Szaleństwem byłoby dzisiaj, po latach tysiącu, zrywać z nią i wyszukiwać jakichś żywiołów plemiennych, tak dalece różnych od pierwiastków cywilizacji zachodniej, abyśmy mieli prawo w ich imię rościć pretensję do jakichś odrębności wobec niej. Ma nasz naród, jak każdy inny, właściwą sobie indywidualność: indywidualność ta atoli nie wymaga, ażebyśmy mieli zrywać łączące nas spójnie z cywilizacją i, odsuwając się od jej ruchu, zaskorupiać się w formach, któreśmy od niej zapożyczyli, a które ona teraz odrzuca, jako zużyte łachmany. Zresztą odżegnywać się od tego, czym cywilizacja dzisiejsza wzbogaca umysł, rozszerza zakres jego widzenia i nowe drogi życia wytyka, a jednocześnie korzystać hojną dłońią z jej materialnych nabytków – nie jest to zrywać z nią, ale stawać do niej w stosunku zależności najniższego rodzaju; nie jest to podążać własną drogą, ale się wlec za postępem czasu leniwym krokiem marudera, który z kolei zajmuje te stanowiska, na jakich przedtem zatrzymywała się ludzkość, ale zajmuje je o ćwierć wieku później [Kozłowski W. 1890: 450].

## 4.2. Pewność i prawda

Czy rzeczywiście pewniki logiczne i matematyczne narzucają się WSZYSTKIM umysłom z koniecznością? O ile mi wiadomo, statystyki pod tym względem nikt dotąd nie przeprowadził, a w każdym razie pewne jest, iż dla uznania tej prawdy, że całość jest większa od części, że prosta linia jest najkrótszą drogą między dwoma punktami, potrzeba wiedzieć z doświadczenia, czym jest prosta linia i droga. [...]

[Narzucanie się [...] wszystkim umysłom z koniecznością – jest] kryterium [prawdy] czysto podmiotowym [...], bardzo niepewnym i zawodnym, jak o tym świadczą liczne przesady narzucające się z koniecznością; a z drugiej strony [...] dotąd nie zdołano jeszcze wykazać, jakie to są prawdy, które wszystkim umysłom narzucają się z koniecznością, i czy są takie w ogóle [...].

Między takim np. sądem, jak „Część jest mniejsza od całości”, a sądem dotyczącym składu wody, jest pewna różnica pod względem widoczności. Pierwszy narzuca się nam z większą koniecznością, niżeli drugi. Przyczyna tego wszakże nie leży w tym, że jeden z nich jest prawdziwszy od drugiego, ale w tym, że posiadają one różny stopień ogólności. Sądy o większym zakresie oznaczają stosunki prostsze, powszechniejsze i stałe, zależne od warunków, które dokładniej dają się wyznaczyć; sądy zaś o mniejszym zakresie oznaczają stosunki mniej lub więcej złożone, zależne od licznych warunków, które nie zawsze można wykryć, a zatem mniej powszechne i niestałe. Pomimo to, skoro raz zostały oznaczone warunki pewnego zjawiska, sąd, dotyczący stosunku jego do owych warunków, jest tak samo pewny, jak i każde twierdzenie z geometrii, jak i każdy wniosek, logicznie wyciągnięty ze sprawdzonej przesłanki [Kozłowski W. 1898: 116].

## 4.3. Wolna wola

Zarzuty, jakimi obarczają determinizm wyznawcy wolnej woli, pozbawione są wszelkiej podstawy. Ani on paraliżuje moralną energię człowieka, ani znosi jego odpowiedzialność za to, co świadomie dokonywa [Kozłowski W. 1886: 622].

Że doktryna wolnej woli w życiu rzeczywistym nie ma żadnego znaczenia, że jest czynnikiem, który najmniejszego wpływu nie wywiera na rozwój stosunków ludzkich, pokazuje się już z tego, że wszystkie urządzenia społeczne, mające na celu skierować usiłowania jednostek ku zadaniom interesu ogólnego, pomijają ją i postępują tak, jak nakazuje zasada deterministyczna. [...]

Przeciwnicy [determinizmu twierdzą, że] ponieważ determinizm zaprzecza wolności woli, a zatem podług niego człowiek nie jest wolny w swym działaniu – co na jedno wychodzi, że jest nieodpowiedzialny za swe czyny. Tymczasem wielka zachodzi różnica między twierdzeniem, że wola nie jest wolna, a twierdzeniem, że człowiek nie jest wolny. Człowiek o tyle jest wolny, że od niego zależy uczynić to, co chce, lub nie uczynić; o tyle jest wolny, że pobudki, którymi się rządzi, są to jego własne przekonania, uczucia i chęci. Wola zaś nie jest wolna, gdyż nie jest obojętna na pobudki – i inaczej działa pod wpływem przykrości, a inaczej pod wpływem przyjemności, gdyż nie od niej zależy powstawanie tych lub innych chęci [Kozłowski W. 1886: 621].

## **5. Myśli**

### **O mądrości**

- [Opowiadam się za poglądem,] który poznaniu ludzkiemu przyznaje stosunkową tylko wartość i ogranicza je do badania fenomenów i ich stosunków, wykluczając z jego zakresu wszelkie pytania, dotyczące istoty rzeczy i ich pierwszej przyczyny.

- Zdrowy rozum [...] w swych wywodach spekulacyjnych musi się opierać na czymś realnym.

- [Nawet te] systemy spekulacji filozoficznej, którym pod względem konsekwentności nic zgół zarzucić nie można, [...] nie są czym innym, jak wspaniałymi zamkami na lodzie.

### **O świecie**

- [Aby świat mógł być] przedmiotem ludzkiego poznania, musi być uporządkowany. Rozum nie mógłby objąć chaosu wydarzeń. Ten porządek nauka odkrywa; jej porządek zatem musi odpowiadać istniejącemu obiektywnie porządkowi świata.

### **O nauce**

- Uczony powinien być krytyczny, ostrożny; lecz biada tym, którzy stają na jego drodze dowodząc, że zapuszcza się w dziedziny obce nauce.

### **O wierze**

- Wiara jest zjawiskiem umysłowym złożonym. Analiza psychologiczna wykrywa w nim: pierwiastek poznawczy, którym jest pewien określony przedmiot wiedzy; pierwiastek uczuciowy, który ten przedmiot czyni dla nas drogim, niezbędnym dla naszego szczęścia; i w końcu pierwiastek woli, którym jest siła wiary, energia i wytrwałość, z jaką dąży ona do urzeczywistnienia siebie. [...] Wiara jest taka, jaka jest wola. Człowiek posiadający wolę silną i wytrwałą, bywa zwykle głęboki w swych przekonaniach i stały; przeciwnie – słaby, niezdolny do walki ani ze sobą, ani z okolicznościami życia, nie zdobędzie się nigdy na silną wiarę ani w siebie, ani w jakąś zasadę: na taką wiarę, która by zdolna była wytrzymać próbę życia.

### **O prawdzie**

- Jeżeli [...] prawdziwość [sądów z zakresu logiki i matematyki] zależy od porządku świata, to ich konsekwentność przede wszystkim od ustroju naszego umysłu.

### **O człowieku**

- [Człowiek jest] zły lub dobry, głupi lub rozumny – nie z własnej woli, ale bądź z natury, bądź dlatego, że go takim zrobiło wychowanie.

## **O wolności**

- Kazania i morały nie zdołają wytworzyć w duszy człowieka tego, czego w niej nie ma: czego on nie przyniósł na świat i nie rozwinął usiłowniem własnym. [...] Kto po kilkakrotnych wysiłkach woli upadł w walce ze swymi skłonnościami, temu przekonanie czysto teoretyczne o wolności woli nie doda energii i nie rozproszy zwątpienia o sobie samym.



## 8. Stefan Pawlicki



### 1. Życie

Urodził się w Gdańsku 2 września 1839 roku; zmarł w Krakowie 28 kwietnia 1916 roku; pochowany został w grobie zmartwychwstańców na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie (kwatera O). W latach 1858-1862 odbył studia filologiczne i filozoficzne w Uniwersytecie Wrocławskim. W 1865 roku uzyskał doktorat z filozofii i magisterium nauk wyzwolonych. W 1866 roku habilitował się w Szkole Głównej w Warszawie i do zamknięcia uczelni przez władze carskie wykładał w niej historię filozofii. W 1868 roku wyjechał do Rzymu i wstąpił do zakonu zmartwychwstańców. W latach 1868-1874 odbył studia w *Collegium Romanum*, po których otrzymał doktorat z teologii. Po powrocie do kraju rozpoczął wykłady z filozofii najpierw (od 1882) na Wydziale Teologicznym, później (od 1895) na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. W latach 1905-1906 sprawował funkcję rektora tegoż uniwersytetu. Był członkiem Akademii Umiejętności w Krakowie (od 1891) oraz członkiem polskich i obcych towarzystw filozoficznych. Główną dziedziną jego zainteresowań – zwłaszcza pod koniec życia – stała się historia filozofii. Szeroko zakrojonego dzieła – *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa* [Pawlicki 1890-1917] – nie ukończył. Był nauczycielem m.in. Leona Chwistka i Bronisława Malinowskiego.

## 2. Główne prace

Najważniejszymi pracami Pawlickiego z zakresu filozofii systematycznej były: *Materializm wobec nauki* [Pawlicki 1870], *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii* [Pawlicki 1878] oraz *Studia nad pozytywizmem* [Pawlicki 1886].

## 3. O niektórych poglądach

Swój ogólny pogląd na filozofię Pawlicki wyłożył w *Kilku uwagach o podstawie i granicach filozofii* [Pawlicki 1878].

Filozof, uważa Pawlicki, to nie jest kolekcjoner pytań i paradoksów dręczących ludzkość. „Prędzej z piasku bicz [można] ukręcić, niż z samych zagadek zbudować nauk.” Filozof to ten, kto analizuje „główne pojęcia, powtarzające się w każdej nauce”. Filozofia stanowi więc „po-niekąd metodologię innych nauk”. Dlatego bez filozofii grozi specjalistom „barbarzyństwo umysłowe”. Inna sprawa, że o ile można wymagać, aby „każdy specjalista był filozofem”, o tyle każdy „filozof, jeżeli ma uchronić się [od] niepotrzebnych spekulacji i zboczeń zdrowego rozsądku, powinien choć w jednej nauce specjalnej być znawcą – fachowym”.

Wyjściową tezę metafizyki naukowej – jej „podstawą” i „pierwszą zasadą” jest pewnik: Wiem, że jestem (a nie: Myślę, więc jestem). A jestem – to tyle, co – czuję, myślę, pragnę, chcę i działam. Zatem osobowość, czyli zintegrowane indywiduum psychofizyczne – to PRZEDMIOT metafizyki. Wiedza o istnieniu własnej osobowości jest wiedzą bezpośrednią i pewną. Wiedza bezpośrednia to taka, która dotyczy własnej osobowości oraz wszystkiego, „czemu zaprzeczyć nie mogę, nie chcąc zaprzeczyć mego bytu i działania”. Wiedza o obcym istnieniu i działaniach jest wiedzą pośrednią, mającą swe źródło w „doświadczeniu zmysłów” lub „słowie ludzkim”.

Analizować to, co bezpośrednio dane – to posługiwać się metodą indywidualną („osobistą”). Metoda indywidualna – to METODA metafizyki.



Nagrobek mogiły zmartwychwstańców na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie, w której pochowany został Stefan Pawlicki

W bezpośrednim doświadczeniu można odnaleźć źródło wszystkich fundamentalnych kategorii metafizycznych. I tak modelem ZWIĄZKU PRZYCZYNO-WEGO jest relacja między osobą a jej czynem. Wbrew niektórym filozofom „następowanie jest w przyczynowości czymś zewnętrznym”. „Wzajemny stosunek przyczyny i skutku ma swoje uzupełnienie w bycie NIEZALEŻNYM”: skutek jest zależny od swojej przyczyny, ale przyczyna jest niezależna od swego skutku. Nie do pomyślenia jest, aby świat – zbiór przedmiotów zależnych (a więc nie w pełni rzeczywistych) – był przyczyną własnego istnienia, nawet gdyby ciągi przyczynowo-skutkowe były czasowo nieskończone. Zatem świat musi mieć przyczynę w jakiejś Istocie Niezależnej. Istnieniu takiej Istoty „przeczyć nie mogę bez zaprzeczania własnemu istnieniu”.

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Pierwsza zasada

Fakt samowiedzy [...] jest pierwszą a zarazem najogólniejszą zasadą filozofii [Pawlicki 1878: 15].

Nie ma człowieka, KTÓRY NIE WIE, ŻE JEST. [...] [Ale] „wiem, że jestem”, nie znaczy koniecznie „rozumiem psychologiczną zagadkę samowiedzy mojej” [Pawlicki 1878: 9].

Myślenie ma zawsze za treść swoją jakąś wiedzę, a wiedzieć coś ten tylko może, kto wie o sobie samym. [...] Jest to PEWNIK NAJZROZUMIALSZY, bo wszystkie inne pewniki jakiegokolwiek porządku, mają w nim naturalną i niezbędną podstawę. Czym by np. były prawa myślenia, tak różnorodne w jednostajności swojej, gdyby im nie odpowiadał świat rzeczywisty, dawniejszy od nich, a dający im materiał, na którym ćwiczyć mogą potęgę, a sprawdzać doniosłość swoją? [...] Dopiero przeświadczenie, że niezależnie od myślenia mego odbieram wrażenia, pragnę, chcę i działam, że to moje JA nie tylko myśli, lecz prócz tego jest żywym podmiotem rozmaitych stanów i odmian, które myśleniem nie są, a nawet jemu narzucają treść swoją, dopiero to przeświadczenie, mówię, pod myśli moje podsuwa grunt twardy, na którym spocząć mogę bezpiecznie, wiedząc, że ich ład nie jest jedyny, że równolegle z nim idzie ład drugi, ontologiczny, również ważny a więcej rzeczywisty. I tu odróżnić wypada treść myślenia od aktów jego. To, o czym myślę, może nie być poza myśleniem moim, ale sam akt myślenia zapuszcza się głęboko w rzeczywistość mej osoby. [...] Tak więc pewnik „Wiem, że jestem”, łącząc byt i myślenie moje w jedną pierwotną syntezę, staje się prawdziwym fundamentem poznania [Pawlicki 1878: 10-11].

### 4.2. Wieloznaczność „bytu”

„Byt” może mieć rozliczne znaczenia, ale nie może nigdy być rodzajem [...], najmniej zaś rodzajem najwyższym lub jednym z najwyższych. Zapewne mówi się o bycie cielesnym i duchowym, rzeczywistym i myślnym, stworzonym i niestworzonym, ale nie są to gatunki jakiegoś ogólniejszego rodzaju, z którego można je

wydobyć przez dodanie różnic specyficznych. Pojęcie jestestwa organicznego żywego zamienia się w ściślejsze pojęcie zwierzęcia przez dodanie czucia. Ale cóż dodamy do bytu, żeby z niego wyprowadzić być myślny lub byt urojony? Cokolwiek dodamy, będzie to zawsze jakiś byt, a nikt nie powie, na czym polega różnica między myśleniem a bytem, urojeniem a bytem itd. Bo też byt nie jest pojęciem rodzajowym w znaczeniu dosłownym, lecz przymiotem, napotykanym we wszystkich jestestwach, czynach, stanach, myślach uczuciach itp. [...]

[Podobnie i „niebyt”] tyle, ile „byt” znaczeń przybiera. Dopóki zaś nie zgodzimy się na jasne określenie tych znaczeń, będzie dyskusja dalsza [np. nad zagadnieniem istnienia niebytu] bez celu, bo nie zawiedzie nas do żadnych praktycznych konkluzji [Pawlicki 1890-1917. T. II: 567-568].

### 4.3. Tzw. najwyższe rodzaje

Abstrakcja tyle [jest] warta, ile zdołała w sobie usymbolizować rzeczywistości. Aby przekonać się o wartości [...] [tzw.] najwyższych kategorii, wystarcza zastąpić je konkretnymi przypadkami. Powiedzmy: Koń jest w ruchu. Od razu [jest] widoczne, że mamy do czynienia z podwójną rzeczywistością. Jedną będzie koń, a drugą będzie ruch. Wolno jedną i drugą nazwać „bytem” [...], ale w pierwszym razie „byt” oznacza jestestwo, które istnieje w sobie i dla siebie, w drugim zaś akcję, która nigdy nie istnieje w sobie, lecz [zawsze jest] w jakimś jestestwie. To samo należy powiedzieć o spoczynku. On także jest tylko bytem przymiotowym, znachodzącym [*scil.* znajdującym] się w jakimś jestestwie, a bez niego pozbawionym możliwości istnienia. Każdy widzi, jak niejasne jest to określenie [...], że ruch jest bytem, a jest nim przez udział w bycie. [...] Gdy zaś dodamy jeszcze abstrakcje tożsamości i odmienności, robi się wszystko mglistym. Są to pojęcia, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość poza ludzkim myśleniem. Takie zdania, jak „Koń nie jest wołem, nie jest osłem, nie jest żyrafą”, mogą być czasem pożyteczną zabawką, wyjaśniającą lepiej różne przymioty konia przez zestawienie z podobnymi istotami, ale dedukować stąd, że niebyt istnieje i ma zawsze udział w bycie, jest niedozwolone, jeśli się nie doda, że chodzi o byt i niebyt myślny [Pawlicki 1890-1917. T. II: 569-569].

## 5. Myśli

### O mądrości

- Ubywanie mózgu w starości i przybywanie rozumu bardzo często [...] idą w parze.

### O świetle

- Do skutku znaleźć przyczynę – jest to go zrozumieć.
- Jakże [...] twierdzić, że tylko ciała są, skoro ten, co tak twierdzi, samym twierdzeniem dowodzi, że nie jest ciałem! Ciało nic nie twierdzi.

### O języku

- Język jest organizmem, żyjącym swoim własnym życiem, przedziwnie ukształtowanym.

### **O nauce**

• Nauka każda jest prawd do siebie należących logicznym powiązaniem, według metody pewnej, która TŁUMACZY RZECZY NIEZNANE PRZEZ ZNANE, NIEPEWNE PRZEZ PEWNE, NIEDOWIEDZIONE PRZEZ DOWIEDZIONE.

- Zawsze najskuteczniej zbija się teorię obcą podstawieniem własnej.
- Każdy specjalista powinien być filozofem, przez co [...] żąda się od niego [...] tyle znajomości logiki i metafizyki, aby rozumiał pojęcia, których używa.
- Liczby zawsze przemawiają do wyobraźni.

### **O wierze**

• Nie mogę w siebie wmówić, że mam zamiar, którego nie mam, lub że myślę o czymś, co nie jest przedmiotem myślenia mego. [...] Wierzyć można drugiemu, ale nie mówi się, że ktoś wierzy sobie samemu.

• Większa część wiadomości naszych [...] opiera się na dobrej wierze ludzkiej i zdrowym rozsądku.

### **O Bogu**

• Bóg [...] nie jest ani pierwszy w czasie, ani gdzieś w przestrzeni, lecz poza nimi.

### **O prawdzie**

- Zdanie prawdziwe najczęściej potrzebuje być uzasadnionym.
- Nie ma [...] fałszu bez jakichś pozorów prawdy.

### **O pięknie**

• Poeci także [...] oglądają [rzeczywistość], ale innym sposobem [niż filozof]. Oni konkretnie, on abstrakcyjnie. Filozof bada naturę ludzką i roz-biera wszystkie jej sprężyny i władze; poeta ukazuje nam tę samą naturę, wcieloną w kształt jednostkowy, w pełnym życiu i działaniu.

## 9. Aleksander Raciborski



### 1. Życie

Urodził się 27 lutego 1845 roku w Czernelicy koło Horodenki (Podole); zmarł 28 grudnia 1920 roku we Lwowie (miejsca pochówku nie udało się ustalić).

Przez żonę skoligacony z arystokracją polską. Studiował we Lwowie, Paryżu (1886) i Wiedniu (1890). W latach 1883-1887 był posłem na Sejm Krajowy. W 1885 roku rozpoczął wykłady z historii filozofii w Uniwersytecie Lwowskim. W 1891 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym, ale w 1895 roku podał się do dymisji, choć do końca życia pozostał docentem prywatnym Uniwersytetu Lwowskiego. Jego habilitantem był Wojciech Dzieduszycki. Katedrę filozofii objął po nim Kazimierz Twardowski. Podał drobiazgowej analizie krytycznej *Logikę* Johna Stuarta Milla [Raciborski 1866]. Z zapowiadzanego trzytomowego traktatu filozoficznego (epistemologia, estetyka i etyka) ogłosił tylko połowę tomu poświęconego epistemologii.

### 2. Główne prace

Głównymi dziełami filozoficznymi Raciborskiego są Podstawy teorii poznania w „Systemie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej” J.S. Milla [Raciborski 1866] i niedokończony Ogólny zarys systemu filozofii [Raciborski 1892].

### 3. O niektórych poglądach

W pierwszej części Ogólnego systemu filozofii – na tytułowe pytanie tej części: Czym są nasze wrażenia i jaki jest ich stosunek do zewnętrznego świata? [Raciborski 1892] dał następującą odpowiedź:

Spośród tradycyjnych dziedzin filozofii „metafizyka jest raczej pewnym zbiorem pytań, aniżeli odpowiedzi”. Tutaj postępowaniem jest już „jasne sformułowanie tych pytań”. Natomiast zadaniem teorii poznania jest ustalenie, czy „schematy naszego umysłu” odpowiadają rzeczywistym stosunkom w świecie zewnętrznym. Pierwotnymi – tj. niezłożonymi („jednotliwymi”) i nieopisywalnymi – stanami świadomości są wrażenia (są one świadome, gdyż bez świadomości i uwagi doznawać wrażeń nie sposób). Przeżywanie wrażeń nie dostarcza nam żadnej wiedzy o towarzyszących mu zmianach fizjologicznych, w szczególności o zmianach w układzie nerwowym. Zmiany te mogą być badane tylko z zewnątrz, a więc jako pewne stany zewnętrzne (z punktu widzenia badacza). Wrażenia okazują się więc właściwie znakami swoich podniet.

Jakość [...] wrażeń jest czymś zupełnie różnym od jakości zewnętrznych przedmiotów, które swym działaniem na zmysły w nas owe wrażenia wywołują [Raciborski 1892: 231].

Natomiast stosunki ilościowe są takie, że „podnieta wzrosnąć musi [...]. ażeby wywołać taki przerost we wrażeniu, który byśmy mogli dostrzec”. Precyzyjne ustalenie jednak tych stosunków jest niemożliwe, gdyż *ex definitione* brak jest przedmiotowych mierników dla podmiotowych stanów.

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Definicja „filozofii” a historia filozofii

Od sposobu określania filozofii zależy wybór przedmiotów wciąganych w jej historię.

Im obszerniejsze określenie pojęcia filozofii, tym obszerniejszy zakres jej historii [Raciborski 1901: 3].

[Określmy FILOZOFIE] JAKO NAUKĘ O NAJOGÓLNIJSZYCH PRAWACH ZJAWISK WEWNĘTRZNYCH I ZEWNĘTRZNYCH, WZGLĘDNIE DO MYŚLĄCEGO PRZEDMIOTU.

A więc jeżeli FILOZOFIA JEST NAUKĄ, wyniknie z tego wydzielenie z niej wszystkiego, co nauką nie jest – CO SIĘ NIE OPIERA NA DOŚWIADCZANIU I ROZUMOWANIU.

Dalej jest filozofia nauką o NAJOGÓLNIJSZYCH PRAWACH, pominiemy zatem wszystko, co należy do szczegółowych działów wiedzy ludzkiej.

Powiedziawszy jednak, że filozofia jest nauką o najogólniejszych prawach ZJAWISK i tylko zjawisk, musielibyśmy pominąć wszystkie poglądy dotyczące się ISTOTY

rzeczy, ich ostatecznych przyczyn i celów, słowem musielibyśmy wykluczyć zagadnienia metafizyczne, tak ponętne dla ducha ludzkiego, że stanowią nieodłączną część wszystkich prawie FILOZOFICZNYCH poglądów na świat, tj. takich, które ogół wszechobjawów ogarniają. Może wprawdzie ktoś dążyć do wykluczenia tych pytań ze swego systemu filozoficznego, ale uwzględnić je powinien, pisząc HISTORIĘ filozofii [Raciborski 1901: 4-5].

## 4.2. Podziały filozofii

Filozofia jest w ciągłym rozwoju, więc też i żaden jej podział ani wyczerpującym, ani ostatecznym być nie może. Podstawy podziałów bywają różne: czas, kraj, narodowość lub szczepek, kierunek czyli szkoła, wreszcie przewodnia idea, mianowicie religijna – mogą wytwarzać ważne różnice w zapatrywaniach filozoficznych i dostarczać słusznych, a jednak bardzo odmiennych podstaw do dzielenia naszego przedmiotu.

Jeżeli jakiś naród, kraj lub okres czasu jest cywilizacyjnie w sobie zamknięty, tam i w filozofii działy występują wybitniej; często jednak właśnie przy najpotężniejszym rozwoju filozofii – jak np. w Europie w czasach nowszych – postronne wpływy z najrozmaitszych miejsc i czasów tak się krzyżują, że trudno o wyraźne działy. Dlatego też sądzę, że najbezpieczniej będzie [w wykładzie dziejów filozofii] trzymać się przeważnie następstwa chronologicznego i poznawać rozwój filozofii w jej przedstawicielach, z których wybitniejsi tworzą zazwyczaj mniej lub więcej całościowe, mniej lub więcej niezawisłe systemy [Raciborski 1901: 20].

## 4.3. Rekonstrukcja paradoksu lecącej strzały

„Lecąca strzała nie rusza się z miejsca!” [...] W każdym PUNKCIE drogi, którą ta strzała – wedle kłamliwego świadectwa zmysłów naszych – zakreśla, znajduje się ona w pewnym stosunku do swego otoczenia. [...] W PUNKCIE tym zachowuje strzała pewne położenie! [...] A ponieważ cała droga składa się z takich punktów, w których strzała zachowuje pewne niezmiennające się położenie – zaś położenie niezmiennające się jest spoczynkiem – strzała więc [...] nie ruszy się zatem z punktu, w którym się znajduje w chwili, w której ją spostrzegamy – ruch jest zatem tylko złudzeniem zmysłów; jest pozorem, któremu przypisując rzeczywistość, narażamy się na popełnianie sprzeczności w rozumowaniu. RUCHU ZATEM NIE MA [Raciborski 1901: 51]!

[Zapytajmy teraz,] czym jest ruch w punkcie czasowym, tj. w chwili czasu nie mającej trwania, np. w teraźniejszości. (Teraźniejszość bowiem jest właściwie tylko matematycznym punktem – *sit venia verbo* – oznaczającym zetknięcie przeszłości z przyszłością: teraźniejszość nie ma i mieć nie może żadnego TRWANIA.) Jużciż ruchu w punkcie czasowym nie ma, tj. nie ma ruchu w teraźniejszości, bo gdyby był ruch, wtedy mógłby przedmiot *A* w czasie zero zrobić drogę *M*, a wiemy, że tak nie jest.

Jeśli zatem lecąca strzała nie ma ruchu w pewnym punkcie czasowym, np. w obecnym, w teraźniejszości, [...] jakże pojąć, że strzała doleci do celu przebywając drogę złożoną z nieskończonej ilości punktów, które strzała zajmując ruchu nie ma?

Jeżeli zatem nie można pojąć ruchu w pewnym matematycznym punkcie przestrzeni [...], nasuwa się pytanie, czym jest w pewnym matematycznym punkcie



czasowym, czyli w pewnej, trwania nie mającej chwili czasu cały pod zmysły podpadający świat, który w ostatecznym rozbiórze zdaje się być także tylko rozmaitym ciągłym ruchem?

[...] [Otóż] potrzeba sobie jasno zdać sprawę nie tylko z pojęć spoczynku i ruchu, ale jeszcze z trzeciego pojęcie [...], które w stosunku do tych obu jest neutralne, obojętne [...], [tj. z pojęcia] „położenia”.

Mówimy o jakimś punkcie lub przedmiocie, że SPOCZYWA, jeżeli przez pewien przeciąg czasu na jednym i tym samym miejscu pozostaje.

Spoczynkiem jest tedy nie w ogóle OBECNOŚĆ, ale TRWAJĄCA OBECNOŚĆ na pewnym miejscu.

O innym zaś punkcie albo przedmiocie mówimy, że się PORUSZA, jeżeli w przeciągu pewnego czasu przez szereg miejsc przechodzi, na żadnym się nie zatrzymując. Ruch jest zatem [...] ciągłą zmianą miejsca. [...]

Zachodzi więc pytanie, w jaki sposób zestawiając POŁOŻENIA [...], otrzymać możemy wynik tego zestawienia, tj. RUCH, a z nim czasowe trwanie, stanowiące część istoty ruchu [Raciborski 1901: 52-53].

## **5. Myśli**

### **O świecie**

- Podobnie jak nieskończoności przestrzeni, tak też i nieskończonej jej podzielności, nie możemy sobie WYOBRAZIĆ, ale tylko [możemy] je POJAĆ.

- „Przyczyną” zwiemy każde zjawisko (może nim być wrażenie, uczucie, myśl, jakikolwiek przedmiot, zmiana lub czynność tego przedmiotu), które wywołało, spowodowało, wytworzyło, czy też dało początek, innemu następującemu po nim zjawisku (może nim być wrażenie, uczucie, myśl, jakikolwiek przedmiot, zmiana lub czynność tego przedmiotu), które zwiemy „skutkiem”.

### **O języku**

- [Należy dokładnie odróżniać] z jednej strony przeczenie i twierdzenie w logicznym tych słów znaczeniu, z drugiej zaś: (1) PRZECIWIENSTWO spostrzeżeń jako takich; (2) PRZECIWIENSTWO zjawisk, które wyrobiły w nas pojęcie biegunowości, tudzież pojęcie ujemności i dodatności w fizycznym tych słów znaczeniu; (3) PRZECIWIENSTWO ujemności i dodatności w znaczeniu matematycznym.

### **O nauce**

- Rękojmi ściśłości, jasności i pewności prawideł myślenia [...] szukać nie należy w ściśłości, jasności i pewności spostrzeżeń jako takich.

- Osiągamy tym doskonalszy, z rzeczywistością zgodniejszy, w jej istotę głębiej wnikający, stopień poznania, im więcej nasza czynność poznawcza wznosi się ponad materiał, jakiego nam dostarczają zmysły, im dokładniej go ogarnia i obrabia, stosownie do właściwych duszy naszej władz odtwarzania, zestawiania i porównywania wyobrażeń, a następnie odrywania z nich

pewnych ogólnych pojęć; te nareszcie doprowadzają w drodze logicznego rozumowania do praw coraz to wyższych, coraz to ogólniejsze znaczenie mających. Takimi są pojęcia i na nich oparte prawa z zakresu logiki, matematyki, a nawet matematycznej fizyki i astronomii.

- Zarówno logika formalna, jak i teoria poznania, powinny być wolne od sporów, należących do zakresu metafizyki.

### **O Bogu**

- Jeśli Bóg jest duchem, jakże może działać na materię?!

### **O społeczeństwie**

- Częściej oszukujemy i krzywdzimy społeczeństwo lub państwo niż jednostki, bo w tym [drugim] wypadku krzywdę wyrządzoną dostrzegamy, a więc też i żywiej odczuwamy.

### **O śmierci**

- Bywają [...] wyjątkowe wypadki, w których [...] życie przynosi [...] [człowiekowi] więcej boleści niż rozkoszy. Dlaczegoż odmawiać mu w takich razach pełni używania rozumu, jeżeli [...] nie wierząc w życie przyszłe, kończy to, które mu się stało ciężarem?

## 10. Władysław Biegański



### 1. Życie

Urodził się 28 kwietnia 1857 roku w Grabowie koło Ostrzeszowa (Wielkopolska), syn Tomasza Biegańskiego (chłopa-rzemieślnika) i Bibianny Danielewiczówny, zmarł (na atak serca) 29 stycznia 1917 roku w Częstochowie; pochowany tamże, na Cmentarzu Kulskim (kwatery I, grób 4). W latach 1867-1875 kształcił się w gimnazjum w Piotrkowie. Następnie (1875-1880) studiował medycynę w Uniwersytecie Warszawskim, gdzie słuchał też wykładów z filozofii Henryka Struwego. W latach 1881-1882 był lekarzem okręgowym w Kcyni k. Kaługi (Rosja).

Kontynuował studia medyczne w Berlinie (1882-1883) i Pradze (1883). W 1883 roku objął posadę lekarza szpitalnego (do 1897), a ponadto jednocześnie lekarza fabrycznego (do 1905) i kolejowego (do 1910) w Częstochowie. Tam powołał do życia Towarzystwo Lekarskie (1901), Towarzystwo Dobroczynności oraz oddziały Towarzystwa Higienicznego (1903) i Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego. Poza praktyką lekarską wykładał przez pewien czas logikę w miejscowych szkołach średnich. Został wybrany na członka Towarzystwa Naukowego Warszawskiego<sup>28</sup> i Akademii Umiejętności w Krakowie.

Był człowiekiem niepospolicie pracowitym. Jego dewizą było powiedzenie malarza greckiego z 2. połowy IV w. p. Chr., Apellesa, zapisane przez

---

<sup>28</sup> Brał udział w posiedzeniach TNW – np. w 1910 („Metodyka teleologii”; „Czym jest logika”) i w 1913 (Wnioskowanie analogiczne).

Pliniusza Starszego: *nulla dies sine linea*. Był wielkim patriotą. Cytował z gorącą słowa Adama Naruszewicza, że „cudze zawsze pisaliśmy na granicę, a swoje na łodzi”.

## 2. Główne prace

Opublikował ponad sto większych prac medycznych (kazuistycznych, klinicznych, teoretycznych i dydaktycznych) oraz wiele prac filozoficznych. Bogata i różnorodna twórczość filozoficzna Biegańskiego rozpada się w sposób naturalny na cztery grupy.

Do pierwszej grupy należą prace epistemologiczne, z których dwie najważniejsze – to *Traktat o poznaniu i prawdzie* [Biegański 1910] i *Teoria poznania ze stanowiska celowości* [Biegański 1915]. W drugiej grupie znajdują się cztery prace ogólnologiczne: *Zasady logiki ogólnej* [Biegański 1903], *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej* [Biegański 1907], *Wnioskowanie z analogii* [Biegański 1909] oraz *Teoria logiki* [Biegański 1912]. Trzecią grupę tworzą prace z zakresu logiki metodologii medycyny, a wśród nich uznawana za pionierską *Logika medycyny* [Biegański 1891]. Do czwartej grupy należą prace etyczne – przede wszystkim *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej* [Biegański 1899] i *Etyka ogólna* [Biegański 1918], wydana pośmiertnie przez Władysława Tatarkiewicza.



Nagrobek Władysława Biegańskiego  
na Cmentarzu Kulskim w Częstochowie

## 3. O niektórych poglądach

### 3.1. Metodologia medycyny

„Zasad ogólnej metodologii nauk lekarskich” dotyczy – jak informuje podtytuł – *Logika medycyny* [Biegański 1891].

Chorobę ujmuje w niej Władysław Biegański jako ciąg zmian (zaburzeń) funkcji lub zarazem organizacji i funkcji organizmu, jeżeli te zmiany są (bezpośrednio lub pośrednio) skutkiem podnieć, do których organizm nie był przystosowany.

Na poznanie choroby składa się: rozpoznanie właściwe (diagnoza) oraz analiza przyczynowa i celowościowa spostrzeganych objawów. Diagnoza formułowana być może na podstawie stwierdzenia podobieństwa (indukcyjnie), podobieństwa lub różnicy, przez wyłączenie (*per exclusionem*) oraz metodą dedukcyjną (*ex iuvantibus et nocentibus*). Analiza przyczynowa zmierza do ustalenia przyczyny, tj. tej części zdarzenia chorobowego, która musi nastąpić, aby nastąpiła część druga. Analiza celowościowa odwołuje się do metodologicznego (a nie metafizycznego) pojęcia „celowości”, tj. funkcjonalnej relacji części do całości w pewnym układzie zamkniętym.

Wiedzy o przyczynach i celach (tak rozumianych) dostarczają m.in. eksperymenty. W eksperymentach medycznych – i w ogóle przy tworzeniu uogólnień genetycznych (*scil.* praw) – szczególną rolę odgrywa rozumowanie *per analogiom*, tj. wnioskowanie z podobieństwa pod pewnym względem o podobieństwie pod innym względem. Takie rozumowanie jest METODOLOGICZNYM GRZEchem, ale „grzechem koniecznym”. Jest więc rzeczą ważną, aby zminimalizować jego wady (przez maksymalizację podobieństwa warunków niezbędnych do wystąpienia określonego zjawiska).

Dla praktyki istotna jest skuteczna metoda znajdowania wskazań lekarskich. Metodę tę – według Biegańskiego – tworzą: analiza „momentów chorobowych” (tj. współistniejących ze sobą elementów choroby), „momentów pierwiastkowych” (tj. przyczyn choroby) oraz identyfikacja i eliminacja (bądź modyfikacja) najgroźniejszych z nich.

### 3.2. Etyka ogólna

Swoje poglądy etyczne Biegański wyłożył w *Etyce ogólnej* [Biegański 1918].

Punktem wyjścia jego poglądów w tym zakresie jest uznanie czynu za DOWOLNY, gdy jest on koniecznym następstwem własnych wrażeń (płynących z podniet otoczenia) oraz własnego (a nie narzuconego – jak w wypadku czynu przymusowego) wyobrażenia celu, czyli zamierzonego skutku, oraz towarzyszących mu popędów (a nie tylko organizacji biologicznej – jak w wypadku czynu mimowolnego). Poczucie WOLNOŚCI (*scil.* niezdeterminowania) WOLI jest tylko introspekcyjną iluzją, biorącą się z braku świadomości wszystkich motywów określających dane postanowienie.

Do tego, aby być ODPOWIEDZIALNYM za swoje czyny, wystarczy i potrzeba, aby były one ściśle związane z naszym charakterem (tj. wrodzoną organizacją biologiczną i zdobyтым doświadczeniem). *Nb.* Charakter – zgodnie z determinizmem, a nie wbrew niemu – daje się kształtować i dzięki temu można wpływać na kulturę moralną społeczeństwa.

Należy, podkreśla Biegański, odróżniać ŚRODKI prowadzące do celu – od jego WARUNKÓW KONIECZNYCH („niezbędników”).

Etyka normatywna (filozoficzna) jest teorią dedukcyjną, która rekonstruuje WARUNKI KONIECZNE przyjętych celów – w szczególności celów wyższych czyli ideałów. Ideał etyczny musi spełniać cztery kryteria, mianowicie musi być:

- (a) OSIĄGALNY (*scil.* można się zbliżyć do jego realizacji);
  - (b) NAJWYŻSZY;
  - (c) POWSZECHNY (*scil.* musi „czynić zadość pewnej [...] powszechnie odczuwanej potrzebie”);
  - (d) WYRAŹNY (*scil.* musi dostarczać jasnego kryterium oceny moralnej).
- Wiele historycznie ukształtowanych ideałów nie spełnia tych warunków.

HEDONISTYCZNE zadowolenie nie spełnia żadnego; RYGORYSTYCZNY obowiązek – nie spełnia kryterium maksymalizmu, uniwersalności i precyzji; UTYLITARYSTYCZNE przystosowanie – m.in. realizowalności; EWOLUCJONISTYCZNA „tężyzna życiowa”, dobro powszechne czy zmniejszanie cierpień – m.in. precyzji; PERFEKCJONISTYCZNE „doskonalenie się nie jest właściwie i nie może być celem, lecz wyraża czynność, DAŻNOŚĆ do celu”. Ideałem etycznym spełniającym wszystkie cztery kryteria jest – według Władysława Biegańskiego – SZCZĘŚCIE „FORMALNE”, tj. permanentna realizacja celów altruistycznych, a więc takich, „które godzą się ze szczęściem innych ludzi, to znaczy sprzyjają trwałej realizacji celów innych ludzi” (eudajmonizm obiektywny *vel* realizujący). Warunkami koniecznymi takiego szczęścia – czyli CNOTAMI – są: ZE WZGLĘDU NA TRWAŁOŚĆ – mocny charakter (męstwo i wstrzemięźliwość) oraz samodzielność (względna wolność działania); ZE WZGLĘDU ZAŚ NA POWSZECHNOŚĆ – godność osobista (umiejętność dostosowania dobra osobistego do dobra powszechnego), sprawiedliwość (zgodność celów i czynów z uznanymi wartościami), sumienność i obowiązkowość – oraz życzliwość. Cnotą nie jest natomiast mądrość, która może być tylko środkiem do osiągnięcia szczęścia (ale nie jest jego warunkiem koniecznym).

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Poznanie

Jeśli widzę po raz pierwszy jakikolwiek przedmiot, to w moim umyśle rysuje się wyraźnie jego obraz. Treść mojej świadomości stanowi wtedy dane wyobrażenie, które wprawdzie odtwarza widziany przedmiot, ale odtworzenia tego nie mogę nazwać „poznanie”. Przypuśćmy teraz, że ten sam przedmiot widzę po raz drugi; wtedy oprócz wyobrażenia odtwórczego powstaje w moim umyśle świadomość, że przedmiot ten jest zgodny z widzianym przez mnie poprzednio: że jest on ten sam albo podobny. Otóż sąd, stwierdzający tożsamość lub podobieństwo obecnego

przedmiotu z poprzednio widzianym, stanowi moje o nim poznanie. Mówię wtedy, że dany przedmiot poznałem. Gdyby przedmiot ten nie był zupełnie podobny do poprzednio widzianego, gdyby tego był inny okaz należący do tegoż gatunku, to mogę o obecnym wyobrażeniu stwierdzić kilka sądów, z których jedno zaznaczać będą podobieństwa, inne zaś różnice. Szereg tych sądów, razem wziętych, będzie stanowił moje o tym przedmiocie poznanie [Biegański 1910: 17-18].

Ostatecznie z powyższych [...] uwag wynika, że: (1) każde poznanie jest oparte na porównaniu oraz stwierdzeniu podobieństw i różnic pomiędzy wyobrażeniami w całości, ich szczegółami w postaci wrażeń lub na koniec pojęciami; (2) [...] każde poznawanie wiąże obecną treść świadomości ze śladami pamięciowymi dawniej doznanych wyobrażeń lub też z zachowanymi w pamięci dawniejszymi wynikami poznania w postaci pojęć [Biegański 1910: 19].

## 4.2. Prawda i błąd

Prawda lub błąd nie mieszczą się w treści sądu lub w jego budowie; innymi słowy nie są własnościami sądów, rozważanych w oderwaniu od poznającego umysłu.

Własności te występują dopiero na jaw, gdy rozpatrujemy sąd w związku z poprzedzającym poznaniem, z całą treścią naszej świadomości. Dopiero ten związek z dawnymi doświadczeniami i wynikami dokonanego poznania decyduje, czy dany sąd jest prawdziwy lub błędny. Człowiek dlatego nazywa sąd „Śnieg jest zielony” błędnym, gdyż treść jego przeczy dokonanym postrzeżeniom; a sąd „Śnieg jest biały” uznaje za prawdziwy, ponieważ treść jego zgadza się z postrzeżeniami. Własności więc PRAWDZIWE, BŁĘDNE są pewnymi stanami świadomości, towarzyszącymi sądom. [...]

Sąd jest myślą: jest pewnym rodzajem myśli, który nazwać moglibyśmy „myślą poznawczą”. Myśl poznawcza jako pełne doświadczenie składa się z pierwiastków i charakterów. Do pierwiastków zaliczamy tu właściwą treść myśli – ową syntezę podmiotu z orzeczeniem; treść ta jest zawsze ucharakteryzowana jako PRAWDZIWA lub BŁĘDNA. Prawda więc i błąd charakteryzują sądy: są ich charakterami [Biegański 1910: 134-136].

## 4.3. Rozpoznanie

[To, co w medycynie nazywa się] „rozpoznavaniem przez podobieństwo” nie może być kojarzeniem.

Istota wnioskowania polega na wyprowadzeniu faktu (*resp.* sądu) nowego, nieznanego, z połączenia faktów (*resp.* sądów) znanych. Wniosek ma zawsze charakter czegoś odrębnego, co w całości nie mieści się w żadnej z przesłanek. Moglibyśmy powiedzieć, że wniosek integruje pewne szczegóły przesłanek i tworzy nową całość. Takiej nowej całości, takiego nowego faktu kojarzenie nam nie dostarcza. W czystej, typowej swej postaci kojarzenie wywołuje tylko z pamięci szereg podobnych wyobrażeń, dostarcza więc materiału dla sądenia i wnioskowania, ale nie daje samo przez się ani wyraźnej świadomości stosunków, zachodzących między skojarzonymi wyobrażeniami (sądenie), ani nie prowadzi do ich scałkowania w postaci nowego faktu (*resp.* sądu) (wnioskowania). Jeżeli więc za istotę myślenia logicznego

(*resp.* wnioskowania) przyjmujemy przejście od faktów znanych do faktu nieznanego na zasadzie wyraźnej świadomości stosunków, stwierdzonych w znanych faktach, to musimy przyznać, że rozpoznanie lekarskie przez nas podobieństwo tutaj właśnie należy. Sąd „To dziecko jest chore na szkarlatynę” stanowi nowy dla nas fakt; fakt ten wyprowadziliśmy na zasadzie podobieństw pomiędzy objawami obserwowanymi u tego dziecka i objawami stwierdzonymi przez nas poprzednio u innych dzieci, o których wiemy, iż były chore na szkarlatynę. Kojarzenie dostarcza nam tu tylko materiału, ale stwierdzenie stosunków podobieństwa, które tu jest podstawą naszego rozpoznania, stanowi już istotę innej sprawy, sądenia, i nie może być sprowadzone do samego tylko kojarzenia [Biegański 1911: 102-103].

## 5. Myśli

### O wiedzy

- Poznanie [...] jest to odtworzenie w myśli lub przyswojenie przez myśl tego, co jest, co istnieje.

- Nasze poznawanie ma na celu nie odtwarzanie rzeczywistości, lecz przewidywanie zdarzeń. Wobec tego możemy tej teorii nadać miano „PREWIDYZMU” (od łacińskiego wyrazu „*praevidere*” – przewidywać), przeciwstawiając jej teorię ODTWARZANIA jako repredukcjonizm (od wyrazu łacińskiego „*reproductio*” – odtworzenie).

- „Przekonanie” [...] oznacza trwały stan świadomości, wynikający z wyraźnej zgodności lub wyraźnego braku zgodności pomiędzy treścią danego sądu i wrażeniami lub też innymi sądami. [...] Jeżeli zaś takiej wyraźnej zgodności lub niezgodności nie ma, to wtedy jako wynik powstaje stan świadomości wahający się, które nazwać możemy „mniemaniem”.

- Poglądy ulubione, modne, własne, własnymi siłami postawiona diagnoza, już przez samo uczucie miłości własnej, stale im towarzyszące, zyskują w umyśle naszym przymusowo panujące znaczenie, zacieśniają przy spostrzeganiu pole świadomości i czynią je tylko dostępnym dla wrażeń zgodnych.

- Sceptycyzm jest zawsze naturalną reakcją wobec wygórowanych roszczeń i dogmatycznej drzemki przyjętych poglądów i dlatego ten kierunek myśli odgrywa pierwszorzędną rolę w postępowym rozwoju wiedzy.

### O wierze

- Poznanie oparte na przekonaniu nazywamy „wiarą”, poznanie zaś oparte na pewności, nazwać możemy „wiedzą”.

### O prawdzie

- Tylko sądy mogą być prawdziwe lub błędne.

- Źródłem błędu jest zawsze niezupełne uzasadnienie myśli.

### O miłości

- U zakochanych budzą uczucia przyjemne nawet przedmioty, które były tylko chwilowo w styczności z ukochaną osobą.



## 11. Władysław Mieczysław Kozłowski



### 1. Życie

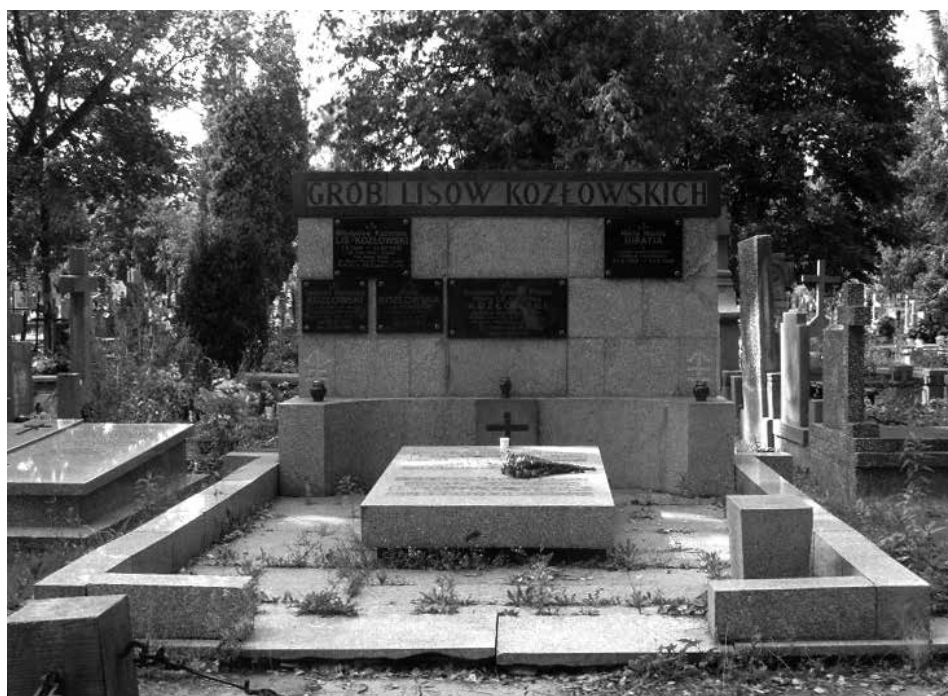
Urodził się 17 listopada 1858 roku w Kijowie, zmarł 25 kwietnia 1935 roku w Konstancinie pod Warszawą; pochowany został tamże na Cmentarzu Skolimowskim. Ukończył gimnazjum w Nowoczerkasku nad Donem. W czasie studiów medycznych w Uniwersytecie Kijowskim (1876-1880) został aresztowany za przynależność do tajnej organizacji niepodległościowej i zesłany do Wiercholeńska (Syberia). W 1889 roku powrócił z zesłania i uzyskał stopień kandydata botaniki w Dorpacie. Następnie osiedlił się w Dublanach koło Lwowa, po czym został asystentem Studium Rolniczego Uniwersytetu Jagiellońskiego. W latach 1895-1898 i 1903 odbył podróż do USA. W 1899 roku otrzymał doktorat filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim. W latach 1898-1901 wydawał w Krakowie czasopismo *Pogląd na świat*. W 1902 roku został docentem w Genewie; później otrzymał profesurę w Brukseli (Université Nouvelle). Wykładał poza Genewą i Brukselą także w Paryżu (rosyjska Wyższa Szkoła Nauk Społecznych) i Lwowie. Był współzałożycielem międzynarodowej organizacji Alliance pour les Droits de Nations z siedzibą w Genewie (1904). W 1905 roku przeniósł się do Warszawy, gdzie był m.in. współorganizatorem Towarzystwa Kursów Naukowych (Warszawa miała w tym czasie jedynie uniwersytet rosyjski) oraz wydawcą pisma poświęconego pragmatyzmowi *Mysł i Życie* (1912-1913). W latach 1920-1928 wykładał w Uniwersytecie Poznańskim. W 1921 roku otrzymał nagrodę

Paryskiej Akademii Nauk Moralnych i Politycznych za pracę *La sociologie, son objet, sa méthode, sa logique* (publikowana następnie w *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruksela (1925-1929, 1933). W 1924 roku założył Towarzystwo Polsko-Czechosłowackie (w 1923 i 1938 przebywał w Pradze). W 1931 roku zamieszkał w Konstancinie pod Warszawą, gdzie też został pochowany.

Pisał po polsku i francusku.

## 2. Główne prace

Swoje prace ogólnofilozoficzne Kozłowski zebrał w tomie *Szkice filozoficzne* [Kozłowski W.M. 1900]. Spośród prac logicznych i metodologicznych najważniejsze są: Klasyfikacja umiejętności ze stanowiska potrzeb wykształcenia ogólnego [Kozłowski W.M. 1895] oraz dwa podręczniki: 1916 Podstawy logiki czyli zasady nauk [Kozłowski W.M. 1916], Krótki zarys logiki [Kozłowski W.M. 1918]. Do prac epistemologiczno-metodologicznych należą: Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania [Kozłowski W.M. 1903], Przyczynowość jako podstawowe pojęcie przyrodoznawstwa [Kozłowski W.M. 1905] oraz *Przyrodoznawstwo i filozofia* [Kozłowski W.M. 1909].



Nagrobek Władysława Mieczysława Kozłowskiego  
na Cmentarzu Skolimowskim w Konstancinie

Kozłowski zajmował się również historią filozofii; plonem tych zainteresowań są: dwuczęściowa *Historia filozofii* [Kozłowski W.M. 1904-1910] i *Wykłady o filozofii współczesnej* [Kozłowski W.M. 1906], a także wydana po czesku książka *Pragmatism a positivism* [Kozłowski W.M. 1925].

### 3. O niektórych poglądach

Zasadniczym zagadnieniem w pracy *Przyrodznawstwo i filozofia* [Kozłowski W.M. 1909] jest zagadnienie rzeczywistości i źródeł wiedzy o niej.

Problem poznania «rzeczywistości w sobie» jest źle postawiony, gdyż zawiera w sobie niedorzeczne żądanie „poznania osiągniętego niezależnie od poznawania”. „Pytanie, czym są rzeczy poza zmysłami naszymi, staje się niedorzeczne chociażby dlatego, że nie mamy języka, w którym by na nie odpowiedzieć można.” Są dwa typy elementów wiedzy: elementy metafizyczne, czyli „realności”, oraz elementy epistemologiczne, czyli „zasady” – najogólniejsze prawa ugrupowania tych realności. W przeciwieństwie do faktów, czyli intuicyjnych danych ujmowanych bezpośrednio (wrażenia, uczucia, pragnienia, pobudki) – realności i zasady są wytworami umysłu: „ideami porządkującymi”, mającymi postać hipotetycznych konstrukcji. Konstrukcje te wypełniają luki w materiale faktycznym, ale aby czynić to skutecznie, muszą być zbudowane z elementów wyobrażeniowych, naocznych – a nie z symbolicznych (niezinterpretowanych) abstrakcji. Albowiem – paradoksalnie:

W miarę tego, jak gałąź wiedzy staje się ściślejszą, jak daje się ująć w prawa matematyczne, [...] staje się coraz więcej fikcją [Kozłowski W.M. 1905: 53].

Przykładem REALNOŚCI są rzeczy:

[Rzeczy stanowią *de facto*] tylko możliwości naszych ujęć, którym [to możliwościom] przypisujemy byt trwały w przerwach między rzeczywistymi ujęciami i większą od nich rzeczywistość. [...] Materia jest tylko wysublimowanym pojęciowym symbolem tej trwałości [Kozłowski W.M. 1905: 80].

*Nb.* Energia nie nadaje się na taką (trwałą) realność, skoro może mieć różne formy, może fenomenalnie «znikać», a pewne jej formy (np. energia potencjalna) «tracą» istotę energetyczności (tj. aktywność). Przykładem ZASADY jest zasada jednokierunkowości stawania się (której konsekwencją jest zasada entropii, a której przesłankami są: zasada przyczynowości i jedyności wszechświata). Elementy wiedzy – realności i zasady – ulegają zhipostazowaniu (substancjalizacji) i dogmatyzacji w poglądzie na świat. Przekształcanie

wiedzy w harmonijny system światopoglądowy jest celem filozofii. Toteż metoda filozofii polega na „czysto logicznej analizie zasadniczych twierdzeń” nauki. Taki system jest prawdziwy, gdy jest jednolity i niesprzeczny logicznie. Poszczególne poglądy są prawdziwe nie dzięki jakiejś iluzorycznej zgodności z rzeczywistością, ale o tyle, o ile należą do prawdziwego systemu. Podstawą poglądu na świat nie może być wyłącznie wiedza przyrodnicza, gdyż byłby on wtedy „jednostronny i nieprzyjazny rozwojowi najszlachetniejszych popędów duszy ludzkiej” [Kozłowski W.M. 1905: 179]. Ideał prawdy powinien być uzupełniony ideałem piękna i dobra.

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Uczony i filozof

Uczonogo zadawalnia zgodność obliczenia ze spostrzeżeniem; wszelkie teorie i hipotezy traktuje on jako rusztowania niezbędne w chwili danej, które jednak natychmiast odrzuci, skoro okażą się zbyt proste lub gdy wynajdzie lepsze i prostsze. Dosyć mu mieć pewność w przewidzeniu i stałość w następstwie zjawisk. Ale filozof chce koniecznie ROZUMIEĆ. Uczony zakłada sobie, że  $a = b$  i snuje z tego szereg wniosków; a jeśli wnioski zgadzają się z rzeczywistością, mało go obchodzi prawdziwość równania początkowego. Ale filozof chce przede wszystkim wiedzieć: Czy ta równość istnieje i dlaczego? Nie dość mu tego, że w granicach dokładności obserwacji rzeczywistość zgadza się z jego wywodami. Chce zgodności, opartej nie tylko na niedokładności i ograniczoności naszych środków spostrzegania: wykradzionej niejako spod czujności zmysłów; ale zupełnej i bezwzględnej, spoczywającej na uznaniu przez rozum [Kozłowski W.M. 1909: 22-23].

### 4.2. Marzenie i rozumowanie

Myślenie [...] bywa dwojaki. W jednych wypadkach myśli unoszą nas w swym fantastycznym i samowolnym biegu; w drugim my kierujemy myślami, nie dając im uchylić się z drogi wytkniętej przez naszą wolę.

Pierwszego z tych stanów doświadczamy, gdy oddajemy się MARZENIOM. Obrazy, powstające z pamięci naszej nie wiadomo dlaczego, snują się, następując jedne po drugich, bez dostrzegalnego związku; myśl przechodzi od przedmiotu do przedmiotu bez żadnych wyraźnych motywów, a łączenie się obrazów snujących się w świadomości naszej, raz jest obojętne i przypadkowe, to znów połączone z silnymi stanami uczuciowymi. Jeszcze wyraźniej występuje stan ten w wizjach sennych. Plastyczność obrazów i kapryśna fantastyczność ich przebiegu dosięgają w tym wypadku najwyższego stopnia.

Inny jest przebieg myśli wówczas, gdy próbujemy np. rozwiązać jakieś zagadnienie. Zmieniają się przede wszystkim jej składniki. Zamiast obrazów samych rzeczy, w myśli naszej występują teraz najczęściej wyrazy: myślimy pojęciami. Sama myśl snuje się jednolitym pasmem, nie opuszczając przedmiotu swego, rozważając

systematycznie różne jego strony, a zmierzając świadomie ku wytkniętemu celowi. Wola czuwa nad biegiem myśli, wprowadzając ją z powrotem na właściwą drogę przy każdej próbie uchylenia się z niej. Taki typ myślenia nazywamy ROZUMOWANIEM.

Marzenie i rozumowanie stanowią niejako dwa bieguny myśli naszej, między którymi znajduje się szereg formacji pośrednich [Kozłowski W.M. 1916: 25].

### 4.3. Uczony i artysta

Istnieje [...] i podobieństwo i różnica między wytworami wiedzy (jej hipotezami i teoriami) a dziełami sztuki. Jedne i drugie dążą do idealnego ukształtowania rzeczywistości według wymagań umysłu; gdy wszakże wiedza usiłuje zadość uczynić potrzebie pojmowania, sztuka dogadza wymaganiom uczucia. Utwory pierwszej służą, aby od nich przejść do tego, co nam się narzuca jako rzeczywistość, co panuje nad nami; utwory drugiej wskazują nad drogę ku tej rzeczywistości, którą my wytworzymy, która jest od nas zależna. Od pierwszych przechodzimy do rzeczywistości im odpowiedniej drogą rozumowania; od drugich – drogą czynu.

Ten wspólny charakter wiedzy i sztuki pozwala nam użyć wyrazu „prawda” w zastosowaniu do obu dziedzin. Jak cel wiedzy [...] [tkwi] w znalezieniu harmonii między umysłem naszym a rzeczywistością na drodze poznania, tak też SZTUKĘ OKREŚLIĆ MOŻEMY JAKO DĄŻENIE DO HARMONII Z RZECZYWISTOŚCIĄ NA DRODZE UCZUCIA, a piękno nazwać „prawdą sztuki” [Kozłowski W.M. 1909: 192-193].

## 5. Myśli

### O wiedzy

- Wszystkie gałęzie wiedzy ścisłej dążą coraz bardziej do zlania się w całość organiczną i jednolitą.

### O nauce

- Miara wartości tworzącej się filozofii jest ta: w jakim stopniu ma ona widoki przejścia do świadomości ogółu, a w ten sposób nabycia pieczęci trwałości.

### O wierze

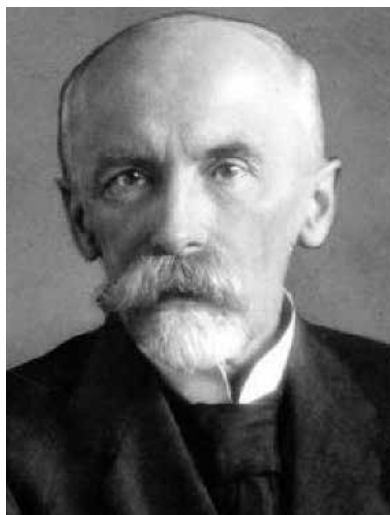
- Mit [...] jest pojmowaniem ideału jako rzeczywistości przez niekrytyczne pomieszanie dziedziny poezji z dziedziną wiedzy. Mit dąży do wytłumaczenia zjawiska i zarazem nadaje tłumaczeniu charakter piękna.

### O prawdzie

- PRAWDA JEST IDEAŁEM POZNANIA, jak dobro ideałem czynu, jak miłość wszechludzka, pełna ofiarności, promieniejąca z krzyża Golgoty – ideałem uczucia.

- Prawda nie jest niedościgła dla człowieka, lecz niedościgniona.

## 12. Marian Zdziechowski



### 1. Życie

Urodził się 30 kwietnia 1861 roku w Nowosiótkach koła Rakowa nad Iłżą, jako syn Edmunda i Heleny z Puljanowskich (zdaje się – siostry prawnika i ekonomisty, Antoniego); zmarł – w trzy miesiące po operacji, po której nie wrócił już do zdrowia – 5 października 1938 roku w Wilnie; został pochowany w grobowcu rodzinnym na Wojskowym Cmentarzu Antokolskim (kwatery 2, grób 8). Zdziechowcy herbu Rawicz byli zamożną rodziną ziemianką, wywodzącą się z okolic Radomia, osiadłą w Mińszczyźnie od końca XVIII wieku; dobra rakowskie, gdzie było „lasu i łąk dostatek”, należały niegdyś do książąt Sanguszków – dziad Mariana, Wawrzyniec, nabył je w 1804 roku. Puljanowscy byli starą szlachtą litewsko-ruską (z okolic Słucka). Bratem Mariana był Kazimierz (1878-1942), powieściopisarz, zarządca majątku rodzinnego, w wyniku Traktatu Ryskiego przedzielonego granicą polsko-sowiecką (należąca w 1939 roku Słoboszewko koło Inowrocławia, gdzie osiadł w 1922 roku, naziści włączyli do Rzeszy).

Wychowywał się „w epoce, w której wspomnienia z roku 1863 były jeszcze świeże” [Zdziechowski 1912: V]. Stykał się m.in. z Józefem Popowskim, powstańcem, po jego powrocie z katorgi. Duży wpływ na jego osobowość wywarł mieszkający w sąsiedztwie Rakowa, w Krzywiczach, napoleończyk Władysław Świątorzecki, który podarował mu krzyż oficerski Legii Honorowej (nawiasem mówiąc w niedalekich Prylukach w 1896 roku przyszedł na świat znany malarz i publicysta, Józef Czapski).

W latach 1873-1879 uczył się w rosyjskojęzycznym Gimnazjum Mińskim; mówienie po polsku było w nim (i w ogóle w miejscach publicznych miasta) surowo zakazane.

Mińsk był wówczas – jak wspominał u schyłku życia – głuchą prowincją jeszcze, którą dopiero koleje żelazne miały połączyć ze światem. [...] W szkołach nie żywiliśmy zaufania do nauczycieli Rosjan, ale, choć z niedowierzaniem słuchaliśmy wszystkiego, co nam o przeszłości naszej lub o Kościele Katolickim gadali, jednak systematyczne oczernianie tak Polski, jak katolicyzmu, pozostawiło swój osad w umysłach naszych [Zdziechowski 1920: 58-59].

W latach 1879-1883 odbył studia historyczno-filologiczne w Petersburgu i Dorpacie (dokąd się przeniósł po roku ze względów klimatycznych) i tam został kandydatem filologii słowiańskiej (za rozprawę kandydacką *Der Held Dobrynja Nikitsch* otrzymał złoty medal). Studia kontynuował w Grazu, Zagrzebiu (sławistyka) i Genewie (komparatystyka). W 1887 roku poślubił Marię z Kotwiczów – wnuczkę Mateusza, szambelana króla Stanisława Augusta); dlatego nieprzypadkowo ks. Józef Poniatowski „unosił” jego wyobraźnię.

Pamięci jednego z synów, Edmunda, poświęcił *Gloryfikację pracy* [Zdziechowski 1921].

W 1889 roku otrzymał doktorat w Krakowie na podstawie pracy *Mesjanisci i słowianofile*. W Krakowie też habilitował się (1894) na podstawie I części książki *Byron i jego wiek* oraz otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego (1899) i zwyczajnego (1908). Będąc obywatelem rosyjskim, wykładał w Uniwersytecie Jagiellońskim (1889-1914), nie pobierając wynagrodzenia. W 1902 roku został członkiem-korespondentem, a w 1908 roku – członkiem zwyczajnym krakowskiej Akademii Umiejętności. Był prezesem Związku Literackiego oraz jednym z inicjatorów Klubu Słowiańskiego (1901) i jego organu *Świat Słowiański* (skupili się wokół niego tacy ludzie, jak m.in. Jan Baudouin de Courtenay, Karol Morawski, ks. Stefan Pawlicki, Karol Potkański, Jan Rozwadowski i Stanisław Smolka). Satyryk Adolf Nowaczyński tak opisywał jego rolę w tym gronie:

Co czas niejaki podnosi się błady  
Mąż znan z świętości...  
Błogosławiony Marian ze Zdziechowa.

Działał w charytatywnym Stowarzyszeniu Wincentego à Paulo; w Krakowie zetknął się też z malarzem Adamem Chmielowskim, późniejszym św. Albertem. Lata I wojny światowej spędził w majątku rodzinnym w Rakowie, wspomagając Polskie Towarzystwo Pomocy Ofiarom Wojny (zawiązane

w Petersburgu). W 1918 roku opuścił „stary dwór” rakowiecki i przez Wilno powrócił do Krakowa.

W 1919 roku został powołany na Katedrę Literatury Powszechnej Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, tym – jak sam mówił – „najbardziej ku wschodowi wysuniętym posterunku kultury zachodniej”.

Wykłady (m.in. z historii literatury francuskiej i rosyjskiej oraz z „Podstaw duchowych kultury nowoczesnej”) miał w sali V (z oknami wychodzącymi na dziedziniec Piotra Skargi). Słuchacz tych wykładów, Czesław Miłosz, późniejszy noblista, wspominał „małego staruszcza o ascetycznej twarzy”:

W tej samej sali,  
W której ławkach poeci znaki wycinali,  
Stary Marian Zdziechowski uczył o zagładzie  
... nadchodzącej...

Dwukrotnie (1925-1926 i 1926-1927) sprawował godność rektora tej uczelni. Był także prezesem wileńskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (od 1928 roku), członkiem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Królewskiej Akademii Umiejętności w Budapeszcie oraz doktorem *honoris causa* uniwersytetów w Wilnie (1933) i Szeged (na Węgrzech). Czynnie współpracował z wileńskim oddziałem katolickiej organizacji *Odrodzenie*. Po przewrocie majowym 1926 roku był (wraz z Ignacym Mościckim) brany pod uwagę przez Józefa Piłsudskiego jako kandydat na urząd prezydenta Rzeczypospolitej. W 1931 roku przeszedł na emeryturę, ale w 1938 roku wznowił na krótko wykłady jako profesor honorowy. W 1933 roku uczniowie i przyjaciele urządzili mu jubileusz 50-lecia pracy twórczej. Trzy lata później otrzymał Literacką Nagrodę Filomatów.

W Wilnie – gdzie spędził ostatnie 20 lat życia – zajmował obszerne mieszkanie w domu przy ulicy Antokolskiej 54, w którym często spotykała się śmietanka umysłowa miasta. Szybko stał się jedną z najbardziej charakterystycznych postaci Wilna. Na długo zachowali wilnianie w pamięci obraz, „jak idzie ulicami Wilna czytając z barokowych jak zawsze w tym mieście chmur tragedię oszalałej i skazanej [na zagładę] ludzkości” [Miłosz 1980: 243]. Wakacje spędzał zwykle w Suderwie pod Wilnem. Pisał z dumą:

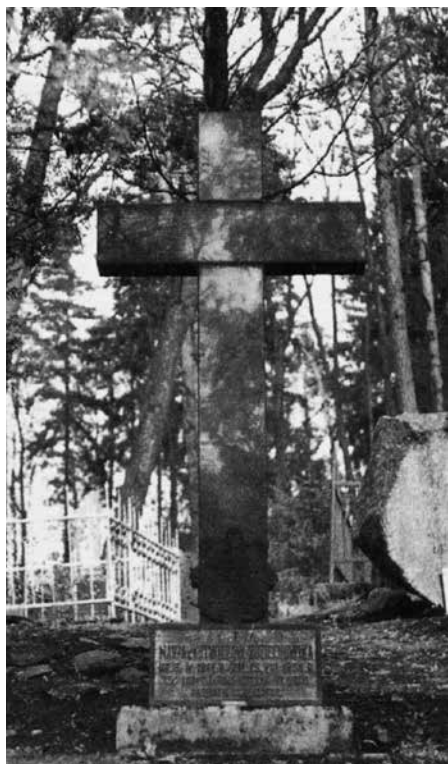
Tu odbywały się koło połowy wieku zeszłego liczne zjazdy ziemiaństwa i duchowieństwa ku uczczeniu arcybiskupa metropolity Żylińskiego, który zwykł tam u najbliższych krewnych, Wołków [stryjenka Marii z Kowiczów Zdziechowskiej, Ludwika, była z domu Żylińska], część lata spędzać; tu po raz pierwszy grano jego *Chatkę w lesie*; obok dworu zaś wznosił się okazały kościół, którego budowę według



planu Wawrzyńca Gucewicza rozpoczął biskup Wołczacki, a doprowadził do końca [w 1803 roku] dziad mojej żony Hipolit Wołk [Zdziechowski 1934: 6].

Wiele podróżował; był m.in. w Egipcie (w 1885 roku – z bratem stryjecznym, Feliksem), w Finlandii (podczas rosyjskiej rewolucji marcowej 1917 roku), wielokrotnie w Czechach, Serbii i Chorwacji.

Utrzymywał kontakty z wybitnymi cudzoziemcami, m.in. z filozofem niemieckim Rudolfem Euckenem, francuskim – Mauricem Blondem, szwajcarskim – Charlesem Secrétanem; z politykiem węgierskim hr. Gyulą Andrásym; z Czechami: filozofem Tomaszem Masarykiem (późniejszym prezydentem) i poetą Adolfem Černym; z Rosjanami: pisarzem Lwem Tołstojem (28 sierpnia 1896 roku odwiedził tego „światowca z twarzą chłopą” w Jasnej Polanie), prawnikiem Borysem Ciczerynem, filozofem Władimirem Sołowjowem i poetą Dmitrijem Mereżkowskim; przyjęty też został (w 1904 roku) na audiencji prywatnej przez papieża Piusa X.



Nagrobek Mariana Zdziechowskiego  
na Wojskowym Cmentarzu Antokolskim  
w Wilnie

Był człowiekiem niezłomnym; w 1893 roku potępił masakrę dokonaną przez Rosjan w Krozach, których mieszkańcy próbowali nie dopuścić do zamknięcia kościoła klasztornego; w 1904 roku napiętnował obecność przedstawicieli ziemiaństwa polskiego z Litwy w czasie odsłonięcia pomnika Katarzyny II; w 1921 roku sprzeciwiał się Traktatowi Ryskiemu, którego postanowienia uważał za krzywdzące dla Polski; w 1927 roku upominał się o rehabilitację generała Tadeusza Rozwadowskiego i wyjaśnienie zagadkowej śmierci generała Włodzimierza Zagórskiego; na łożu śmierci, nawoływał do godnego potraktowania zwróconych przez Rosjan szczątków króla Stanisława Augusta. Przez całe życie wskazywał na niebezpieczeństwo, grożące światu w ogóle, a Polsce w szczególności, ze strony nacjonalistycznego imperiaizmu i komunistycznego totalitaryzmu, który uważał za ochłokratyczną

karykaturę demokracji (przywódców bolszewickich nazywał „międzynarodową swołoczą” i „zgrają szubrawców”). Przestrzegał rodaków, aby się nie stali *antemurale boschevitis* zamiast jak dotąd *christianitatis*. Sowietyzacja – ale i amerykańizacja («fordyzacja») – prowadziła, jego zdaniem, nieuchronnie do śmiertelnej dla cywilizacji «bestializacji» człowieka. Zwalczał szerzące się wówczas złudzenia w tym względzie, wskazując, że „miłosierdzie [...] nie tylko socjalizmem i komunizmem nie jest, ale wyznawcy tych zasad mają je w pogardzie”, bowiem „jałmużna jest występkiem przeciw równości”. Dwa lata przez wybuchem II wojny światowej pisał:

Widmo przyszłości prześladowuje mnie i dręczy [...]. Chmura czarna, brzemien-na piorunami, pędzi na nas od [...] wschodu. [...] Co będzie [...], gdy nagle [...] znajdziemy się wszyscy w kleszczach czerwonego terroru? [Zdziechowski 1939: 231].

## 2. Główne prace

Publikował po polsku, francusku, niemiecku i rosyjsku (poza tym znał kilka innych języków słowiańskich oraz – w młodości – węgierski). Do jego głównych prac poruszających problematykę filozoficzną – poza już wspomnianymi – należą: *U opoki mesjanizmu* [Zdziechowski 1912], *Pesymizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa* [Zdziechowski 1915], *Wpływy rosyjskie na duszę polską* [Zdziechowski 1920], *Europa, Rosja, Azja* [Zdziechowski 1923], *W obliczu końca* [Zdziechowski 1937] oraz *Widmo przyszłości* [Zdziechowski 1939]. Był ponadto autorem monografii poświęconych m.in. Stanisławowi Brzozowskiemu, François Chateaubriandowi, Zygmuntowi Krasińskiemu, Zygmuntowi Miłkowskiemu, Napoleonowi III, Władimirowi Sołowjowowi i Lwowi Tołstojowi, oraz szkiców dotyczących m.in. sytuacji politycznej i kulturowej Chorwacji, Czech i Węgier.

## 3. O niektórych poglądach

Świat – zdaniem Zdziechowskiego – nie daje się usprawiedliwić ze stanowiska rozumu. Bezrozumność świata objawia się przede wszystkim w istnieniu zła. Budząca przerażenie groza zła: bólu, cierpienia, rozpacz, beznadziejności, nędzy, upokorzeń, zawodów, wreszcie śmierci – jest treścią życia ludzkiego. „Ludzkość jest zbiorowiskiem istot słabych, niedoskonałych, często występnych.” „Ból pochłania człowieka, a w bólu tym on uświadamia sobie nicność własnego istnienia.” Zło nie jest „czymś drobnym i przypadkowym”, nie jest brakiem dobra. Zło jest „naturą rzeczy”: świat jest nim wypełniony po brzegi.

Ten przeniknięty złem świat nic nie mówi o Bogu; przeciwnie – «zastania» Go: „wiara jest gwałtem zadany rozumowi”. Bóg – Najwyższe Dobro,

źródło i symbol wartości – jest cudem. Dowodów Jego istnienia jednostka powinna szukać w sobie: wsłuchując się w wewnętrzny głos sumienia, w świadectwo zmysłu nieskończoności, w „zrośnięty z duszą niepokój”.

Świadomość istnienia zła – wsparta tęsknotą do Nieskończonego Dobra – jest bodźcem do czynu: bodźcem do zwalczania „tyranii bezrozumu”. Wielkie zło wyzwala dążenie do wielkiego dobra. A ponieważ zło jest istotą istnienia, jego zwalczanie wymaga bohaterstwa, „walki do ostatniego tchu” – „choćby nie było nadziei zwycięstwa” [Zdziechowski 1937: 289].

Pesymistyczny irracjonalizm prowadzi Zdziechowskiego nie do cynicznej apatii, lecz do katastroficznego heroizmu.

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Szczęście

Można uważać życie ziemskie albo za początek i kres bytu ludzkiego i, stosownie do tego, szukać szczęścia na ziemi; albo za wstęp i przygotowanie do zagrobowej wieczności, w której szczęście staje się nagrodą walk i zasług ziemskich; można wreszcie uznać cierpienie za treść wszelkiego istnienia; w takim razie dążenie do szczęścia traci rację bytu; nicość staje się celem istnienia [Zdziechowski 1894-1897: IX].

### 4.2. Upadek

Maksymalistyczna orientacja myśli ma swoją słabą stronę: z wysokości bowiem nieskończonych i nieuchwytnych aspiracji ziemia i sprawy ziemskie wydają się czymś tak małym i martwym, że błędną nawet różnicę między dobrem a złem, i obrzydzenie budzą w duszy maksymalisty [...] te drobne, w jego mniemaniu, i głupie cnoty, którymi stoja społeczeństwa, a które nie sięgają poza sferę elementarnych obowiązków rodzinnych i obywatelskich. Są to cnoty «mieszczańskie» i nie obowiązują one bohaterów ducha. Nic naturalniejszego, jak z zapatrzenia się w ziemski raj, z pogardy ziemskich cnót, spaść w pospolite błoto [Zdziechowski 1920: 92].

### 4.3. Nadzieja

Wiara jest rzeczą trudną i wielką. Polega na uznaniu rzeczywistości, więcej jeszcze, na urzeczywistnieniu tego, co jest przedmiotem nadziei, nie zaś tego, co już udowodnionym zostało. Nadzieja jest tu przewodnikiem, a żądza jej spełnienia – dowodem jej prawdy. Rzeczywistość świadczy przeciw nadziei, więc przeciw wierze, ale czyżbyśmy mieli dlatego wzgardzić wiarą [...] ? Wszak bez zwyciężenia trudności, bez odwagi i gotowości do ofiar nikt rzeczy wielkich nie dokona [Zdziechowski 1915: 170].

## **5. Myśli**

### **O mądrości**

- Zmysł moralny stanowi niezbędny pierwiastek inteligencji; stopień [...] go [...] sprawia, że inteligencja tępieje także.

- Aby przekonać przeciwnika, należy wprzód być przez niego dosłyszany.

### **O wiedzy**

- Bezradność, nie umiejacą się zdobyć na sąd samodzielny, nader często [ludzie] przykrywają szumnym mianem „przedmiotowości” [tu: obiektywizmu].

### **O wierze**

- O rzeczach wiary temu tylko mówić wolno, kto ją przeżył.

### **O Bogu**

- Nie bądźmy żandarmami Pana Boga. Treść religii jest nieskończona, więc nie da się zamknąć [...] w żadnym dogmatach. Dogmaty są tylko symbolami Prawdy Bożej.

### **O prawdzie**

- Prawda jest niezmienna, ale zmienia się [...] to, co my o niej wiemy.

- Prawda narzucona ujarzmia; prawda przeżyta wyzwala.

- Prawda [...] nakłada więzy. Stąd strach przed prawdą.

### **O człowieku**

- Rządcy są ludzie z jednej bryły.

- Człowiek nie jest dobry; rozum nie jest nieomylny; natura jest [...] obojętna; nauka równie przydatna do rzeczy dobrych, jak złych; materia przygniata ducha; a państwo – jest tyranią, której brak duszy.

- Ludzie czynią ustępstwa tylko tym, których się boją.

- Wszystkie ułomności człowieka [...] można zrozumieć i wybaczyć, [...] ale nie [...] okrucieństwo.

- Za okrucieństwem i kłamstwem idzie obłuda [...]. Obłuda ustępuje miejsca cynizmowi.

### **O społeczeństwie**

- Idee rządzą światem.

- Idei niepodobna zwalczyć siłą; trzeba jej także umieć przeciwstawić ideę.

### **O państwie**

- Nie słyszano dotychczas, aby państwo jakieś powstawało z buntu warstw niższych; one potrafią rozwalić państwo, ale państwa nie tworzą.

- Nigdy nie było i być nie mogło rewolucji dobrej, każda bowiem był dziełem gwałtu, a zatem wielkim złem.

- Rewolucje, które wystąpiły przeciw wszechwładzy państwa, w rezultacie przyczyniły się do wzrostu jego potęgi, wyrażającej się w zniewoleniu społeczeństw.

- Rewolucyjne hasła wolności i braterstwa [...] zlały się ostatecznie w równości [...] powszechnego zidiocenia.

- Lepiej mieć do czynienia z twardym biurokratą, niż z szaleńcem lub błaznem.

- Trzeba odróżnić idee polityczne od partii politycznych; partyjnictwo jest śmiercią idei.

### **O narodzie**

- Ażeby wychować naród, trzeba poznać jego charakter – ażeby go poznać, trzeba sięgnąć aż do źródeł narodu.

- Duszę narodu wyrażają nie tylko ci prorocy, za którymi naród idzie, ale i ci, których naród kamieniuje, [...] bo zanadto ciężkich wymagają od niego ofiar.

- Źle jest, gdy [...] przywiązanie do własnego kraju mierzy się siłą nienawiści do ludzi innej wiary czy narodowości, kraj ten zamieszkujących.

- PRZYSZŁOŚĆ NARODU może być [...] nie tylko przedmiotem chluby [...], ale także zjadliwym wrzodem, który gorączkę sprowadzi i przyspieszy śmierć.

- Pozbawionym będąc siły fizycznej, co może naród przeciwstawić wrogim potęgom, jeśli nie siłę moralną, którą czerpie z tradycji?

- Nie wolno brać się do naprawy ojczyzny i społeczeństwa z rękami brudnymi.

### **O działaniu**

- Niszcząc, trzeba zarazem myśleć o budowie.

- Największe rozjuszenie ogarnia człowieka wobec przeciwnika powalonego na ziemię i bezbronnego.

### **O złu**

- Oburzenie przeciw złu jest uczuciem świętym [...]. Ale może się ono łatwo [...] przeistoczyć w coś, co jest zupełnym przeciwieństwem świętości.

- Trudno [...] wyobrazić sobie widok wstrętniejszy nad kata, udającego, że jest ofiarą.

### **O cnocie**

- Absolutyzm w zasadach jest nieraz krzywdą dla samych zasad.

- Nie wolno [...] w imię zasad humanitarnych zastrącać oczu na fakty.

- Można o powinności [...] wątpić, ale jest to wątpliwość zbrodnicza.

- Pokora [...] nie jest zrzekaniem się godności, [...] lecz jest stawianiem się we właściwym miejscu.

- Poniżać siebie dla osiągnięcia jakiegoś realnego celu jest rzeczą [...] nieładną; lecz poniżać siebie bez celu, [...] jest rzeczą [...] niemądrą.

- Strach jest uczuciem upodlającym.

### **O miłości**

- Nie wolno mieszać przeświadczenia o [...] obowiązkach względem ludzi z miłością dla nich.

- Litość jest przedsieniem [tu: przedsionkiem] miłości.

### **O śmierci**

- Pogarda dla życia lepiej chroni pierś żołnierza niż najlepszy pancerz.

### **O pięknie**

- Zmysł piękna nie daje dostatecznej ochrony przeciw deprawacji.
- Lepiej pióro złamać, niż pisząc nie silić się myśli ludzkie kierować ku dobru.

• Niepodobna wymagać, aby [...] poeta miał tak ustalone zapatrywania, jak bankier.

- Wszelka prawdziwa poezja wiąże się ściśle z tęsknotą za Nieskończonością.
- Trudno [...] ściśle określić, gdzie się kończy poetyczność, a zaczyna mistycyzm.

### **O wychowaniu**

- Wychowywać – znaczy wykonywać władzę i żądać posłuszeństwa.
- Młodzieży kupować nie wolno.

## 13. Marian Massonius



### 1. Życie

Urodził się 2 lutego 1862 roku w Kursku, zmarł po długiej chorobie 20 lipca 1945 roku w Wilnie; pochowany został na Cmentarzu Bernardyńskim (kwartał III, grób 320). Był synem Piotra i Heleny ze Śliźniów. Rodzina jego pochodziła z okolic Nowogródka; majątkiem rodzowym była Marianówka k. Nieświeża (w której po śmierci ojca przez pewien czas gospodarzył). Kształcił się prywatnie w Kursku, a następnie w Gimnazjum Mińskim (1872-1878) i w VI Gimnazjum w Warszawie (1878-1881). W latach 1881-1883 studiował filozofię u Henryka Struvego w Uniwersytecie Warszawskim; w czasie studiów (1882) poślubił Anielę Houwałt. W latach 1885-1889 był słuchaczem uniwersytetów w Pradze, Berlinie, Monachium i Lipsku, gdzie wraz z Adamem Mahrburgiem uczęszczał na wykłady z filozofii (Wilhelma Wundta i Richarda von Schuberta-Solderna) oraz historii sztuki i literatury. W 1890 roku uzyskał doktorat filozofii w Uniwersytecie Lipskim. W latach 1890-1891 przebywał w Petersburgu, gdzie był współredaktorem wpływowego czasopisma polskiego *Kraj*. Po krótkim pobycie w Sosnowcu (1891-1895) zatrzymał się dłużej w Warszawie (1895-1914), gdzie był wykładowcą w szkołach średnich i wyższych oraz założycielem kółek tajnego samokształcenia. Był świetnym mówcą: obdarzony znakomitą pamięcią, „mozolnie ułożone” teksty wygłaszał bez pomocy notatek. Wywierał ogromny wpływ na młodzież (słynne były tak zwane niedziele u Massoniusa). W czasie pobytu w Warszawie założył

i redagował (1901-1903) miesięcznik *Książka*; był także członkiem redakcji *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej Ilustrowanej* (1896-1906) i redakcji *Przeglądu Filozoficznego* (1897-1914). W latach 1915-1918 był dyrektorem gimnazjum polskiego w Mińsku (gdzie żona jego uczyła języka rosyjskiego), a w 1918 roku zorganizował Gimnazjum im. Władysława Syrokomli w Nieświeżu.

Zajmował się także działalnością polityczną; był m.in. posłem do Dumy rosyjskiej (1906) oraz członkiem Komitetu Wykonawczego Rady Polskiej Ziemi Mińskiej (1917-1918). W marcu 1919 roku został aresztowany przez bolszewików; więziono go (z wyrokiem śmierci) w Mińsku, Bobrujsku i Smoleńsku. W styczniu 1920 roku zwolniony w ramach wymiany, osiadł na ćwierć wieku w Wilnie (mieszkał przy ul. Zamkowej 11, a następnie przy ul. Wielkiej 24 m. 25).

W latach 1920-1932 (a także jeszcze kilka lat po przejściu na emeryturę) wykładał filozofię i pedagogikę w Uniwersytecie Wileńskim; przez pewien czas pełnił funkcje prodziekana i dziekana Wydziału Humanistycznego. Był członkiem Wileńskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Jednocześnie sprawował opiekę nad szkolnictwem średnim (był m.in. przewodniczącym komisji maturalnej w Gimnazjum Króla Zygmunta Augusta, przed którą w 1929 roku zdawał późniejszy noblista Czesław Miłosz). Cenił wysoko swoją *Alma Mater*, a zwłaszcza jej „sławnej pamięci [...] Wielkiego Rektora”, Jana Śniadeckiego, który słusznie „czuł się [...] kierownikiem i stróżem polskiego życia narodowego”. O rodzinnym krajobrazie pisał (słowa „Litwa” używając w znaczeniu historycznym):

Dziwna jest pod względem estetycznym przyroda litewska. Jest ona bardzo piękna, ale pięknoscią zgoła nie malarską, jeno na wskroś poetycką. Jej cała wartość estetyczna polega nie na wyglądzie, lecz na nastroju. W poezjach Mickiewicza i Syrokomli, w niektórych powieściach Kraszewskiego, [...] w dziełach malarzy takich, jak Ruszczyc, Weyssenhof, Gażyczowa, [...] nastrój ten znalazł wyraz najpiękniejszy i najzupełniejszy [...]. Na tle tej dziwnej, pełnej nastroju natury, tęsknej a nawet smutnej, ale nie zrozpaczonej, nie tragicznej i nie bolesnej, smutnej smutkiem cichym, łagodnym i zamysłonym, przenikniętym wiecz- nie zieleniącą nadzieją, rośnie plemię o charakterze również łagodnie smutnym, tęsknym i marzycielskim, skrytym i zamkniętym w sobie [Massonius 1902: 262].



Nagrobek Mariana Massoniusa  
na Cmentarzu Bernardyńskim w Wilnie



## 2. Główne prace

Główne jego prace filozoficzne – to: *Szkice estetyczne* [1884], *O estetyce transcendentalnej Kanta* [1890], „*Rozdwojenie myśli polskiej*” [1902], „*Wiara w naukę*” [1920] i „*Rozum w obliczu tajemnicy. Listy do Mariana Zdziechowskiego*” [1934]. Ponadto opublikował szkice z historii filozofii i wojskowości polskiej, a także broszurę *O bolszewictwie* [1921], wnikliwie analizującą mechanizm komunistycznego totalitaryzmu, z którym się osobiście zetknął „w więzieniu bolszewickim i poza jego murami”.

## 3. O niektórych poglądach

### 3.1. Wiedza i wyobrażenie

Cała WIEDZA pewna każdego człowieka sprowadza się do dwóch twierdzeń: że on jest i że ma różne wyobrażenia. Czy owym wyobrażeniom coś poza tym odpowiada i EWENTUALNIE co – na to nie sposób udzielić NIEWĄTPLIWEJ odpowiedzi. Ale po to, by móc systematyzować te wyobrażenia – czyli uprawiać naukę – trzeba PRZYJĄĆ, UWIERZYĆ, że wyobrażeniom odpowiadają przedmioty niezależne.

Sposób uprawiania nauki, poglądy naukowe – a nie tylko np. życie praktyczne czy twórczość artystyczna – są wyznaczone w dużym stopniu przez właściwości charakteru poszczególnych ludzi i całych narodów, do których ci ludzie należą.

### 3.2. Istota polskości

Istota polskości – według Massoniusa – tkwi w połączeniu waleczności, tzw. CNOŚCI (tj. wysokiego poczucia obywatelskiego), rodzinności i jasności myślenia.

Jest więc, po pierwsze, w duszy polskiej *virtus militans*.

Jest, po drugie, owa «cność»:

[Chodzi o] jakiś pierwiastek przyrodzony, [...] który nie pozwala na przyznanie istotnej wartości i ZACNOŚCI niczemu, co jest lub wydaje się być wyłącznie osobistym, co nie zmierza wyrażnie ku dobru powszechnemu [Massonius 1902: 257].

Po trzecie, właściwe jest Polakom głębokie przywiązanie do tradycji rodzinnej.

Po czwarte wreszcie:

Umysł polski w swoich najwyższych i najlepszych przedstawicielach [...] jest trzeźwym, ostrożnym [...], a jasność i dowodność [tu: zasadność] nad śmiałość pomysłów i domniemaną głębokość przekładającym [Massonius 1902: 53].

Stąd filozofia polska jest z natury filozofią KRYTYCZNĄ; stąd niechęć Polaków do KONSTRUOWANIA systemów. Wszelkie konstrukcje metafizyczne są u nas dziełem tych, u których doszło do wzbogacenia polskości pierwiastkami swoiści litewskimi.

### 3.3. Piękno

Według Massoniusa, przeżycie estetyczne nie polega (w wypadku np. poezji), a przynajmniej nie polega wyłącznie (w wypadku np. malarstwa) na doznawaniu przyjemności zmysłowej czy jakiegoś szczególnego „zduumienia”. Istotą przeżycia estetycznego jest pozarefleksyjny podziw, bezpośrednie „uwielbienie dla piękna”. Bezpojęciowość wartości (*scil.* piękna) dzieła sztuki – np. poezji – sprawia, że istotnej treści dzieła sztuki nie da się wyrazić językiem prozy. Celem sztuki nie jest bowiem prawda, a w każdym razie nie prawda pospolita – naturalistyczne naśladowanie rzeczywistości. Sztuka stwarzać powinna wartości autonomiczne.

Wartość dzieła sztuki jest tym większa, im oryginalniejsza, głębsza, bardziej mistyczna – a nie: prawdziwa – jest idea to dzieło „ożywiająca”. Im zaś jest ona głębsza, tym bardziej ukryta.

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Rodzaje umysłowości

Logika formalna jest dla wszystkich jednakowa. Sposób wnioskowania u wszystkich ten sam. Różnice więc, tak pomiędzy umysłami różnych osobników poszczególnych, jak i pomiędzy rodzajami umysłów różnych grup ludzkich, mają charakter nie formalny, lecz rzeczowy. Innymi słowy — z danych i tak samo sformułowanych przesłanek wszyscy ten sam wyciągają wniosek, różnice zaś polegają na tym, w jaki sposób szuka się przesłanek, jak się je formułuje, co się przy ich formułowaniu z danego materiału uwzględnia, a co pomija. To są cechy, dotyczące sposobu rozumowania.

Oprócz tego znajdujemy pomiędzy umysłami różnice pod względem ich usposobień i kierunków.

Więc co do usposobień, są umysły pracowite i leniwe, bystre i ociężałe, lotne i powolne, silne i słabe, obszerne i ciasne, głębokie i powierzchowne; co do kierunków zaś, dwie są kategorie: umysłów teoretycznych i umysłów praktycznych. [...] Przez umysł o kierunku teoretycznym rozumiem taki, który skłonny jest przede wszystkim do rozważania pytania: Co jest, jak jest, i dlaczego jest tak, a nie inaczej? Podczas gdy umysł o kierunku praktycznym chętniej docieka, co jest pożądane, co być powinno. [...]

Aby działać rozsądnie i skutecznie, trzeba przede wszystkim znać tę część rzeczywistości, o którą w danym razie chodzi. Tym się tłumaczy ta dziwna na pozór okoliczność, że ludzie o charakterach praktycznych, o silnej woli, zwykle mają umysły

teoretyczne, ludzie zaś o umysłach praktycznych najczęściej posiadają charaktery marzycielskie. [...]

Ostatnią kategorię różnych cech umysłów stanowią ich cechy, którym z pewnego względu nadać by można miano „cech moralnych”, gdyż przedstawiają analogię do różnych cech tego, co nazywamy „charakterem moralnym człowieka”. Pod względem tedy moralnym umysły bywają: ryzykowne i ostrożne, śmiałe i lękliwe, wreszcie prawe i nieprawe. „Ryzykownym” nazywam umysł, którego nie odstrasza i nie zniechęcają wnioski i kombinacje niezwykle, pozornie lub nawet w samej rzeczy sprzeczne z otaczającą rzeczywistością, albo z tym, co, wskutek nabytej rutyny, za rzeczywistość nawykliśmy uważać, — a więc z poglądami utartymi i w danej chwili panującymi. Natomiast umysł ostrożny cofa się przed wszystkimi takimi rzeczami nadzwyczajnymi. Typ umysłów ostrożnych przedstawiają znani dobrze w historii nauki zwolennicy tzw. zdrowego rozsądku. Śmiałym jest umysł, który w przyjęciu lub odrzuceniu danego wniosku kieruje się jedynie względem na jego prawdziwość lub fałszywość, zgoda nie wchodząc w to, czy wniosek ten jest przyjemnym, czy przykrym, pożądanym czy niepożądanym, który odważnie patrzy w oczy rzeczywistości. Umysł zaś, który się cofa przed wnioskami niepożądanymi, który na przykrą rzeczywistość rad zamyka oczy, jest umysłem lęklwym.

Pospolicie umysły teoretyczne są śmiałe, praktyczne zaś lękliwe.

Wreszcie prawym jest umysł, ani w poszukiwaniu prawdy, ani w głoszeniu wyników poszukiwań nie używający żadnych wykrętów, umysł przeciwny wszelkim sofizmatom, nieprawym zaś taki, który dla jakichkolwiek bądź celów, do rozumowania sofistycznego się ucieka. Prawość lub nieprawość umysłu niekoniecznie chodzi w parze z prawością lub nieprawością charakteru [Massonius 1902: 247-248].

## 4.2. Odpowiedzialność

Co właściwie zawiera się w pojęciu (i poczuciu) odpowiedzialności moralnej? Bynajmniej nie to, że za cnotę i za zbrodnię JEST (doczesna czy wieczna) nagroda czy kara; nawet nie to, że BYĆ POWINNA. To, i TYLKO TO, że jeżeli jest, to jest [rzeczą] SPRAWIEDLIWA, że cnota WARTA jest nagrody, a zbrodnia kary. I, ściśle rzecz biorąc (choć to wygląda na paradoks), taka ocena, takie uznanie wartości, odnosi się właściwie do cnoty i zbrodni, [a] nie do cnotliwego i zbrodniarza, DO ABSTRAKTU MORALNEGO, NIE DO CZŁOWIEKA. Naturalnie, odpowiedzialnym jest nie abstrakt, ale człowiek, lecz w tym znaczeniu, że, o ile istnieją nagrody i kary, to on ma je otrzymywać. Ale wymiar jednych i drugich może być bardzo różny, w zależności od różnych okoliczności faktycznych (psychicznych itp.), podczas gdy ocena wartości postępków pozostaje niezmienna i NIEZALEŻNA OD NICZEGO — nawet od tego, czy postępek został, czy nie został dokonany.

Przed kim człowiek jest MORALNIE odpowiedzialny? Nie przed ludzkością, nie przed narodem, nie przed społeczeństwem, nie przed prawem. Przed tym wszystkim może być odpowiedzialny KARNIE, ale to tak dalece nie wszystko jedno, że prawo może być (i bywa) odczuwane jako NIEMORALNE i, w drodze wcale niekoniecznie legalnej (ale np. rewolucyjnej), ZMIENIANE W IMIĘ MORALNOŚCI.

Moralnie odpowiedzialnym jest człowiek nawet nie przed Bogiem. [...] To, że odpowiedzialność przed Bogiem w treści swojej POKRYWA SIĘ z odpowiedzialnością moralną, nie znaczy wcale, aby była ona z nią IDENTYCZNA. Że nie jest, to możesz sprawdzić choćby na sobie: Ty sam, choćbyś nie wierzył w Boga, jednak nie odrzuciłbyś odpowiedzialności moralnej. I jest wielu ateistów, którzy jej nie tylko nie odrzucają, ale owszem, najenergiczniej podtrzymują. [...]

DOBRO nie dlatego jest przedmiotem czci, że jest BOSKIE, ale BÓG jest przedmiotem czci dlatego, że jest DOBRY [Massonius 1934: 1208-1210].

### 4.3. Rozum i tajemnica

Nasz ZIEMSKI ROZUM, nie uwzględniający tajemnic, [...] doprowadza nas nieuchronnie albo [...] do potworności moralnej [...], albo [...] do zupełnej negacji wszelkiej właściwej moralności [...] W KONSEKWENTNYM DETERMINIZMIE [...] RELIGIJNYM [...] jest coś tak okropnego, że wprost nie do wytrzymania. ŁATWIEJ [...] jest mniemać, że Bóg NIE MÓGŁ zapobiec wszelkiemu złu, niż że nie chciał [...]. Jeżeli Bóg, który mnie stworzył, wie od wieków [...], czy ja [...] będę NA WIEKI zbawiony czy potępiony – to jest On GORSZY [...] od tego, kto [...] pragnie być sprawcą mego [...] nieszczęścia, ale nie jest sprawcą mego istnienia [...] i nie wie, jakie będzie ostateczne saldo mojego życia. Ze [...] stanowiska NAUKOWEGO o właściwej odpowiedzialności moralnej człowieka za jego postęпки nie może być mowy. Może być odpowiedzialność karna, której racją bytu jest CELOWOŚĆ społeczna, nie zaś SPRAWIEDLIWOŚĆ [...]. Poczucie odpowiedzialności moralnej [...] jest bowiem [...] sprzeczne z ZASADĄ PRZYCZYNOWOŚCI. Ale ta sprzeczność nie tylko nie usuwa, lecz nawet nie osłabia poczucia [...]. Albowiem [...] sprzeczność nie zawsze jest dowodem nieprawdziwości czy niedorzeczności pewnego pojęcia czy twierdzenia [...]. Pogodzenie tezy o wszechwiedzy i wszechmocy Boga z tezą o Jego najwyższej [...] Dobroci, jest [...] taką z żadnej strony niedostępną [...] tajemnicą [Massonius 1934: 1904-1222].?????

## 5. Myśli

### O mądrości

- Wartość książki [...] polega czasem [...] nie na słuszności zawartych w niej mniemań, [...] lecz na tym, że [...] PEŁNA JEST MYŚLI, [...] i że [...] w czytelniku MYŚLI BUDZI.

### O wiedzy

- Znajomość komunatów [...] nie chroni [...] od popełnienia błędów.
- Jednym z najszkodliwszych złudzeń zdaje się być złudzenie, jakoby były złudzenia DOBROCZYNNE.

### O nauce

- Potomność jest dla filozofów w wielu razach niezastąpienie pobłażliwa [...]. Podczas gdy w dziełach uczonych specjalistów jedna istotna niekonsekwencja gubi nieodwołalnie całe dzieło, filozofom, zwłaszcza o ile

są «genialni», wybaczają się nie tylko niekonsekwencji, lecz nieraz wprost niedorzeczności.

### **O wierze**

- Utrata wiary jest [...] złem tym tragiczniejszym, że [...] to, co się za jego podstawę rozumową uważa, jest iluzoryczne. W dziejach nauki nie zaszło w ciągu dwóch ostatnich wieków nic, co by mogło PRZEZ SAMĄ TREŚĆ SWOJĄ wiarę obalić, lub choćby tylko podkopać.

- Są ludzie, których [...] wiara wisi na jednej nici – ale na takiej, która się nie urwie.

### **O prawdzie**

- Prawdy nie można upiększyć; można ją tylko zeszpecić.

- Niejedna myśl jest [...] zbyt smutna, aby miała być zupełnie fałszywa.

### **O człowieku**

- Człowiek jest MORALNIE odpowiedzialny [...] nie przed ludzkością, nie przed narodem, nie przed społeczeństwem, nie przed prawem, [...] nawet nie przed Bogiem [...], lecz przed samym sobą.

- Ludziom niezwykłym przytrafiają się [...] okoliczności niezwykle.

- Jedną z najtrudniejszych rzeczy na świecie jest poznać dokładnie człowieka. Można spędzić z kimś długie lata pod jednym dachem, a [...] go nie poznać.

### **O państwie**

- Rządzić bez jakowychś punktów oparcia w społeczeństwie – niepodobna.

- Główną rzeczą w sztuce rządzenia [...] jest nie to, aby lud był z danego stanu rzeczy ZADOWOLONY, ale to, aby odczuwał, że jest to stan rzeczy NIEUNIKNIONY.

- Prowadzić wojnę bez ryzyka to *contradictio in adiecto*. Aby mieć pewność, że się nie będzie pobitym, na to [...] jest tylko jeden środek: nie prowadzić walki.

### **O narodzie**

- O naturze umysłu danego narodu [...] najlepiej jest sądzić [...] z jego twórczości naukowej.

### **O cnocie**

- Ostrożność bez odwagi jest tchórzostwem.

### **O miłości**

- Gdyby nie było miłości [...], to by życie było nie ciężkie i smutne, jakim jest, lecz – niemożliwe.

### **O śmierci**

- Najważniejszą rzeczą w całym życiu jest śmierć.

## **O pięknie**

- Dzieła [...] bez natchnienia [...] są ZROBIONE, nie STWORZONE.
- Chłód, obojętność i niewiara – [...] to są [...] trzy rzeczy, które [...] gubią wszelką sztukę, a tym bardziej sztukę religijną.
- Stokroć łatwiej jest WYMYŚLIĆ sto wypadków, niż jeden rzeczywisty prawdziwie i pięknie opisać.

## 14. Leon Petrażycki



### 1. Życie

Urodził się 29 kwietnia 1869 roku w Kołłątajewie k. Witebska (Białoruś), zmarł 15 maja 1931 roku w Warszawie; pochowany został na Starym Cmentarzu Powązkowskim (kwatery 309). Pochodził z rodziny szlacheckiej herbu Pielesz. W roku 1885 ukończył gimnazjum w Witebsku. Studiował medycynę, a następnie prawo w Uniwersytecie Kijowskim (1885-1890). Studia kontynuował w Berlinie oraz Heidelbergu, Paryżu i Londynie. W roku 1896 otrzymał magisterium prawa w Uniwersytecie Kijowskim, a w roku 1897 – doktorat w Uniwersytecie Petersburskim. W latach 1897-1917 był wykładowcą tegoż uniwersytetu. W roku 1906 wybrany został na posła do Dumy rosyjskiej z ramienia Partii Konstytucyjno-Demokratycznej. W roku 1908 został uwięziony (na kilka miesięcy) za podpisanie protestu przeciwko rozwiązaniu Dumy przez cara. Od roku 1912 był członkiem Akademii Umiejętności w Krakowie; był także członkiem Międzynarodowego Instytutu Socjologicznego w Paryżu. W 1915 roku został prezesem Towarzystwa Polskich Prawników i Ekonomistów. Od roku 1918 był profesorem Uniwersytetu Warszawskiego i Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie. Powiadano o nim żartobliwie, że myślał głównie po niemiecku, mówił po polsku, a pisał po rosyjsku. Popełnił samobójstwo. Po śmierci powstało Towarzystwo jego imienia (działało do roku 1939). Jego bogata spuścizna rękopiśmienna spłonęła w Powstaniu Warszawskim.

## 2. Główne prace

Główne prace filozoficzne Petrażyckiego – to: Zarys filozofii prawa [Petrażycki 1900], O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa [Petrażycki 1907a], Teoria państwa i prawa w związku z teorią moralności. T. I-II [Petrażycki 1907b] oraz Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy psychologii emocjonalnej [Petrażycki 1908].

Część prac filozoficznych Petrażyckiego zebrana została w tomie *O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane* [Petrażycki 1985].

## 3. O niektórych poglądach

Jednym z najoryginalniejszych pomysłów Petrażyckiego była koncepcja teorii adekwatnej [Petrażycki 1939b].

Zdanie jest współmierne („adekwatne”), gdy danej klasie przedmiotów przypisuje coś, co jest właściwością wszystkich i tylko przedmiotów należących do tej klasy. Jeśli czyni to w odniesieniu do klasy węższej, to (choć jest prawdziwe) jest kulawe („chrome”); jeśli do klasy szerszej – to jest „skaczące”.

Teoria zawierająca zdania nieadekwatne sama jest nieadekwatna (kulawa lub skacząca). Taką nieadekwatną teorią jest np. klasyczna logika zdań (*scil.* sądów).

Nazwijmy „pozycjami” niedające się dalej rozłożyć sensy (treści) zdań – a także pochwał, nagan, życzeń oraz wyrażen niezdaniowych i znaków innych niż słowne (np. rysunki, filmy).

Większość zdań zawiera w sobie kombinację mniejszej lub większej liczby pozycji. Koniecznym warunkiem prawdziwości jednych pozycji (pozycje zależne) bywa – ale nie musi być (pozycje niezależne) – prawdziwość innych pozycji (pozycje uzależniające). Np. pozycja „Jan śpi” zakłada m.in. pozycję „Jan żyje”. Adekwatna zasada wyłączonego środka powinna mieć postać: Z dwóch niezależnych pozycji sprzecznych jedna musi być prawdziwa, a druga błędna; z dwóch zależnych pozycji sprzecznych jedna musi być prawdziwa, jeśli prawdziwe



Nagrobek Leona Petrażyckiego  
na Starym Cmentarzu Powązkowskim  
w Warszawie



są pozycje uzależniające. Z drugiej strony zdarzają się pozycje, wyrażone za pomocą wielu zdań (np. ciągu złożonego ze zdania ogólnego skaczącego i zdań ograniczających). Ponadto w kombinacji kilku zdań może zawierać się więcej pozycji (pozycje międzyzdaniowe), niż wynosi suma pozycji tych zdań wziętych oddzielnie.

Dlatego to właśnie pozycje powinny stanowić centralną kategorię logiki. Adekwatna teoria logiczna powinna przy tym objąć nie tylko pozycje obiektywne, zawarte w zdaniach poznawczych, ale i subiektywne, tj. oceniające (krytyczne) lub postulatowe oraz mieszane (por.: „Czy sprawcy tej strasznej zbrodni na Krakowskim Przedmieściu zostali już wykryci?”). Pozycje zawarte są nie tylko w „zewnętrznych środkach wyrażania i komunikowania innym wiadomości”, ale także w stanach świadomości: postrzeżeniach i wyobrażeniach (wspomnieniowych oraz dotyczących teraźniejszości i przyszłości). W ten sposób mogą one funkcjonować jako ekwiwalenty zdań. To właśnie na nich opiera się tzw. ciche myślenie.

Nieadekwatność dotychczasowej logiki znajduje swoje odbicie m.in. w wadliwości istniejących klasyfikacji umiejętności, które *de facto* są tylko opisową systematyzacją tych umiejętności. Podstawą adekwatnej klasyfikacji umiejętności powinien być typ ich pozycji głównych czyli tez.

## 4. Wyjątki z pism

### 4.1. Nauka o kategoriach

Przez kategorię rozumiem: (1) klasę „rzeczy” w najogólniejszym znaczeniu tego słowa, w sensie wszelkich przedmiotów pojęć i wyobrażeń ludzkich (albo z mego stanowiska lepiej – wszystkiego tego, co może być podmiotem pozycji); (2) takie odpowiednie podklasy, tj. gatunki, odmiany itd. ze stanowiska istoty samych odpowiednich „rzeczy”, które mają znaczenie we wszelkich dziedzinach myśli ludzkiej, tak że adekwatne miejsce dla odpowiednich pojęć i tez jest w logice albo też i filozofii. [...]

Wskazaną kategorię najwyższą (rodzaj) można i należy podzielić na dwie dalsze kategorie niższego, drugiego stopnia wysokości (gatunki): (A) ATRYBUTY i (b) SUBSTANTY – zależnie od tego, czy odpowiednie „rzeczy” (np. „biały”, „długi”) istnieją lub mogą być pomyślane (przedstawiane itd.) jako własności, cechy itd. czegoś drugiego, tak że zakłada się istnienie (w rzeczywistości czy w myśli) tego drugiego, tego, co jest „białe”, „długie” itd., czy nie: czy chodzi o takie rzeczy, które istnieją lub mogą być przedstawiane nie jako takie *attributa*, własności czegoś drugiego, lecz jako rzeczy (w tym sensie) samodzielnie istniejące, nie zakładające istnienia owego drugiego. [...]

Co się tyczy klasy atrybutów, to należą do niej STANY [...], dalej WŁASNOŚCI w ściślejszym znaczeniu: (1) własności jakościowe [...] i (2) własności „ilościowe” [...].

Kategorię substantów [...] dzielimy na dwie kategorie [...], mianowicie na: (a) RELACJE [...]; (b) ABSOLUTY [...], rzeczy bezwzględne, niestosunkowe, to, co istnieje

lub może być myślane jako istniejące samo przez się, niezależnie od stosunków do czego innego, lub zestawione z czym innym [Petrażycki 1939a: 19-25].

## 4.2. Kultura

Kultura nie polega na posiadaniu wiedzy i umiejętności. Bywają ludzie umiejący wiele, władający wielu językami, a pomimo tego niekulturalni, barbarzyńscy, niekiedy o wiele gorsi od tych, którzy nawet czytać nie umieją. Pod „kulturą” rozumiem wyrobienie takiego charakteru w narodzie, by ludzie nie byli egoistami, myślącymi tylko o sobie, lecz przeciwnie, aby byli zdolni i skłonni do czynienia dobrze innym, do troszczenia się o dobro ogółu, do interesowania się, a nawet do zapału dla spraw społecznych i politycznych.

Tylko taka kultura przygotowuje rolę pod zasiew wielkich ideałów ludzkich: braterstwa i wolnej pracy wszystkich dla dobra powszechnego. To jest droga do urzeczywistnienia ideału społecznego [Petrażycki 1919: 11-12].

## 4.3. Obowiązki moralne

Prawa nasze nie polegają na naszej woli lub interesie, lecz na szczególnym rodzaju obowiązków innych osób wobec nas, mianowicie na przynależnych nam długach i innych obowiązkach osób innych, na takich obowiązkach, na których podstawie to, do czego inni są zobowiązani, nam się od nich należy (np. to, cośmy wygrali, zarobili, co zastrześliśmy sobie w umowie itd.) [Petrażycki 1907a: 30-31].

Od takich obowiązków, długów innych osób, które nam przysługują, jako nasze prawa, roszczenia, na mocy których to, do czego jeden jest zobowiązany, drugiemu się należy, odróżniać trzeba obowiązki innego rodzaju, takie obowiązki (np. być doskonałym, odpłacać dobrem za zło itd.), które w stosunku do innych są wolne i nie należą do nich jako ich prawa: według których to, do czego jesteśmy obowiązani, nie występuje w naszej świadomości, jako innym należne.

Byłoby np. niedorzecznością te i tym podobne przepisy Ewangelii: „A ja wam powiadam, żebyście się nie sprzeciwiali złemu; a jeśli cię kto uderzy w prawy policzek twój, nadstaw mu i drugiego”; „A temu, kto się chce z tobą prawem rozpierać, a suknię swoją wziąć, puść mu i płaszcz” itp. – tłumaczyć w tym duchu, że obrażający zdobywa przez to prawo do uderzenia w drugi policzek; że temu, który zabrał suknię, należy się jeszcze, niejako w nagrodę, płaszcz pokrzywdzonego itp.

Już mniej niedorzecznym byłoby pojmowanie obowiązków pokory, czystości, doskonałości („Bądźcie wy tedy doskonali jako i Ojciec wasz Niebieski doskonałym jest”) itp. w tym duchu, że inni mają prawo do tego, aby charakter nasz i zachowanie się nasze odpowiadały takim ideałom; że chrześcijaństwo i w ogóle ludzie mogą się domagać spełniania tych i tym podobnych obowiązków chrześcijańskich i ogólnoludzkich. Ale, pomijając smutne następstwa rozpowszechnienia się takiej psychiki, pomijając niemożliwość pokoju społecznego na gruncie takiej etyki, należy wziąć pod uwagę, że ludzie ożywieni duchem Ewangelii, już choćby dlatego nie mogą w ten sposób pojmować wspomnianych obowiązków, że znają i takie przepisy, jak

np.: „Widzisz źdźbło w oku bliźniego, a nie widzisz belki w oku własnym” itp. [Pe-  
trażycki 1907a: 35-36].

## **5. Myśli**

### **O człowieku**

- Jeżeli mniemany, że ktoś posiada to czy inne prawo, to istnieje wprawdzie coś realnego, ale nie tam, gdzie się znajduje ów człowiek lub jakaś inna istota, której przypisujemy prawo, lecz w naszej psychice; tam właśnie należy spojrzeć, jeżeli się chce wiedzieć, czym są prawa.

- Zapewne, psychika moralna, bezroszczeniowa, jest wzniosła i idealna, ale dla normalnego i zdrowego rozwoju charakteru, potrzeba jeszcze drugiej psychiki – roszczeniowej, prawnej. I ją należy wielce cenić i szanować w życiu indywidualnym i społecznym.

### **O narodzie**

- U niektórych narodów stwierdzić się daje szczególne bogactwo imperatywno-atrybutywnych skojarzeń, szczególnie silne działanie odpowiednich emocji, bogaty ekstensywnie i intensywnie rozwój świadomości i poszanowania własnych i cudzych praw. U innych narodów większym poważaniem cieszy się dobro i dobroć w znaczeniu jednostronnie-imperatywnym, wspaniałomyślność itd. Przeciwnie, imperatywno-atrybutywne normy życia społecznego są tu mniej poważane lub nawet świadomość prawna jest ekstensywnie mało rozwinięta i ze stanowiska intensywności emocji prawnych pozbawiona energii i siły.

- Im wyższy jest poziom osiągniętej zdolności gospodarczej, w szczególności zdolności do pracy i oszczędzania, tym bardziej – *caeteris paribus* – wniesienie jakiegoś nowego wartościowego czynnika ekonomicznego, np. wprowadzenie nowych postaci albo sposobów i form wytwarzania, odkrycie nowego albo rozszerzenie dawnego rynku zbytu, sprzyja podniesieniu bogactwa i pomyślności danego narodu.

### **O złu**

- U ludzi normalnych przeciwko takim czynom, jak oszustwo, kłamstwo itp., powstają nie tylko estetyczne, ale i mistyczno-autorytatywne [etyczne] emocje zakazujące.

### **O obowiązku**

- Najwyższego chrześcijańskiego entuzjazmu, niezwyklej intensywności odpowiedniej emocji obowiązku potrzeba, aby wypełnić obowiązek moralny: „Ale jeśli cię kto uderzy w prawy policzek twój, nadstaw mu i drugiego”.

# Posłowie

Jak już wspominałem w „Przedmowie”, tom niniejszy nie daje pełnego obrazu filozofii polskiej XIX wieku, nawet jeżeli dodamy do niego to, co o jej przedstawicielach napisałem w *Orientacjach i doktrynach filozoficznych*, w których znalazły się trzy teksty przeglądowe dotyczące w części tego okresu: „Rzut oka na dziedzictwo logiki polskiej” [Jadacki 1998a: 29-34], „Powstanie nowoczesnej filozofii naukowej w Warszawie” [Jadacki 1998a: 35-46] i „Logika polska w latach 1870-1917” [Jadacki 1998a: 47-71] – a także jedna monografia: „Ideologia dionizyjska Juliusza Słowackiego” [Jadacki 1998a: 143-150].

Uzupełnienia powinny pójść co najmniej w dwóch kierunkach.

Po pierwsze, trzeba będzie podnieść do rangi monografii to, co tutaj ma tylko status studiów.

Po drugie, następujący filozofowie polscy tego okresu warci są indywidualnych monografii: Feliks Jaroński (1777-1827), Józef Maria Hoene-Wroński (1776-1853), Adam Zabellewicz (1784-1831), Michał Wiszniewski (1794-1865), Józef Kremer (1806-1875), Karol Libelt (1807-1875), Bronisław Trentowski (1808-1869), August Cieszkowski (1814-1894), Eleonora Ziemiecka (1819-1869), Franciszek Krupiński (1836-1898), Henryk Struve (1840-1912), Maurycy Straszewski (1848-1921), Aleksander Świętochowski (1849-1938), Julian Ochorowicz (1850-1917), Józefa Kodisowa (1865-1940), Edward Abramowski (1868-1918), Władysław Heinrich (1869-1957) i Stanisław Brzozowski (1878-1911) – niektórzy z nich działający po części już w XX wieku. Jeśli chodzi o filozofię *implicite*, to uwzględnieni muszą być dwaj filozofujący poeci: Adam Mickiewicz (1798-1855) i Zygmunt Krasiński (1812-1859).

To wszystko – mam nadzieję – znajdzie się w kolejnych tomach cyklu *Ż dziejów myśli polskiej*.

Jacek Jadacki.

Warszawa, 11 września 2015 roku.

# Piśmiennictwo

Wykaz piśmiennictwa obejmuje wyłącznie pozycje cytowane w tym tomie. Jako odsyłacze do poszczególnych pozycji używane są daty pierwszych wydań oryginału.

Ajdukiewicz, Kazimierz

- 1926 Założenia logiki tradycyjnej. Zob. [Ajdukiewicz 1960-1965. T. I: 13-43].
- 1939 O sprawiedliwości. Zob. [Ajdukiewicz 1960-1965. T. I: 365-376].
- 1948 Zmiana i sprzeczność. Zob. [Ajdukiewicz 1960-1965. T. II: 90-106].
- 1960-1965 *Język i poznanie*. T. I-II. Warszawa 1985: PWN.

Baczko, Bronisław *et al.*, red.

- 1971 *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*. Wrocław: Ossolineum.

Baliński, Michał

- 1865 *Pamiętniki o Janie Śniadeckim*. T. II. *Dodatki*. Wilno: Księgarnia J. Zawadzkiego.

Biegański, Władysław

- 1891 *Logika medycyny*. Warszawa: K. Kowalewski. Przekład niemiecki: *Medizinische Logik*. Würzburg: C. Kabitsch.
- 1899 *Mysli i aforyzmy o etyce lekarskiej*. Warszawa: W.L. Anczyc.
- 1903 *Zasady logiki ogólnej*. Warszawa: W. Łazarski.
- 1907 *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej*. Warszawa: E. Wende i S-ka.
- 1909 *Wnioskowanie z analogii*. Lwów: PTF.
- 1910 *Traktat o poznaniu i prawdzie*. Warszawa: W.L. Anczyc.
- 1911 Uwagi [do tez Władysława Szumowskiego]. *Przegląd Filozoficzny* r. XIV, z. 1, s. 102-106.
- 1912 *Teoria logiki*. Warszawa: W.L. Anczyc.
- 1915 *Teoria poznania ze stanowiska celowości*. Warszawa: W.L. Anczyc.
- 1918 *Etyka ogólna*. Warszawa: Gebethner i Wolff.

Baudouin de Courtenay, Jan

- 1901 *Listy do Adolfa Czernego*. Wrocław 1972: Ossolineum.

Bocheński, Józef Maria

- 1990a O sensie życia. Zob. [Bocheński 1993: 7-22].

1990b Pięć myśli. Zob. [Bocheński 1993: 51-59].

1993 „*Sens życia*” i inne eseje. Kraków: Philed.

Bochwic, Florian

1838 *Obraz myśli na pamiątkę egzystencji mojej żonie i dzieciom*. Wilno: S. Blumowicz.

1841 *Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka*. Wilno: T. Glücksberg.

1842 *Zasady myśli i uczuć moich*. Wilno: T. Glücksberg.

1847 *Pomysły o wychowaniu człowieka*. Wilno: T. Glücksberg.

Bolzano, Bernard

1837 *Wissenschaftslehre*. Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung.

Brożek, Anna & Jadacki, Jacek & Przetęcki, Marian

2011 *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe *Semper*.

Bychowiec, Józef Władysław

1809 *List o wojnie i przeznaczeniu żołnierza*. [Brak miejsca wydania i wydawcy.]

1816 *Słowo o filozofii*. Warszawa: Drukarnia W. Dąbrowskiego.

1819 Prospekt do dzieła pod napisem *Nauka o człowieku uważanym co do sprawności w jego życiu ze społecznymi ludźmi, czyli antropologia pod względem pragmatycznym*. Grodno.

1821 Dumania w czasie przechadzek samotnych. *Studia z Historii Filozofii* r. IV (2013), nr 2, s. 49-55.

1827 *Rady dobrej matce*. Wilno: Drukarnia OO Pijarów u M. Zabohońskiego.

Canonico, Tancredi

1897 *Andrzej Towiański*. Turyn: Drukarnia W. Bona.

Casanova, Sofia

1907 *Doktor Wolski. Kärtki z życia Polaków i Rosjan*. T. I-II. Warszawa: E. Nicz i S-ka.

Chodkowski, Andrzej, red.

2001 *Encyklopedia muzyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Chwistek, Leon

1917 Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia. *Przegląd Filozoficzny* r. 20, z. 2-4, s. 122-151. Zob. [Chwistek 1961-1963. T. I: 3-29].

- 1935 *Granice nauki*. Lwów & Warszawa: Książnica & Atlas.  
1961-1963 *Pisma logiczne i filozoficzne*. T. I-II. Warszawa: PWN.

Condillac, Etienne Bonnot

- 1802 *Logika czyli pierwsze zasady sztuki myślenia*. Wilno: Drukarnia Akademicka.

Couturat, Louis [Кутюра, Луи]

- 1909 *Алгебра логики* [przekład z francuskiego na rosyjski przez Jana Sleszyńskiego]. Odessa: Knigoizdatelstvo Mathesis

Czeżowski, Tadeusz

- 1923 *O filozofii. Wykład wstępny wygłoszony w Uniwersytecie Wileńskim*. Wilno: Księgarnia J. Zawadzkiego.  
1953 O metodzie opisu analitycznego. Zob. [Czeżowski 1958: 197-207].  
1958 *Odczyty filozoficzne*. Toruń: PWN.  
1968 *Logika. Podręcznik dla studiujących filozofię*. Warszawa: PWN.

Dobszewicz, Benedykt

- 1760 *Placita recentiorum philosophorum*. Wilno: Typis SRM Academicis Societatis Jesu.  
1761 *Praelectiones logicae*. Wilno: Typis SRM Academicis Societatis Jesu.

Domański, Juliusz, red.

- 1978 *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku*. Warszawa: PWN.

Dowgird, Anioł

- 1817 Rozbiór dzieła pod tytułem *O filozofii* przez Feliksa Jarońskiego z uwagami nad nim. *Dziennik Wileński* t. VI, nr 31, s. 67-111; nr 32, s. 191-231; nr 33, s. 283-331. Toż w [Dowgird 2013: 15-78].  
1821 *O logice, metafizyce i filozofii moralnej [rozprawa]*. Wilno: Drukarnia A. Marciniowskiego. Toż w [Dowgird 2013: 81-153].  
1824 *Exhorta* na pogrzebie śp. ks. F.N. Golańskiego. Zob. [Dowgird, Herbert & Bobrowski 1824: 8-17].  
1828 *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna*. Część 1. Połock: Drukarnia XX. Pijarów. Toż w [Dowgird 2013: 157-462].  
1830 Antykrytyka. Odpowiedź autora na recenzję jego dzieła pt. *Przyrodzone myślenia prawidła* itd. *Dziennik Wileński. Historia i Literatura* t. IX, nr 2, s. 131-149; nr 3, s. 196-220. Toż w [Dowgird 2013: 466-485].

- 1839 Rzeczywistość poznań ludzkich [skrót]. *Wizerunki i Roztrząsania Naukowe. Poczet Nowy Drugi* t. V, s. 5-81. Toż w [Dowgird 2013: 488-510].
- 2013 *Żdrowy rozsądek i kraina marzeń. Pisma wybrane*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- 2015 *Kurs filozofii* [w przygotowaniu].

Dowgird, Anioł & Herburt, Mamert & Bobrowski, Michał

- 1824 *Żbiór mów żatobnych na pogrzebie śp. ks. Filipa Neriusza Golańskiego S.P. mianych w kościele akademickim św. Jana w Wilnie*. Połock: Drukarnia XX Pijarów.

Elzenberg, Henryk

- 1963 *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków: Żnak.

Fichte, Johann Gottlieb

- 2012 *Kilka wykładów o powołaniu uczonego*. Toruń: Wydawnictwo UMK.

Gabryl, Franciszek

- 1912 *Logika ogólna*. Kraków: Wydawnictwo UJ.

Gołąb, Stanisław

- 1964 Jan Sleszyński. Zob. [Gołąb red. 1964: 119-121].

Gołąb, Stanisław, red.

- 1964 *Studia z dziejów katedr Wydziału Matematyki, Fizyki i Chemii UJ*. Kraków: Wydawnictwo UJ.

Gołuchowski, Józef

- 1816 *Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen*. Wien: G. Ueberreuter. Przekład polski: O wpływie matematyki na wykształcenie człowieka. *Dziennik Warszawski* r. I (1825), t. II, nr 5, s. 3-36.
- 1821 Rozprawa konkursowa. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* t. VIII (1962), s. 261-311.
- 1822 *Die philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*. Erlangen: J.J. Palm und E. Enke. Przekład polski: *Filozofia i życie*. Warszawa 1903: Gebethner i Wolff.
- 1823 Otwarcie kursu filozofii w Wilnie. *Biblioteka Warszawska* r. II (1842), t. II, nr 5, s. 225-258.
- 1842 List do p. J[ózefa] M[orawskiego]. *Biblioteka Warszawska* r. II (1842), t. II, nr 6, s. 637-664.



- 1850 *Rozbiór kwestii włościańskiej w Polsce i Rosji*. Poznań: Księgarnia J.K. Żupańskiego.
- 1852 *Światowość w stosunku do obyczajów*. Poznań: Księgarnia N. Kamieńskiego i S-ki.
- 1861 *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka*. T. I-II. Wilno: Księgarnia J. Zawadzkiego.

Greniewski, Henryk

- 1955 *Elementy logiki formalnej*. Warszawa: PWN.

Hoffmanowa, Klementyna

- 1859 *Opisy niektórych okolic Polski*. Pisma. T. IX. Warszawa: S.H. Merzbach.

Ingarden, Roman

- 1947 *Spór o istnienie świata*. T. I. Kraków: Wydawnictwo PAU.
- 1948 *Spór o istnienie świata*. T. II. Kraków: Wydawnictwo PAU.
- 1974 *Spór o istnienie świata*. T. III. Warszawa 1981: PWN.

Jadacki, Jacek Juliusz

- 1993 Co to znaczy „być Polakiem”. *Magazyn Wileński* r. IV, nr 9, s. 21-23.
- 1994 *Stawni Wilnianie. Filozofowie*. Wilno: Wydawnictwo Polskie.
- 1985 *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*. Warszawa: PWN.
- 1998a *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo WFiS UW.
- 1998b *Spór o granice istnienia*. Warszawa: Wydawnictwo WFiS UW.
- 2001 *Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- 2003 *Człowiek i jego świat. Propedeutyka filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo SWPS.

James, William

- 1920 *The Letters*. Vol. II. Boston: The Atlantic Monthly Press.

Jankowski, Edmund

- 1964 *Eliza Oszeżkowska*. Warszawa: PIW.

Jaroński, Feliks

- 1812 *O filozofii*. Cz. I-III. Kraków: Drukarnia Akademicka.

Keynes, John Neville

1884 *Studies and Exercises in Formal Logic*. London: Macmillan and Co.

Kořątaj, Hugo

1778 *Ratio studiorum pro Facultate Philosophica Universitatis Cracoviensis*. Przekład polski fragmentów Kazimierza Opařka. Zob. [Kořątaj 1953: 184-194].

1790 *Prawo polityczne narodu polskiego czyli ukłád rządu Rzeczypospolitej*. Zob. [Kořątaj 1954. T. II: 191-338].

1802a *Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*. Zob. [Kořątaj 1955: 189-470].

1802b *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*. Warszawa 1971: PWN.

1809 *O konstytucji w ogólności*. Zob. [Kořątaj 2006: 163-217].

1810 *Porządek fizyczno-moralny*. Zob. [Kořątaj 1955: 1-187].

1812 *Les droits et les devoirs naturels de l'homme*. Przekład polski: *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*. Zob. [Kořątaj 2006: 1-162].

1953 *Wybór pism naukowych*. Warszawa: PWN.

1954 *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*. T. I-II. Warszawa: PWN.

1955 *Porządek fizyczno-moralny oraz Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*. Warszawa: PWN.

1972 Uwagi o dziełach p. Delisle. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* t. XVIII, s. 189-231.

2006 *Prawa i obowiązki naturalne człowieka oraz O konstytucji w ogólności*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Korcik, Antoni

1962 Sleszyńskiego formalna teoria relacji „przed”, „po” i „między”. *Sprawozdania Wydziału Nauk Społecznych PAN* [Warszawa], z. 4, s. 45-47. Toż w: *Ruch Filozoficzny* t. XXII (1964), nr 2-4, s. 211-212.

1966 Najwcześniejsze ośrodki logiki matematycznej w Rosji. *Ruch Filozoficzny* t. XXIV, nr 3-4, s. 208-212.

Kotarbiński, Tadeusz

1926-1927 Jan Sleszyński: *Teoria dowodu* [recenzja]. *Ruch Filozoficzny* t. X, nr 1-6, s. 17a-19b.

1956 Zagadnienie etyki niezależnej. Zob. [Kotarbiński 1987: 140-150].

1957 *Wykłady z dziejów logiki*. Warszawa: PWN.

1987 *Pisma etyczne*. Wrocław: Ossolineum.

Kozłowski, Władysław

- 1878-1890 Herbert Spencer. Zob. [Kozłowski W. 1912: 1-250].  
1886 Determinizm a wolna wola. *Prawda* r. VI, nr 52, s. 620-622.  
1890 Położenie filozofii u nas. Zob. [Kozłowski W. 1912: 443-451].  
1891 *Logika elementarna*. Lwów: Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych.  
1898 Pewność sądów. *Prawda* r. XVIII, nr 10, s. 115-116.  
1912 *Pisma filozoficzne i psychologiczne*. Lwów: Polskie Towarzystwo Nakładowe.

Kozłowski, Władysław Mieczysław

- 1895 *Klasyfikacja umiejętności ze stanowiska potrzeb wykształcenia ogólnego*. Warszawa: K. Kowalewski.  
1900 *Szkice filozoficzne*. Warszawa: J. Fiszer.  
1903 *Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania*. Warszawa: Sikorski.  
1904-1910 *Historia filozofii*. Cz. I-II. Warszawa: M. Arct.  
1905 *Przyczynowość jako podstawowe pojęcie przyrodoznawstwa*. Warszawa: E. Wende i S-ka.  
1906 *Wykłady o filozofii współczesnej*. Lwów: Księgarnia Polska B. Połonieckiego.  
1909 *Przyrodoznawstwo i filozofia*. Warszawa: M. Arct.  
1916 *Podstawy logiki czyli zasady nauk*. Warszawa: M. Arct.  
1918 *Krótki zarys logiki*. Warszawa: M. Arct.  
1925 *Pragmatism a positivism*. Praha: B. Koči.

Krahelska, Halina

- 1934 *Wspomnienia rewolucjonistki*. Warszawa 1957: KiW.

Krasnodebski, Adam

- 1678 *Philosophia Aristotelis explicata*. Varsavia: P. Elert.

Krzystek, Piotr S.

- 1975 *Teoria dowodu* J. Sleszyńskiego. *Ruch Filozoficzny* t. XXXIII, nr 3-4, s. 338-339.

Lach-Szyrma, Krystyn

- 1823 *Letters, Literary and Political, on Poland*. Edinburgh: A. Constable & Co.  
1825 O związkach myśli. *Posiedzenie publiczne Królewsko-Warszawskiego Uniwersytetu odbyte 15 września 1825*: 15-34. Przedruk w: [Tatarkiewicz red. 1970: 282-312].

- 1828 *Anglia i Szkocja. Przypomnienia z podróży roku 1820-1824 odbytej*. Tom I-III, Warszawa: A. Gałęzowski. Wydanie jednotomowe – Warszawa 1981: PIW.
- 1829 O mogile pod Glinianami w Galicji i Górze Marcinowskiej w Prusach Wschodnich. *Pamiętnik Warszawski Umiejętności Czystych i Stosowanych* t. IV, s. 272-280.
- 1873 *Pamiętnik mego życia*. Londyn: W. Somerville Lach-Szyrma.

Lach-Szyrma, Władysław Sommerville

- 1883 *Aleriel or a Voyage to Other Worlds*. London: Wyman & Sons.

Leibniz, Gottfried Wilhelm

- 1710 *Théodicée*. Leipzig, 1745: Breitkopf.

Leszczyński, Stanisław

- 1749 *Le philosophe chretien*. Przekład polski: *Filozof chrześcijański*. Warszawa: Wydawnictwo A. Brzeziny i Komp.

Libelt, Karol

- 1874 *Filozofia i krytyka*. Poznań: Księgarnia J.K. Żupańskiego.

Logika

- 1980 *Logika i jej nauczanie w dziejach Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zeszyty Naukowe UJ* 922. Kraków: Wydawnictwo UJ.

Longchamps de Brier, Roman *et al.*

- 1938 *Kazimierz Twardowski: nauczyciel – uczony – obywatel*. Lwów: Wydawnictwo PTF.

Lutosławski, Wincenty

- 1891 *O logice Platona*. Część pierwsza. *O tradycji tekstu Platona*. Kraków: Wydawnictwo AU.
- 1892 *O logice Platona*. Część druga. *Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem*. Warszawa: E. Wende i S-ka.
- 1894 O poglądach filozoficznych Jana Śniadeckiego. *Ateneum* r. XIX, t. II, z. III, s. 539-549.
- 1895 Czas jako pojęcie filozoficzne. *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*. T. XIV. Warszawa, Drukarnia S. Sikorskiego, s. 716-722.

- 1896 O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona. *Rozprawy Wydziału Filologicznego AU* t. XXVI, s. 31-105.
- 1897 *The Origin and Growth of Plato's Logic*. London: Longmans, Green and Company.
- 1899 *Platon jako twórca idealizmu [i socjalizmu]*. Warszawa: E. Wende i S-ka.
- 1900 *Ż dziedziny myśli. Studia filozoficzne 1888 -1899*. Kraków: J. Fiszer.
- 1901 *Wykłady Jagiellońskie*. Tom pierwszy. *Wykłady wstępne z przedmową o wychowaniu narodowym*. Kraków: Księgarnia S.A. Krzyżanowskiego.
- 1902 *Wykłady Jagiellońskie*. Tom drugi. *Poprzednicy Platona*. Kraków: Księgarnia Gebethnera i S-ki.
- 1906 *Logika ogólna czyli teoria poznania i logika formalna*, Kraków: Księgarnia Gebethnera i S-ki.
- 1908 Powstania polskie. *Eleusis* t. III-IV, s. 21-70.
- 1909a *Darwin i Stowacki*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- 1909b *Nieśmiertelność duszy i wolność woli. Listy do młodszego brata o metafizycznych zagadnieniach*. Warszawa: M. Arct.
- 1909c *Rozwój potęgi woli*. Warszawa: Gebethner i Wolff. Wydanie trzecie – Wilno 1923 Księgarnia Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego.
- 1910 *Ludzkość odrodzona. Wizje przyszłości*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- 1911a Dyskusja o narodzie jako rzeczywistości metafizycznej. *Ruch Filozoficzny* t. I, nr 3, s. 41-42.
- 1911b *Iskierki warszawskie*. Seria pierwsza. Warszawa: Księgarnia St. Sadowskiego.
- 1912 *Na drodze ku wielkiej przemianie*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- 1915 *Wojsko polskie*. Chateau Barly: Nakładem autora. Wydanie drugie – Chateau Barly 1916: Nakładem autora.
- 1917 *Polska i Niemcy*. Chateau Barly: Nakładem autora.
- 1919 *Lithuania and White Ruthenia*. Paris: Imprimerie Leve.
- 1920a *Bolszewizm a Polska*. Wilno: Księgarnia J. Zawadzkiego.
- 1920b *Wojna wszechświatowa. Jej odległe przyczyny i skutki*. Lwów: H. Altenberg, G. Seyfarth, E. Wende i S-ka.
- 1921 P. Prof. Lutosławski nie kandyduje. *Dziennik Wileński* t. VI, nr 126, s. 2.
- 1922 *Praca narodowa. Program polityki polskiej*. Wilno: Księgarnia Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego.
- 1923 *Pewniki polityki polskiej*. Wilno: Księgarnia J. Zawadzkiego.
- 1924 Idealizm i panteizm. *Przegląd Współczesny* t. VIII, nr 21, s. 34-46.
- 1925 Spirytualizm jako pogląd na świat. *Przegląd Warszawski* r. V, t. I, nr 39, s. 1-18.

- 1926 *Tajemnica powszechnego dobrobytu. Zarys polskiej teorii gospodarstwa narodowego*. Szamotuły, Halszka – Księgarnia M. Skiby.
- 1933 *Jeden tatwy żywot*. Warszawa: F. Hoesick.
- 1939 *Postannictwo polskiego narodu*. Warszawa: Rój.
- 1948 *Młodzi święci współcześni*. Kraków: Wydawnictwo Mariackie.

Łukasiewicz, Jan

- 1910 *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Warszawa 1987: PWN.
- 1923 Jan Sleszyński: *O logice tradycyjnej*. *Ruch Filozoficzny* t. VIII, nr 7-8, s. 107-108.

Mahrburg, Adam

- 1884 Za i przeciw. *Kraj* r. III. nr 45, s. 20-21.
- 1888 *Teoria celowości ze stanowiska filozoficznego. Studium filozoficzne*. Zob. [Mahrburg 1914. T. I: 1-208].
- 1890 Monizm współczesny i echa jego u nas. Zob. [Mahrburg 1914. T. II: 1-73].
- 1891 Psychologia współczesna i jego stanowisko w systemie wiedzy. Zob. [Mahrburg 1914. T. II: 74-114].
- 1897a Co to jest nauka? Zob. [Mahrburg 1914. T. I: 132-163].
- 1897b Kazimierz Twardowski. Psychologia wobec fizjologii i filozofii. *Przegląd Filozoficzny* r. I, z. 2, s. 71-70.
- 1897c Odparcie repliki dra Twardowskiego. *Przegląd Filozoficzny* r. I, z. 2, s. 149-151.
- 1903 W sprawie naukowości metafizyki. Zob. [Mahrburg 1914. T. II: 206-269].
- 1914 *Pisma filozoficzne*. T. I-II. Warszawa: F. Hoesick.

Majorkiewicz, Jan

- 1843-1846 Rzuty filozoficzne. [W:] [Majorkiewicz 1852: 159-213].
- 1852 *Pisma pomniejszych*. Cz. I. Warszawa: G. Sennewald.

Massonius, Marian

- 1884 *Szkice estetyczne*. Warszawa: W. Niemiera.
- 1902 Rozdwojenie myśli polskiej. Zob. [Pieróg red. 1999: 246-275].
- 1920 Wiara w nauce. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* t. 29 (1983), s. 279-313.
- 1921 *O bolszewictwie*. Poznań & Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha.
- 1934 Rozum w obliczu tajemnicy. Listy do Mariana Zdziechowskiego. *Żnak* r. XXXV (1983), nr 8, s. 1195-1234.

Micewski, Andrzej

1971 *Roman Dmowski*. Warszawa: Verum.

Mill, John Stuart

1843 *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. Vol. I-II. London: J.W. Parker.

Miłosz, Czesław

1980 *Prywatne obowiązki*. Paryż: Instytut Literacki.

Narbutt, Kazimierz

1769 *Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka*. Wilno: Drukarnia JKM i Rzplitej XX Szkół Pobożnych.

Norwid, Cyprian Kamil

1857 *Białe-kwiaty*. Zob. [Norwid 1971-1976. T. VI: 187-200].

1869-1871 *Rzecz o wolności słowa*. Zob. [Norwid 1971-1976. T. III: 557-623. T. VII: 81-84].

1882 *Milczenie*. Zob. [Norwid 1971. T. VI: 219-248].

1971-1976 *Pisma wszystkie*. T. I-XI. Warszawa: PIW.

Orzeszkowa, Eliza

1899a *List do ks. Witolda Czeczotta* [z 1899 r.]. Zob. [Jankowski 1964: 486-489].

1899b *Emigracja zdolności*, Kraj, r. XVIII, nr 16, s. 7-11.

Pawlicki, Stefan

1870 *Materializm wobec nauki*. Kraków: Księgarnia S.A. Krzyżanowskiego.

1878 *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*. Kraków: Księgarnia S.A. Krzyżanowskiego.

1886 *Studia nad pozytywizmem*. Cz. I-II. Warszawa: Drukarnia Wieku.

1890-1917 *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*. T. I-II. Kraków: G. Gebethner i S-ka.

Petrażycki, Leon

1900 *Żarys filozofii prawa*.

1907a *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa*. Warszawa 1924; Księgarnia K. Wojnara i Sp.

1907b *Teoria państwa i prawa w związku z teorią moralności*. T. I-II. Warszawa 1960: PWN.

- 1908 *Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy psychologii emocjonalnej.* Warszawa 1930: F. Hoesick.
- 1919 *O prawa dla kobiet.* Lwów: Wydawnictwo Polskie.
- 1936 *O dopełniających prądach kulturalnych i prawach rozwoju handlu.* Warszawa: Nakładem Towarzystwa im. L. Petrażyckiego.
- 1939a *Nauka o kategoriach.* Warszawa: Nakładem Towarzystwa im. L. Petrażyckiego.
- 1939b *Nowe podstawy logiki i klasyfikacja umiejętności.* Warszawa: Nakładem Towarzystwa im. L. Petrażyckiego.
- 1985 *O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane.* Warszawa: PWN.

Petrycy, Sebastian (z Pilzna)

- 1618 *Przydatki do „Etyki” Arystotelesowej.* Zob. [Petrycy 1956. T. I: 11-574].
- 1956 *Pisma wybrane.* T. I-II. Warszawa: PWN.

Pieróg, Stanisław, red.

- 1999 *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej.* Antologia tekstów (1810-1946). Warszawa: Wydawnictwo WFiS UW.

Plater, Józef

- 1843 *O stopniowym doskonaleniu się rodzaju ludzkiego.* *Rubon* t. III, s. 31-39.

Prus, Bolesław

- 1899 *Kronika tygodniowa.* *Kurier Codzienny* r. XXXV, nr 104, s. 1-2.

Przeczytański, Patrycy

- 1816 *Logika czyli sztuka rozumowania.* Warszawa: Drukarnia XX Pijarów.
- 1818 *Uwagi względem historii filozoficznej.* Zob. [Tatarkiewicz red. 1970: 100-106].
- 1822 *Kazania przygodne i pogrzebowe.* T. V. Warszawa: Drukarnia XX Pijarów.

Puzynina, Gabriela

- 1814-1843 *W Wilnie i w dworach litewskich. Pamiętnik z lat 1815-1843.* Warszawa 1990: KAW.

Raciborski, Aleksander

- 1866 *Podstawy teorii poznania w „Systemie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej” J.S. Milla.* T. I-II. Lwów: Nakładem autora.



- 1892 *Ogólny zarys systemu filozofii*. T. I. *Teoria poznania*. Cz. I. *Czym są nasze wrażenia i jaki jest ich stosunek do zewnętrznego świata?* Lwów: Nakładem autora.
- 1901 *Podręcznik do historii filozofii*. Zeszyt I. Lwów: Nakładem autora.

Romer, Eugeniusz

- 1919 *Pamiętnik paryski* (1918-1919), Wrocław 1989: Ossolineum.

Russell, Bertrand & Whitehead, Alfred North

- 1910-1913 *Principia mathematica*. Cambridge: University Press.

Rzewuski, Henryk

- 1841 *Filozofia narodowa*. Zob. [Pieróg red. 1999: 56-63].

Sarbiewski, Maciej Kazimierz

- 1626 *De perfecta poesi*. Wrocław 1954: Ossolineum.

Schilling, Jan (z Głogowa)

- 1501 *Quaestiones in Aristotelis libros „De anima”*. Przekład fragmentów – zob. [Domański red. 1978: 408-438].

Schröder, Ernst

- 1909-1910 *Abriss der Algebra der Logik*. Ps. I-II. Leipzig: B.G. Teubner.

Skarga, Piotr

- 1597 *Żywoty świętych*. T. I. Petersburg 1862: B.M. Wolff.  
*Kazania sejmowe*. Brody 1903: Księgarnia Feliksa Westa. Por. też –  
 Warszawa 1904: I. Chrzanowski.

Skorulski, Antoni

- 1755 *Commentariolum philosophiae...* Vilnae: Typis SRM Academicis Societatis Jesu.

Sleszyński, Jan

- 1893 *Логическая машина Джевонса* [Maszyna logiczna Jevonsa]. *Вестник Опытной Физики и Элементарной Математики* [Odessa] sem. XV, nr 7 (175), s. 145-154.
- 1903 *Жизнь и труды Абеля* [Życie i prace [N.H.] Abela]. *Вестник Опытной Физики и Элементарной Математики* [Odessa] sem. XXIX, nr 8 (344) s. 169-176; nr 9 (345) s. 193-205.

- 1909 Приложение 2-е [Dodatek drugi]. Zob. [Couturat 1909: V-XVIII].
- 1910 По поводу отзыва проф. Кояловича о книге Л. Кутюра Алгебра логики [W sprawie wypowiedzi prof. [B.] Kojałoviča o książce *Algebra logiki* L. Couturata]. *Журнал Министерства Народного Просвещения* [Peterburg] c. 27, nr 5, s. 211-220.
- 1912 Pojęcie dowodu w matematyce [autoreferat]. *Ruch Filozoficzny* t. II, nr 6 s. 119a-119b.
- 1913 O ideografii Peana [autoreferat]. *Ruch Filozoficzny* t. III, nr 1, s. 22b-23a.
- 1914 Filozofia Vaihingera (fałszu i złudy) w stosunku do matematyki [autoreferat]. *Ruch Filozoficzny* t. IV, nr 7, s. 198b-199b.
- 1921 *O logice tradycyjnej*. Kraków: Towarzystwo Filozoficzne.
- 1923a O pierwszych stadiach rozwoju pojęć nieskończonościowych. *Poradnik dla samouków*. T. III. Warszawa: Wydawnictwo A. Heflicha i S. Michalskiego, s. 53-88.
- 1923b O znaczeniu logiki dla matematyki. *Poradnik dla samouków*. T. III. Warszawa: Wydawnictwo A. Heflicha i S. Michalskiego, s. 39-52.
- 1925-1929 *Teoria dowodu*, T. I-II [wykłady uniwersyteckie oprac. S.K. Zaremba]. Kraków: Kółko Matematyczno-Fizyczne Uczniów UJ.
- 1926 *Teoria wyznaczników*. Kraków: Kółko Matematyczno-Fizyczne Uczniów UJ.

Stanisław ze Skalbmierza

- 1409-1415 *Sermones de sapientia Dei*. Przekład polski fragmentów – zob. [Domański red. 1978: 83-97].

Staszic, Stanisław

- 1785 *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*. Kraków 1926: Krakowska S-ka Wydawnicza.
- 1786 Wstęp do przekładu *Epok natury* Georges Buffona. Zob. [Staszic 1954. T. II: 245-252].
- 1789-1805 *Dziennik podróży. 1789-1805*. Kraków 1931: Wydawnictwo PAU.
- 1790 *Przestrogi dla Polski*. Wrocław 2003: Ossolineum.
- 1791-1814 *Ród ludzki*. T. I-III. Warszawa 1959, PWN.
- 1809 Zagajenie posiedzenia TPN z dnia 8 września 1809 roku. Zob.: [Staszic 1954. T. II: 278-279].
- 1814a Język ojczysty. Zdanie sprawy z czteroletniej pracy Towarzystwa, z r. 1809, 1810, 1811, 1812, na posiedzeniu publicznym z dnia 10 stycznia 1814 r. *Gazeta Poznańska* 1814, nr 7, s. 64-65; nr 8, s. 76-78, nr 9, s. 88-90.

- 1814b Przemowa do uczniów po ukończonym egzaminie w Szkole Departamentowej XX Pijarów w Warszawie dnia 25 lipca 1814 roku. Zob. [Staszic 1954. T. II: 281-284].
- 1815 Przemówienie [...] z dnia 2 maja 1815 roku. Zob. [Staszic 1952a: 158].
- 1816 Obraz wszczynania się pierwszych uczuć i wyobrażeń. *Roczniki Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk* t. IX: 129-144.
- 1824 Testament. Zob. [Staszic 1952a: 113].
- 1826 Krótki rys życia mego. Zob. [Staszic 1954. T. I: 3-6].
- 1952a *O nauce, jej znaczeniu i organizacji*. Warszawa: PWN.
- 1952b *Wybór pism*. Warszawa: KiW.
- 1954 *Pisma filozoficzne i społeczne*. T. I-II. Warszawa: PWN.

Stęplowski, Kazimierz

- 1753 *Logica incipientium*. Cracoviae: Typis Universitatis Collegii Maioris.

Stroynowski, Hieronim

- 1785 *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów*. Wilno: Drukarnia Królewska przy Akademii.
- 1791 *Mowa o konstytucji rządu ustanowionej dnia trzeciego i piątego maja r. 1791*. Zob. [Wegner 1865: 339-368].

Suchoń, Wojciech

- 1980 Jan Sleszyński – pionier logiki matematycznej w ośrodku krakowskim. Zob. [Logika 1980: 27-39].

Szaniawski, Józef Kalasanty

- 1802 *Co jest filozofia? Niektóre myśli służyć mogące do porozumienia się względem odpowiedzi na to pytanie*. Warszawa: Drukarnia nr 646. Przedrukowane w [Tatarkiewicz, red. 1970: 43-65].
- 1803a O przeznaczeniu uczonego. Rozbiór dzieła Fichtego *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Zob. [Fichte 2012: 91-113]. Fragment wydrukowany anonimowo w *Nowym Pamiętniku Warszawskim* t. XII (1803), 231-238.
- 1803b *O znamienitszych systemach moralnych starożytności rzecz krótka*. Warszawa: Drukarnia XX Pijarów.
- 1803c *System chrystianizmu krótko wyłożony*. Warszawa: TWPW.
- 1804a *Rzut oka na dzieje filozofii od czasu upadku jej u Greków i Rzymian aż do epoki odrodzenia nauk*. Warszawa: Drukarnia T. Le Brun.

- 1804b Sceptycy moralni – szkodliwe dążenie filozofii wieku XVIII. Zob. [Szaniawski 1804a: 80-110].
- 1805a Notatki do *Rad przyjacielskich młodemu czcicielowi nauk i filozofii. Studia z historii filozofii* t. II (2011), s. 70-74.
- 1805b *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii*. Lwów 1823: J.J. Jan Piller.
- 1807 *Korespondencja w materiach obraz kraju i narodu polskiego rozjaśniających*. Warszawa: Drukarnia Gazety Warszawskiej.
- 1809 Użyteczność, wpływ i zalety pięknych kunsztów. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* t. VII (1961), s. 262-275.
- 1810 Listy do Franciszka Paszkowskiego. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* t. VII (1961), s. 276-283.
- 1821 Uwagi względem wychowania i nauki [fragment]. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* t. VII (1961), s. 284-290.
- 1822 Uzasadnienie cenzury druku. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* t. VII (1961), s. 291-297.
- 1824 *Mowa miana po odbytych półrocznym publicznym egzaminie w Konwiktzie Warszawskim XX Pijarów dnia 16 marca 1824*. Warszawa: Drukarnia XX Pijarów.

Śmiglecki, Marcin

- 1618 *Logica [...] selectis disputationibus et quaestionibus illustrata*. Ingoldstadt: E. Angermar.

Śniadecki, Jan

- 1777 Klasa VI [Szkół Nowodworskich]. Popis roczny z nauk przez pytania. Zob. [Śniadecki 1932: 42-47].
- 1778 Szkoły wojewódzkie krakowskie. Raport... z dnia 28 lutego roku 1778. Zob. [Śniadecki 1932: 47-65]. Zob. też [Śniadecki 1958, t. II: 126-134].
- 1781 Rozprawa o nauk matematycznych początku, znaczeniu i wpływie na oświecenie powszechne. Zob. [Śniadecki 1958, T. I: 9-26].
- 1791 List do Hugona Kołłątaja pisany 1 maja 1791 roku z Krakowa. Zob. [Śniadecki 1878: 14-15].
- 1801 List do Jana Albertrandiego pisany po 15 maja 1801 roku z Krakowa. Zob. [Śniadecki 1954: 327].
- 1803a List do Hugona Kołłątaja pisany 12 stycznia 1803 roku z Krakowa. Zob. [Śniadecki 1954: 349-350].
- 1803b List do Hugona Kołłątaja pisany 22 sierpnia 1803 roku z Warszawy. Zob. [Śniadecki 1954: 358-366].

- 1804 List do Franciszka Ksawerego Dmochowskiego pisany 18 marca 1804 roku z Paryża. Zob. [Śniadecki 1954: 374-378].
- 1805 List do Franciszka Ksawerego Dmochowskiego pisany 22 maja 1805 roku z Wiednia. Zob. [Śniadecki 1954: 391-393].
- 1811 Konkurs do Katedry Wymowy i Poezji w Imperatorskim Uniwersytecie Wileńskim. Zob. [Śniadecki 1958. T. II: 28-45].
- 1813 O języku narodowym w matematyce. Zob. [Śniadecki 1958. T. I: 37-52].
- 1814a O języku polskim. Zob. [Śniadecki 1958. T. II: 60-83].
- 1814b O metafizyce. Zob. [Śniadecki 1958, t. II: 146-163].
- 1814c Uwagi nad *Historią literatury polskiej* przez Feliksa Bentkowskiego. Zob. [Baliński 1865: 387-396].
- 1814d Żywot literacki Hugona Kołłątaja z opisaniem stanu Akademii Krakowskiej, w jakim się znajdowała przed rokiem 1780. Wrocław 1951: Ossolineum.
- 1815 O Józefie Ludwiku de Lagrange, pierwszym geometrze naszego wieku. Zob. [Śniadecki 1958. T. I: 53-98].
- 1816 O literaturze. Zob. [Śniadecki 1958. T. II: 84-103].
- 1817 O rachunku losów. Zob. [Śniadecki 1958. T. I: 99-116].
- 1818a O logice i retoryce. Zob. [Śniadecki 1961: 82-89].
- 1818b O pismach klasycznych i romantycznych. Zob. [Śniadecki 1958. T. II: 104-125].
- 1818c O rozumowaniu rachunkowym. Zob. [Śniadecki 1958. T. I: 117-140].
- 1819 O filozofii. Zob. [Śniadecki 1958. T. II: 164-185].
- 1820 Przydatek do pisma o filozofii. Zob. [Śniadecki 1958. T. II: 186-242].
- 1821 Filozofia umysłu ludzkiego. Zob. [Śniadecki 1958. T. II: 247-432].
- 1822 Prze[d]mowa do Pism rozmaitych. T. IV. Zob. [Śniadecki 1958. T. II: 243-246].
- 1828 Autobiografia. Zob. [Śniadecki 1958. T. I: 3-8].
- 1932 *Korespondencja. Listy z Krakowa*. T. I (1780-1787). Kraków: Wydawnictwo PAU.
- 1954 *Korespondencja. Listy z Krakowa*. T. II (1787-1807). Wrocław: Ossolineum.
- 1958 *Pisma filozoficzne*. T. I-II. Warszawa: PWN.
- 1961 *Pisma pedagogiczne*. Wrocław: Ossolineum.

Śródka, Andrzej & Szczawiński, Paweł

- 1986 Jan Sleszyński. Zob. [Śródka & Szczawiński, red. 1986: 344-346].

Śródka, Andrzej & Szczawiński, Paweł, red.  
1986 *Biogramy uczonych polskich. Cz. III. Nauki ścisłe*. Wrocław: Ossolineum.

Tatarkiewicz, Władysław

- 1931 Postowie do pierwszego wydania [*Historii filozofii*]. Zob. [Tatarkiewicz 1978: 10-12].  
1948 *Żarys dziejów filozofii w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo PAU.  
1978 *Historia filozofii*. T. I. Warszawa: PWN.  
1979 *Żapiski do autobiografii*. Zob. [Tatarkiewiczowie 1979: 115-188].

Tatarkiewiczowie, Teresa i Władysław

- 1979 *Wspomnienia*. Warszawa: PIW.

Tatarkiewicz, Władysław, red.

- 1970 *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*. Warszawa: PWN.

Towiański, Andrzej

- 1841 Biesiada z Janem Skrzyneckim. Zob. [Towiański 1882. T. I: 1-21].  
1842 Pamiątka zebrzań sług Sprawy Bożej. Zob. [Towiański 1882. T. I: 32-42].  
1844 Wielki Period. Zob. [Towiański 1920: 100-122].  
1861a Powinności Polaka w modlitwie. Zob. [Canonic 1897: 118-126].  
1861b Powinności Polaka w stosunkach jego z rządem. [Canonic 1897: 126-149].  
1861< Wiara i niewiara. Zob. [Canonic 1897: 78-86].  
1863 Do braci udających się do Polski. Zob. [Towiański 1882. T. III: 100-119].  
1864< Rozmowy z Feliksem Niemojewskim. Zob. [Canonic 1897: 211-237].  
1867 Do włościan antoszwinińskich. Zob. [Towiański 1882. T. III: 446-449].  
1879 Testament duchowy. Zob. [Canonic 1897: 329-341].  
1882 *Pisma*. T. I-III. Turyn: Nakładem Wydawców.  
1920 *Wybór pism i nauk*. Lwów: Ossolineum.

Twardowski, Kazimierz

- 1894 *O treści i przedmiocie przedstawień*. Zob. [Twardowski 1965: 3-91].  
1910 *O filozofii średniowiecznej*. Lwów: H. Altenberg.  
1921 Symbolomania i pragmatofobia. Zob. [Twardowski 1965: 354-364].  
1965 *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa: PWN.

Wegner, Leon, red.

1865 *Dzieje dnia trzeciego i piątego maja 1791*. Poznań: Nakładem Towarzystwa Przyjaciół Poznańskiego.

Wiegner, Adam

1948 *Elementy logiki formalnej*. Poznań: Księgarnia Akademicka.

Wilkosz, Witold

1931 O teorii dowodu – w związku z *Teorią dowodu* J. Sleszyńskiego. *Parametr* t. 2, z. 2-3, s. 58-65.

Witelo (Ciołek) z Legnicy

1268 *De causa primaria poenitentiae in hominibus et de natura daemonum*. Fragmenty w przekładzie polskim w: [Domański red. 1978, s. 47-69].

Wiszniewski, Michał

1830 *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł* Anioła Dowgirda [recenzja]. [W:] [Dowgird 2013: 527-538].

Woleński, Jan

1980 Wstęp. Zob. [Łukasiewicz 1910: IX-XXIII].

Wójcicki, Kazimierz Władysław

1856 *Cmentarz Powązkowski pod Warszawą*. T. II: Drukarnia S. Orgelbranda.

Zaremba, Stanisław

1915-1918 *Wstęp do analizy*. Cz. I-II. Warszawa: Gebethner i Wolff.

Zdziechowski, Marian

1888 *Mesjaniści i słowianofile*. Kraków: G. Gebethner i S-ka.

1894-1897 *Byron i jego wiek. Studia porównawczo-literackie*. T. I-II. Kraków: F. Kluczycki i S-ka.

1888 *U epoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich*. Lwów 1912: Gubrynowicz i Syn.

1912 *Wizja Kraszińskiego. Ze studiów nad literaturą i filozofią polską*. Kraków: Księgarnia S.A. Krzyżanowskiego.

1914-1915 *Pesymizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa*. T. I-II. Kraków: F. Kluczycki i Sp.

1920 *Wpływy rosyjskie na duszę polską*. Kraków: Krakowska S-ka Wydawnicza.

- 1921 *Gloryfikacja pracy. Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego.* Krakowska S-ka Wydawnicza.
- 1923 *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie.* Wilno: Księgarnia Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego w Wilnie.
- 1934 *Od Petersburga do Leningrada.* Wilno: J. Bajewski.
- 1937 *W obliczu końca.* Wilno 1938: Wydawnictwo W. Turskiego.
- 1939 *Widmo przyszłości.* Wilno: Drukarnia Artystyczna *Grafika*.



# Wykaz ilustracji

Ilustracje, dla których nie zostało podane źródło, pochodzą z prywatnej ikonoteki Jacka Jadackiego.

Portret na s. 221 pochodzi ze zbiorów Muzeum Przyrodniczego w Drozdowie.

Pozostałe fotografie wykonali: Jacek Jadacki – s. 20, 33, 53, 57, 76, 213, 255, 256, 262, 315, 321, 328, 335, 343; Zbigniew Kijania – s. 201, 305; Irena Kołosowska – s. 88; Bożena Ogonowska – s. 271; Zdzisław Sajuk – s. 299; Adam Strzałkowski – s. 224; Agnieszka Zielińska – s. 279.

Witelo z Legnicy. Fragment miniatury z rękopisu *Optyki* z końca

XIII w. W: Henryk Biegeleisen: *Ilustrowane dzieje literatury*

*polskiej*. T. I. Berlin-Wiedeń 1898: Beniamin Harz ..... 19

Uniwersytet Krakowski. Dziedziniec *Collegium Maius* ..... 20

Stanisław ze Skalbmierza. Epitafium dłuta Piusa Wielońskiego

z kolegiaty św. Jana Chrzciciela w Skalbrzmierzu ..... 21

Jan z Głogowa. *Przyjaciel Ludu* 1839, nr 56 ..... 21

Sebastian Petrycy. W: Henryk Biegeleisen: *Ilustrowane dzieje*

*literatury polskiej*. T. III. Wiedeń 1901: Franciszek Bondy ..... 23

Stanisław I Leszczyński. Ryc. Johann Stenglen według Daniela

Kleina. W: Jan Stanisław Bystroń *et al.*: *Polska. Jej dzieje i kultura*

*od czasów najdawniejszych do chwili obecnej*. Tom II. Warszawa

1930: Nakładem Trzaski, Everta i Michalskiego ..... 24

Uniwersytet Warszawski. Budynek Szkoły Głównej. Ryc.

Ksawery Pilatti. *Tygodnik Ilustrowany* 1866, nr 353 ..... 25

Akademia Połocka, w której przez pewien czas wykładał Anioł

Dowgird. W: Jan Giżycki: *Materiały do dziejów Akademii Połockiej*

*i szkół od niej zależnych*. Kraków 1905: W.L. Anczyc i Spółka ..... 26

Uniwersytet Lwowski. Główny gmach w latach 1851-1920 ..... 27

Kazimierz Ajdukiewicz jako rektor Uniwersytetu Poznańskiego ..... 28

Józef Maria Bocheński ..... 29

Uniwersytet Wileński. Dziedziniec Piotra Skargi ..... 33

Fryderyk Chopin – „naczelnym u nas artystą” (jak go określił

Cyprian Kamil Norwid). Mal. Teofil Kwiatkowski ..... 43

Hugo Kołłątaj. Rzeźba dłuta Zofii Baltarowicz-Dzielińskiej

z Parku Jordana w Krakowie ..... 53

Epitafium w kościele pw. Przemienienia Pańskiego i Św. Ducha

w Wiśniowej, gdzie przechowywane jest serce Hugona Kołłątaja. . . 57

Kolumbarium Powązkowskie w Warszawie, gdzie pochowany był Hugo Kołłątaj .....	57
Stanisław Staszic. Ryc. Walenty Śliwicki. W: Szymon Askenazy <i>et al.</i> (red.), <i>Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek wieku XIX</i> . T. I. Warszawa 1903, Nakładem Marii Chełmońskiej .....	75
Nagrobek Stanisława Staszica przy kościele pokamedulskim w Lasku Bielańskim w Warszawie .....	76
Jan Śniadecki. Ryc. Antoni Oleszczyński .....	87
Nagrobek Jana Śniadeckiego na cmentarzu rodzinnym w Jaszunach ..	88
Józef Kalasanty Szaniawski .....	119
Herb rodowy Anioła Dowgirda. W: Anioł Dowgird: <i>Wyktad przyrodzonych myślenia prawideł</i> . Połock 1838: Drukarnia XX. Pijarów .	133
Nieistniejący już cmentarz przy kościele św. Stefana w Wilnie, gdzie pochowani zostali Anioł Dowgird i Józef Bychowiec. Ryc. Jerzy Hoppen. ....	134
Krystyn Lach-Szyrma. Ryc. Émile Desmaisons .....	158
Cmentarz przy kościele parafialnym Stoke-Damerel w Devonport (obecnie dzielnica Plymouth), gdzie został pochowany Krystyn Lach-Szyrma .....	161
Florian Bochwic. W: Florian Bochwic: <i>Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka</i> . Wilno 1841: Teofil Glücksberg .....	181
Fragment cmentarza parafialnego w Darewie z resztkami nagrobków rodziny Bochwiców .....	182
Jan Sleszyński. Ryc. Stanisława Ignacego Witkiewicza .....	197
Nagrobek Jana Sleszyńskiego na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie .....	201
Adam Mahrburg .....	212
Nagrobek Adama Mahrburga na Starym Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie. ....	213
Wincenty Lutosławski. ....	221
Nagrobek Wincentego Lutosławskiego na Cmentarzu Salwatorskim w Krakowie. ....	224
Budynek dawnego Kolegium Pijarskiego w Piotrkowie Trybunalskim. Na początku XIX wieku rektorem Kolegium był Patrycy Przeczytański .....	255
Aleja na Starym Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie kryjąca szczątki Patrycego Przeczytańskiego. ....	256
Hieronim Stroynowski. Fragment portretu pędzla Józefa Oleszkiewicza .....	260

Epitafrum Hieronima Stroynowskiego w kościele św. św. Janów w Wilnie. ....	262
Akt zgonu Józefa Bychowca. ....	266
Strona tytułowa <i>Słówka o filozofii</i> Józefa Bychowca. Warszawa 1816: Drukarnia Wiktora Dąbrowskiego. ....	267
Józef Gołuchowski. Ryc. Maksymilian Fajans. W: Szymon Askenazy <i>et al.</i> (red.): <i>Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek wieku XIX</i> . T. I. Warszawa 1903: Maria Chełmońska. ....	270
Epitafrum Józefa Gołuchowskiego w kościele św. Wojciecha w Mominie. ....	271
Andrzej Towiański. Fragment portretu pędzla Walentego Wańkowicza. ....	277
Nagrobek Andrzeja Towiańskiego na Cmentarzu Sihlfeldowskim w Zurychu. ....	279
Cyprian Kamil Norwid. Ryc. Józef Łoskoczyński. ....	284
Nagrobek Cypriana Norwida na Cmentarzu Les Champeaux w Montmorency. ....	286
Władysław Kozłowski. W: <i>Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana</i> . Seria I. Tom XXXIX. Warszawa 1905: Drukarnia <i>Gazety Handlowej</i> . ....	298
Nagrobek Władysława Kozłowskiego na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie. ....	299
Stefan Pawlicki. Portret pędzla Marcelego Krajewskiego. ....	304
Nagrobek mogiły zmartwychwstańców na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie, w której pochowany został Stefan Pawlicki. ....	305
Aleksander Raciborski. ....	309
Władysław Biegański. W: Mieczysława Biegańska: <i>Władysław Biegański: życie i praca</i> . Warszawa 1930: Wydawnictwa Kasy im. Mianowskiego. ....	314
Nagrobek Władysława Biegańskiego na Cmentarzu Kułskim w Częstochowie. ....	315
Władysław Mieczysław Kozłowski. ....	320
Nagrobek Władysława Mieczysława Kozłowskiego na Cmentarzu Skolimowskim w Konstancinie. ....	321
Marian Zdziechowski. W: Marian Zdziechowski: <i>Widmo przyszłości. Szkice historyczno-publicystyczne</i> . Wilno 1939: Drukarnia Artystyczna <i>Grafika</i> . ....	325

Nagrobek Mariana Zdziechowskiego na Wojskowym Cmentarzu Antokolskim w Wilnie . . . . .	328
Marian Massonius. Płaskorzeźba dłuta Czesława Makowskiego. <i>Tygodnik Ilustrowany</i> 1919, nr 22 . . . . .	334
Nagrobek Mariana Massoniusa na Cmentarzu Bernardyńskim w Wilnie. . . . .	335
Leon Petrażycki. <i>Przegląd Filozoficzny</i> 1932, z. 1-2. . . . .	342
Nagrobek Leona Petrażyckiego na Starym Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie. . . . .	343

# Spis nazwisk

Spis nie obejmuje nazwisk właścicieli oficyn wydawniczych, wyszczególnionych w „Piśmiennictwie” i „Wykazie ilustracji”.

## A

Abel, Niels Henrik 360  
Abicht, Johann Heinrich 132  
Abramowski, Edward 347  
Abramsberg, Antoni 130  
Agesilausz II (król) 159  
Ajdukiewicz, Kazimierz 27, 28, 157, 207, 210, 348, 358, 368  
Albert, św. (Adam Chmielowski) 326  
Albertrandi, Jan 363  
Aleksander I Romanow (cesarz) 261  
Andrássy, Gyula 328  
Andrzejowski, Jozafat 227  
Anna, św. 88, 261  
Apelles 314  
Arakczjew, Aleksiej 271  
Arystoteles 22, 34, 90, 206, 207, 210, 211, 222, 304, 354, 357-360  
Askenazy, Szymon 369  
August III (Mocny) Sas (król) 23, 277  
Augustynowiczowie 198

## B

Bach, Adolphus 164  
Baczko, Bronisław 7, 348  
Baliński, Michał 348, 364  
Baltarowicz-Dzielińska, Zofia 368  
Baranowski, Antoni 223  
Barrow, Isaac 208  
Baudouin de Courtenay, Jan 227-229, 326, 348  
Begey, Attilio 278  
Bentkowski, Feliks 364  
Bergson, Henri 227  
Berlioz, Louis Hector 43, 44  
Biegańska, Bibianna z d. Danielewicz 314

Biegańska, Mieczysława 370  
Biegański, Tomasz 314  
Biegański, Władysław 5, 27, 200, 211, 314-319, 348, 370  
Biegeleisen, Henryk 368  
Blondel, Maurice 328  
Bobrowski, Michał 271, 350, 351  
Bocheński, Józef Maria 29, 30, 348, 349, 368  
Bochwic, Aniela z d. Borzobohata 181  
Bochwic, Bolesław 181  
Bochwic, Florian 5, 35, 37, 38, 40, 157, 181, 182-196, 349, 369  
Bochwic, Jan Otto 182  
Bochwic, Paulina z d. Majewska 181  
Bochwic, Romuald 181  
Bochwic, Tadeusz 182  
Bochwicowie 182, 369  
Bolzano, Bernard 201, 205, 349  
Boole, George 205  
Borejko, Wacław 200  
Bournier, Émile 278  
Brahe, Tycho 163  
Braniccy 197  
Brentano, Franz 12, 251  
Brodziński, Kazimierz 178  
Broel-Plater, Witold 224  
Brosses, Charles de 266  
Brown, Robert 162  
Brożek, Anna 16, 284, 349  
Bruno, Giordano 222  
Brzozowski, Stanisław 329, 347, 367  
Buffon, Georges 361  
Burali-Forti, Cesare 205  
Burke, Edmund 175  
Burski, Adam 22  
Bychowiec, Józef Władysław 5, 17, 35, 37, 134, 266-268, 349, 369, 370  
Byron, George Gordon 43, 326, 366  
Bystroń, Jan Stanisław 368

## C

Campe, Joachim Heinrich 266

Canonico, Tancredi 349, 365  
Cantor, Moritz 208  
Carmagnola, Luigi da 278  
Cartwright, John 163  
Chateaubriand, François-René de 329  
Černý, Adolf 328  
Charkiewicz, Michał 130  
Chłopicki, Józef Grzegorz 160  
Chmielowski, Adam – zob. św. Albert  
Chmielowski, Piotr ???  
Chodkowski, Andrzej 44, 349  
Chołoniewska, Antonina 88  
Chopin, Fryderyk Franciszek 43, 44, 284, 293, 368  
Chwistek, Leon 27, 200, 205-208, 211, 304, 349  
Cicero, Marcus Tullius 66  
Cieszkowski, August 347  
Ciołek – zob. Witelo z Legnicy  
Condillac, Etienne Bonnot 118, 157, 350  
Conrad, Joseph (Józef Konrad Korzenowski) 222, 227  
Couturat, Louis 204, 209, 350, 360, 361  
Curie, Maria z d. Skłodowska 213  
Czapski, Józef 325  
Czartoryscy 159  
Czartoryski, Adam Jerzy 159, 160, 261  
Czartoryski, Konstanty Adam 159  
Czeczott, Witold 358  
Czekanowski, Jan 223  
Czeżowski, Tadeusz 27, 36, 37, 39, 157, 206, 207, 350  
Cziczeryn, Borys 328

## **D**

Daniłowicz, Ignacy 271  
Darwin, Charles 356  
Delisle, Joseph-Nicolas 353  
Desmaisons, Émile 369  
Dłuski, Kazimierz 198  
Dmochowski, Franciszek Ksawery 54, 88, 364  
Dmowski, Roman 228, 358  
Dobrzewicz, Benedykt 34, 39, 350

Dołęga-Chodakowski, Zorian 159  
Domański, Juliusz 350, 360, 361, 366  
Dowgird, Anioł 5, 11, 12, 14, 25, 26, 35, 37, 39, 40, 129-157, 250, 255,  
350, 351, 366, 368, 369  
Dowgird, Jan 132  
Dowgird, Maciej 132  
Dowgird, Mateusz 132  
Dowgird, Stanisław *junior* 132  
Dowgird, Stanisław *senior* (*vel* Andrzej) 130  
Dowgird, Stefan 132  
Dowgird, Tekla z Karasiów 132  
Dowgird, Wawrzyniec 132  
Dowgirdowie 132  
Dybowski, Ksawery 284

## **E**

Eichendorff, Joseph von 43  
Elzenberg, Henryk 27, 36, 37, 39, 40, 351  
Epikur 127  
Eucken, Rudolf 328  
Euler, Leonhard 204

## **F**

Fajans, Maksymilian 370  
Feliński, Alojzy 131  
Fichte, Johann Gottlieb 91, 351, 362  
Flamsteed, John 163  
Fox, Charles James 163  
Fredro, Andrzej Maksymilian 24, 164  
Frege, Gottlob 205. 209, 211  
Fryde, Ludwik 41

## **G**

Gabryl, Franciszek 200, 211, 351  
Garbowski, Tadeusz 201  
Garneau, François-Xavier 160  
Gauss, Carl Friedrich 204  
Gaźyczowa, Maria z d. Nowina-Chrzanowska 335  
Gergonne, Joseph 207



Giżycki, Jan 368  
Głowacki, Aleksander – zob. Bolesław Prus  
Godebski, Cyprian 131  
Goethe, Johann Wolfgang von 43  
Golański, Filip Neriusz 131, 350  
Gołąb, Stanisław 200, 201, 204, 206, 351  
Gołębiowski, Łukasz 131  
Gołuchowska, Eufemia z d. Radziwiłowska 270  
Gołuchowska, Magdalena z d. Gołuchowska 272  
Gołuchowski, Jan Nepomucen 270  
Gołuchowski, Józef Wojciech 5, 35, 37, 40, 132, 270-274, 351, 370  
Gołuchowski, Leopold 272  
Gołuchowski, Seweryn 270  
Goszczyński, Seweryn 278  
Górski, Jakub 22  
Grabianka, Tadeusz 278  
Grassmann, Hermann 205  
Grassmann, Robert 205  
Greniewski, Henryk 206, 352  
Grzegorz XVI (papież) 278  
Grzegorz z Sanoka 21, 22  
Gucewicz, Wawrzyniec 328  
Gutt, Ferdinand 277

## **H**

Hattowski, Tadeusz 133  
Heine, Heinrich 43  
Heinrich, Władysław 347  
Henryk IX Stuart (pretendent) 162  
Herburt, Mamert 350  
Herder, Johann Gottfried von 266  
Hesse, Benedykt 21  
Heyduk, Wojciech 158  
Hoborski, Antoni 200  
Hoene-Wroński, Józef Maria 11, 251, 347  
Homer 121, 159  
Hoffmanowa, Klementyna z d. Tańska 159, 352  
Hoppen, Jerzy 369  
Horacjusz 34

Hosiasson-Lindenbaumowa, Janina 10, 41  
Husserl, Edmund 12

## **I**

Ingarden, Roman 11, 27, 352  
Irving, Washington 266

## **J**

Jabłonowscy 197  
Jakub III Stuart (pretendent) 162  
Jadacki, Jacek Juliusz 3, 4, 8, 9, 15-17, 347, 349, 352, 368  
Jakub ze Stobnicy 22  
James, William 227, 228, 352  
Jan III Sobieski (król) 23  
Jan Chrzciel, św. 132, 261, 262, 351, 368, 370  
Jan Ewangelista, św. 132, 262, 370  
Jan z Gostynina 22  
Jan ze Trzciany 22  
Janiewicz, Feliks 162  
Jankowski, Edmund 352, 358  
Jaroński, Feliks 157, 164, 347, 350, 352  
Jaśkowski, Stanisław 208  
Jevons, William Stanley 201, 205, 360  
Jeziński, Franciszek Salezy 54  
Jezus Chrystus 66, 314  
Jędrzej, św. 162  
Joachim Napoleon Murat (król) 35, 266  
Jordan, Henryk 368

## **K**

Kagan, Benijamin 199  
Kamieński, Mikołaj 278  
Katarzyna II Anhalt (cesarzowa) 328  
Katylna 159  
Kazimierz I Wielki (król) 20  
Kazimierz IV Jagiellończyk (król) 21  
Kazimierz, św. 284  
Keckermann, Bartłomiej 250  
Keynes, John Neville 207, 353

Kijania, Zbigniew 368  
Kleczkowski, Michał 284  
Klein, Daniel 368  
Klemens, św. 162  
Kniaźnin, Franciszek Dionizy 178  
Kodisowa, Józefa z d. Krzyżanowska 347  
Kojalovič, Boris 361  
Kojśiewicz, Ferdynand 74  
Kołłątaj, Eustachy 55  
Kołłątaj, Hugo 5, 53-74, 87, 89, 90, 116, 353, 363, 364, 368, 369  
Kołłątajowie, hr. Sztumberg 53  
Koneczny, Feliks 224  
Kołosowska, Irena 368  
Kopernik, Mikołaj 162  
Korcik, Antoni 208, 209, 353  
Korzeniowski, Józef Konrad – zob. Joseph Conrad  
Kościuszko, Tadeusz 53, 54, 119, 130, 228, 266  
Kotarbiński, Józef 182  
Kotarbiński, Tadeusz 27, 157, 205-207, 298, 353  
Kotiużyński, Aleksy 130  
Kotwicz, Mateusz 326  
Kotwiczowie 326  
Kozłowski, Stanisław 298  
Kozłowski, Władysław 5, 27, 298-301, 354, 370  
Kozłowski, Władysław Mieczysław 5, 320-324, 354, 370  
Krahelska, Helena Maria z d. Sleszyńska (1<sup>o</sup> voto Grabiankowa) 198, 199, 354  
Krajewski, Marcelli 370  
Krasicki, Ignacy 88, 90, 178  
Kraśiński, Zygmunt 329, 347, 366  
Krasnodębski, Adam 33, 34, 354  
Kraszewski, Józef 335  
Kraszewski, Zdzisław 211  
Kremer, Józef 25, 347  
Kretkowski, Władysław 199  
Kronecker, Leopold 199  
Kropiński, Ludwik 178  
Krupiński, Franciszek 347  
Kryżanowski, Dmitrij 199  
Krzystek, Piotr S. 206, 207, 209, 354

Ksenofont 159  
Kummer, Ernst 199  
Kwiatkowski, Teofil 368

## **L**

La Fontaine, Jean de 266  
Lach, Adam 158  
Lach, Katarzyna z d. Heyduk 158  
Lach, Kazimierz 158  
Lach-Szyрма, Bożena Klementyna 160  
Lach-Szyрма, Józefa z d. Dzierzgowska 160  
Lach-Szyрма, Krystyn 5, 14, 118, 158-180, 354, 355, 369  
Lach-Szyрма, Sara z d. Somerville 160  
Lach-Szyрма, Władysław Somerville 161, 355  
Lagrange, Joseph-Louis de 364  
Leibniz, Gottfried Wilhelm 61, 205, 208, 355  
Lelewel, Joachim 271  
Leslie, John 162  
Leśniewski, Stanisław 27  
Libelt, Karol 25, 195, 347, 355  
Lindenbaum, Adolf 41  
Liszt, Ferenc 43  
Locke, John 137, 157  
Longchamps de Brier, Roman 355  
Lubomirski, Stanisław 24  
Lubrański, Jan 87  
Lubsiewicz, Jan 130  
Luter, Martin 88, 158  
Lutosławska, Halina 222  
Lutosławska, Izabela 222  
Lutosławska, Jadwiga 222  
Lutosławska, Janina 224  
Lutosławska, Maria z d. Szczygielska 221  
Lutosławska, Maria (Manita) 222  
Lutosławska, Sofia (Sofitina) z d. Perez Eguia y Casanova 222, 227, 349  
Lutosławska, Wanda z d. Peszyńska 223  
Lutosławski, Franciszek 221  
Lutosławski, Jan 222  
Lutosławski, Józef 222, 224

Lutosławski, Kazimierz 222  
Lutosławski, Marian 222, 224  
Lutosławski, Tadeusz 224  
Lutosławski, Wincenty 5, 11, 12, 36, 37, 39, 41, 118, 211, 221-251, 355, 356, 369  
Lutosławski, Witold 222

## **Ł**

Łoskoczyński, Józef 370  
Łoś, Jerzy 211  
Łukasiewicz, Jan 27, 208, 211, 357, 366

## **M**

Machiavelli, Niccolò 222  
Magnani, Augustyn 130  
Mahrburg, Adam 5, 12, 27, 211-220, 334, 357, 369  
Mahrburg, Emilia z d. Jabłószewska 212  
Mahrburg, Janina z d. Wróblewska 213  
Mahrburg, Konstanty 212  
Majewski, Erazm 224  
Majkowski, Aleksander 223  
Majorkiewicz, Jan 195, 357  
Makowski, Czesław 371  
Makowski, Szymon 24  
Malinowski, Bronisław 304  
Marek Aureliusz (cesarz) 24  
Masaryk, Tomáš 328  
Massonius, Aniela z d. Houwalt 334  
Massonius, Helena z d. Ślizień 334  
Massonius, Marian 5, 17, 36-38, 40, 118, 213, 334-339, 357, 371  
Massonius, Piotr 334  
Mateusz z Krakowa 20  
Mendelssohn-Bartholdy, Felix 43  
Mercier, *Désiré* 223  
*Mereżkowski, Dmitrij* 328  
Metallmann, Joachim 27  
Mianowski, Józef 212, 370  
Miaskowski, Adrian 24  
Micewski, Andrzej 228, 358  
Michalski, Konstanty 211

Miciński, Tadeusz 223  
Mickiewicz, Adam 35, 43, 132, 157, 181, 247, 277, 278, 280, 284, 293, 335, 347  
Mickiewicz, Barbara z d. Majewska 181  
Mickiewicz, Celina z d. Szymanowska 280  
Mickiewicz, Józef 131  
Mikołaj I Romanow (cesarz) 130  
Mill, John Stuart 309, 358, 359  
Miłkowski, Zygmunt 329  
Miłosz, Czesław 327, 335, 358  
Minasowicz, Jan Klemens 284  
Mochnecki, Maurycy 160  
Moniuszko, Stanisław 43  
Montwid, Tomasz 221  
Morawski, Jan 24  
Morawski, Józef 272, 351  
Morawski, Karol 326  
Moszkowscy 197  
Muszyński, Józef 87  
Muśnicki, Nikodem 130

## **N**

Nabielak, Ludwik 278  
Napoléon I Bonaparte (cesarz) 266, 277, 278  
Napoléon III Bonaparte (cesarz) 329  
Narbutt, Kazimierz 24, 34, 35, 39, 358  
Narbutt, Teodor 130  
Naruszewicz, Adam 130, 315  
Narwojsz, Franciszek 131  
Newton, Isaac 80, 208  
Niemcewicz, Julian Ursyn 178  
Niemojewski, Feliks 365  
Nikuta, Marcin 25  
North, Christopher – zob. John Wilson  
Norwid, Cyprian Kamil 5, 9, 43, 284-296, 358, 370  
Norwid, Jan 284  
Norwid, Ludwika z d. Zdzieborska 284  
Nowaczyński, Adolf 326  
Nowosielski, Michał Józef 162  
Nowosilcew, Nikołaj 271

## O

Obrąpalski, Wojciech 130  
Ochorowicz, Julian 118, 347  
Ogiński, Michał Kazimierz 261  
Ogonowska, Bożena 368  
Oleszczyński, Antoni 369  
Oleszkiewicz, Józef 369  
Onacewicz, Ignacy Żegota 159  
Orzeszkowa, Eliza z d. Pawłowska 182, 227, 228, 358  
Osterwa, Juliusz 224  
Ostrowski, Józef 130  
Ostrowski, Kazimierz 24  
Ostwald, Wilhelm 221

## P

Padoa, Alessandro 205  
Pański, Antoni 41  
Paris, Gaston 222  
Paszkowski, Franciszek 119, 363  
Pawlicki, Stefan 5, 304-307, 358, 370  
Peano, Giuseppe 205, 361  
Peirce, Charles Sanders 202  
Perez Eguia y Casanova, Sofia – zob. Sofia Lutosławska  
Petrarca, Francesco 266  
Petrażycki, Leon 5, 342, 343, 345, 346, 358, 371  
Petrycy, Sebastian z Pilzna 22, 23, 37, 164, 359, 368  
Piastowie 162  
Pieróg, Stanisław 357, 359, 360  
Pilatti, Ksawery 368  
Piłsudski, Józef 36, 327  
Piotr z Sienna 20  
Pius X (papież) 328  
Plater, Józef 185, 359  
Platon 15, 222, 233, 250, 251, 269, 355, 356  
Pliniusz Starszy 315  
Poczobutt-Odlanicki, Marcin 131  
Poniatowski, Józef 326  
Popowski, Józef 325  
Porecki, Platon 205, 211

Potkański, Karol 326  
Prus, Bolesław (Aleksander Głowacki) 228, 359  
Przeczytański, Patrycy 5, 156, 255-258, 359, 369  
Przełęcki, Marian 16, 349  
Przerwa-Tetmajer, Kazimierz 223  
Przybyszewska, Dagny z d. Juel 210, 223  
Przybyszewski, Stanisław 210, 223  
Ptolemeusz 66  
Puchalska, Placyda z d. Dowgird 132  
Puchalski, Józef 132  
Puczyński, Andrzej 130  
Puljanowski, Antoni 325  
Puszkina, Aleksandr 43  
Puzynina, Gabriela z d. Günther von Hildesheim 182, 359

## **R**

Raciborski, Aleksander 5, 12, 309-312, 359, 370  
Radziwiłłowie 181, 197  
Ramorin, Hieronim 160  
Reymont, Władysław 182  
Richelieu, Armand-Jean 198  
Rickert, Heinrich 12  
Rogaliński, Jakub 139  
Romer, Eugeniusz 227, 228, 360  
Rozental, Stefan 200  
Rozwadowski, Jan 326  
Rozwadowski, Tadeusz 328  
Różycki, Karol 278  
Rückert, Friedrich 43  
Russell, Bertrand 205, 208, 210, 211, 360  
Ruszczyc, Ferdynand 335  
Rutski, Jan 36  
Rypiński, Wincenty 130  
Rzewuski, Henryk 195, 360

## **S**

Sajuk, Zdzisław 368  
Salustiusz 159  
Salamucha, Jan 211



Sanguszkowie 325  
Sarbiewski, Maciej Kazimierz 22, 33, 34, 37, 41, 255, 360  
Satunowski, Samuil 199  
Schelling, Friedrich 270  
Schilling, Jan z Głogowa 21, 22, 360, 368  
Schrage, George Friedrich 158  
Schröder, Ernst 205, 207, 211, 360  
Schubert, Franz 43  
Schubert-Soldern, Richard von 334  
Schumann, Robert 43  
Sécretan, Charles 328  
Szczeniecki, Stefan 24  
Serafinowicz, Ferdynand 130  
Shakespeare, William 159  
Skarga-Pawęski, Piotr 33-35, 37, 38, 41, 327, 360, 368  
Skłodowska Maria – zob. Maria Curie  
Skorulski, Antoni 34, 360  
Skrzetuski, Józef 25  
Skrzynecki, Jan 278, 365  
Sleszyńska, Helena z d. Augustynowicz 198  
Sleszyńska, Janina 198  
Sleszyński, Jan 5, 197-211, 350, 351, 353, 354, 357, 360, 362, 364, 366, 369  
Sleszyński, Józef 198  
Sleszyński, Wacław 198  
Sleszyński, Władysław 197  
Słowacki, Juliusz 35, 356  
Smolka, Stanisław 326  
Sobieska, Hilaria z d. Buyno 284  
Sobieska, Klementyna Maria 162  
Sokrates 21  
Sołowjow, Władimir 328, 329  
Sosnkowski, Kazimierz 227  
Spencer, Herbert 300, 354  
Stanisław I Leszczyński (król) 24-26, 355, 368  
Stanisław II August Poniatowski (król) 261, 270, 326, 328  
Stanisław, św. 55, 76, 119, 261  
Stanisław ze Skalbmierza 21, 361, 368  
Staszic, Stanisław 5, 75-86, 116, 361, 362, 369  
Steinhaus, Hugo 204

Stefan Batory (król) 33, 36, 327  
Stefan, św. 132, 134, 266, 369  
Stenglen, Johann 368  
Stęplowski, Kazimierz 87, 362  
Straszewski, Maurycy 347  
Stroynowska, Marianna 260  
Stroynowski, Benedykt 37, 260  
Stroynowski, Hieronim 5, 34, 35, 39, 131, 260-264, 362, 369, 370  
Stroynowski, Walerian 360  
Struve, Henryk 19, 27, 223, 250, 314, 334, 347  
Strzałkowski, Adam 368  
Suchoń, Wojciech 206, 207, 362  
Syrokomla, Władysław 335  
Szaniawska, Konkordyna 119  
Szaniawski, Antoni 119  
Szaniawski, Józef Kalasanty 5, 90, 119-120, 122-129, 362, 363, 369  
Szczawiński, Paweł 204, 364, 365  
Szczepanowski, Stanisław 223  
Szeptycki, Stanisław 227  
Szumowski, Władysław 348  
Szyszkow, Aleksandr 27

## Ś

Śliwicki, Walenty 369  
Śmiglecki, Marcin 22, 33, 34, 363  
Śniadecka, Franciszka z d. Giszczyńska 87  
Śniadecki, Jan 5, 35, 37-40, 74, 87-118, 131, 159, 164, 250, 260, 278, 335, 348, 355, 363, 364, 369  
Śniadecki, Jędrzej *senior* 87  
Śniadecki, Jędrzej *junior* 250, 278  
Śródka, Andrzej 204, 364, 365  
Świętochowski, Aleksander 347  
Świętorzecki, Władysław 325

## T

Tales 304, 358  
Tatarkiewicz, Teresa 365  
Tatarkiewicz, Władysław 7, 8, 11-14, 27, 45, 213, 228, 315, 354, 359, 362, 365  
Teichmüller, Gustav 222

Terlecka, Czesława Katarzyna z d. Lach-Szyrma 160  
Terlecki, Ignacy 160  
Tolstoj, Lew 204, 328, 329  
Towiańska, Izabella z d. Pomarnacka 277  
Towiańska, Karolina z d. Max 278  
Towiańska, Teresa z d. Piotrowska 277  
Towiański, Andrzej 5, 9, 16, 36, 37, 40, 157, 250, 277-281, 349, 365, 370  
Towiański, Antoni 277  
Towiański, Jakub Gerald 277  
Towiański, Paweł 277  
Trentowski, Bronisław 180, 195, 211, 266, 347  
Tukałło, Maciej 130  
Turyno, Longin 130  
Twardowski, Kazimierz 11, 12, 27, 118, 157, 202, 211, 213, 251, 309, 355, 357, 365  
Twaróg, Michał z Bystrzykowa 22  
Tylkowski, Wojciech 24  
Tywankiewicz, Wincenty 130

## **U**

Unrug, Józef 227

## **V**

Vaihinger, Hans 361  
*Viliūnas*, Dalius 17  
Villers, Charles de 88

## **W**

Wagner, Richard 43, 44  
Walenty, św. 162  
Wańkowicz, Walenty 278, 370  
Wartenberg, Mściśław 27  
Ważewski, Tadesz 200  
Weber, Carl Maria 43  
Wegner, Leon 362, 366  
Weierstrass, Karl 199  
Weryho, Władysław 10, 213  
Weyssenhof, Ludwik 335  
Węzyk, Franciszek 178

Whitehead, Alfred North 15, 205, 208, 211, 360  
Wiegner, Adam 206, 366  
Wieloński, Pius 368  
Wijuk-Kojałowicz, Kazimierz  
Wilkosz, Witold 206, 366  
Wilson, John (Christopher North) 174  
Wincenty à Paulo, św. 326  
Wirgiliusz 130  
Wiszniewski, Michał 366  
Wiśniewski, Antoni 25, 132, 135, 141, 195, 347, 366  
Witelo (Ciołek) z Legnicy 19, 20, 366, 368  
Witkiewicz, Stanisław Ignacy 369  
Witos, Wincenty 227  
Władysław I Jagiełło (król) 20  
Włodzimierz, św. 88  
Woleński, Jan 208, 366  
Wołczacki, Walenty 328  
Wołk, Hipolit 327, 328  
Woronicz, Jan Paweł 178  
Woroniecki, Jacek 27  
Wójcicki, Kazimierz Władysław 54, 366  
Wrotnowski, Feliks 278  
Wundt, Wilhelm 212  
Wykowski, Jan Kanty 130  
Wyspiański, Stanisław 223

## **Z**

Zabellewicz, Adam 347  
Zabłocki, Franciszek 54  
Zagórski, Włodzimierz 328  
Zahorski, Władysław 224  
Zamoyscy 75  
Zamoyski, Andrzej 75  
Zamoyski, Jan 361  
Zaremba, Stanisław 211, 366  
Zaremba, Stanisław Krystyn 41, 200, 205, 361  
Zawadzki, Józef 262, 271  
Zdziechowski 325  
Zdziechowska, Helena z d. Puljanowska 325

Zdziechowska, Ludwika z d. Żylińska  
Zdziechowska, Maria z d. Kotwicz 326  
Zdziechowski, Edmund *junior* 326  
Zdziechowski, Edmund *senior* 325  
Zdziechowski, Feliks 328  
Zdziechowski, Kazimierz 325  
Zdziechowski, Marian 5, 17, 36, 37, 40-42, 223, 325-330, 336, 357, 366,  
370, 371  
Zdziechowski, Wawrzyniec 325  
Zielińska, Agnieszka 16, 368  
Ziemięcka, Eleonora z d. Gagatkiewicz 195, 347  
Znaniński, Florian 27  
Znosko, Jan 157  
Zygmunt I Stary Jagiellończyk (król) 21  
Zygmunt II August Jagiellończyk (król) 22, 335  
Zygmunt III Waza (król) 22

## **Ż**

Żelazov, Andrej 198  
Żółtowski, Adam 250  
Żyliński, Wacław 327