

# Folia Philosophica

vol. 48



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO

# Folia Philosophica

48

Redaktor / Editor

**Dariusz Kubok**

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Katowice 2022

### **Rada Redakcyjna / Editorial Board**

**Dariusz Kubok** (Redaktor naczelny / Editor-in-Chief), **Tomasz Kubalica** (Zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor), **Marta Ples-Bęben** (Sekretarz redakcji / Editorial Secretary), **Piotr Machura**, **Alicja Pietras**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

### **Rada Doradcza / Advisory Board**

Wojciech Kaute (filozofia polityki / political philosophy), Tomasz Kubalica (historia filozofii / history of philosophy), Piotr Łaciak (epistemologia / epistemology), Maria Popczyk (estetyka / aesthetics), Krzysztof Szymanek (logika / logic), Danuta Słęczek-Czakon (etyka / ethics).

### **Rada Programowa / Program Council**

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany), Jan Hartman (Uniwersytet Jagielloński, Cracow, Poland), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum, Cracow, Poland), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska, Gliwice, Poland), Jerzy Kopania (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Christian Krijnen (Vrije Universiteit, Amsterdam, Netherland), Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco, San Sebastián, Spain), Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski, Poland), Leon Miodoński (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warsaw, Poland), Jan Štěpán (Univerzita Palackého, Olomouc, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova Univerzita, Brno, Czech Republic).

Nazwiska recenzentów publikowane są na stronie internetowej czasopisma

The names of reviewers are published on the journal's website

<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/reviewers>

## Spis treści

**Iwona Alechnowicz-Skrzypek:** Co to znaczy być krytycznym realistą?  
Dwie różne odpowiedzi: Nicolai Hartmann i Richard Höningwald

**Anna Musiol:** Kantowska filozofia transcendentalna. Mariana Massoniusa  
próba ujęcia krytycyzmu Immanuela Kanta

**Włodzimierz Tyburski:** Koncepcja etyki naukowej i wizje postępu moralnego  
w ujęciu liderów polskiej myśli pozytywistycznej

**Anthony Ashley Cooper Shaftesbury:** *Ja* (przełożył Adam Grzebiński)

**Krystian Bogucki:** Listy Gottloba Fregego. Uwagi o polskim wydaniu  
[rec. Gottlob Frege: *Korespondencja naukowa*]



## Table of Contents

- Iwona Alechnowicz-Skrzypek:** What Does It Mean to Be a Critical Realist?  
Two Different Answers: Nicolai Hartmann's and Richard Höningwald's
- Anna Musiol:** Kant's Transcendental Philosophy: Marian Massonius's  
Approach to Immanuel Kant's Critical Philosophy
- Włodzimierz Tyburski:** The Concept of Scientific Ethics and Visions of  
Moral Progress by Main Representatives of Polish Positivist Thought
- Anthony Ashley Cooper Shaftesbury:** Self (*translated by Adam Grzebiński*)
- Krzysztof Bogucki:** Gottlob Frege's Letters A Few Remarks on the Polish-  
Language Edition of Frege's Scientific Correspondence [rev. Gottlob  
Frege: *Korespondencja naukowa*]





Iwona Alechnowicz-Skrzypek

Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0002-9074-6361>

# Co to znaczy być krytycznym realistą? Dwie różne odpowiedzi: Nicolai Hartmann i Richard Höningwald

## What Does It Mean to Be a Critical Realist? Two Different Answers: Nicolai Hartmann's and Richard Höningwald's

**Abstract:** Iwona Alechnowicz-Skrzypek's aim in this paper is to compare the two non-specific Neo Kantians, admittedly both representing critical realism. Nicolai Hartmann, a follower of the Marburg School, was an idealist before becoming a critical realist, while Richard Höningwald, a student of Alois Riehl, held on to the position of critical realism from the beginning of his philosophical career. There are many similarities between Hartmann and Höningwald in terms of their understanding of the concept of realism. There are also several differences, which mostly relate to how they addressed the question of the thing-in-itself. The most important difference concerns their solution of the problem of empirical data as a basis for the mental representation of objects. A comparison of Hartmann's and Höningwald's approaches to this problem helps us to understand why both are considered non-specific neo-Kantians.

**Keywords:** Nicolai Hartmann, Richard Höningwald, neo-Kantianism, critical realism

## 1.

Zestawianie z sobą koncepcji dwóch myślicieli jest z jedną z metod filozoficznych mających dość szerokie zastosowanie. Dzięki tej metodzie można – przez kontrast bądź przez wskazanie podobieństw – ustalić istotne punkty dwóch stanowisk w określonej kwestii. Pozwala to lepiej zrozumieć samą kwestię, jakiej dotyczy porównanie, jak też różne jej aspekty. Zastosowanie tej metody w odniesieniu do filozofii Nicolai Hartmanna i Richarda Högnigswalda wydaje się oczywiste – jako przedstawiciele neokantyzmu mają oni z sobą wiele wspólnego. Badacze tego nurtu wskazują, że obaj są niespecyficznymi neokantystami; Hartmann – ze względu na zwrot w stronę ontologii, Högnigswald – ze względu na znacznie, jakie nadawał konkretnej podmiotowości. Trudno się przy tym zgodzić z tymi klasyfikacjami, w których Högnigswald uznaje się za przedstawiciela postneokantyzmu, nurtu charakteryzującego się odejściem od teorii poznania w kierunku ontologii<sup>1</sup>. W całej swojej koncepcji bowiem Högnigswald reprezentował, jak to określił Siegfried Marck, epistemologizm, co znaczy, że w filozofii uznawał prymat teorii poznania<sup>2</sup>. W tym różnił się zasadniczo od Hartmanna, który podporządkowywał teorię poznania ontologii. Ta różnica jest istotna ze względu na tytułowy problem tego artykułu, a mianowicie realizm krytyczny. Podjęcie tej kwestii wynika z chęci ustalenia, czy Hartmanna i Högnigswalda można uznać za krytycznych realistów, ale jest też dogodnym punktem wyjścia określenia powodów, jakie skłoniły jednego i drugiego do poszukiwania nowych dróg w filozofii. Krocząc nimi, Hartmann i Högnigswald znaleźli się poza głównym nurtem neokantyzmu.

## 2.

Problem realizmu krytycznego jest wciąż bardzo interesujący, dotyczy bowiem fundamentalnej kwestii, jaką jest relacja między pojęciami i rzeczami.

---

<sup>1</sup> A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 13.

<sup>2</sup> S. Marck: *Grosse Menschen unserer Zeit. Portraits aus drei Kulturkreisen*. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1954, s. 142.

Współcześnie podaje się w wątpliwość istnienie tej relacji. Niektórzy, jak choćby Richard Rorty, twierdzą, że nasze opisy świata mają charakter przygodny i nie są determinowane przez jakieś stałe elementy rzeczywistości, do których miałyby się rzekomo odnosić. Język nie jest środkiem do przedstawiania pozajęzykowej rzeczywistości. Historia zmieniających się językowych opisów świata jest historią metafor i słowników. „Świat nie wyposaża nas w żadne kryterium wyboru między alternatywnymi metaforami, [...] języki i metafory możemy porównywać jedynie między sobą, a nie z jakimś bytem pozajęzykowym zwanym »faktem«<sup>3</sup>. Wbrew temu jednak wciąż zasadne jest pytanie o zakres i prawomocność pojęć używanych w nauce, choć nikt już dziś nie jest na tyle szalony, by twierdzić, że odpowiadają one jakimś obiektywnym bytom czy stanom rzeczy.

Na początku XX wieku wśród badaczy i naukowców rozpowszechniony był sceptycyzm, choć innego rodzaju niż ten współczesny, którego wyrazicielem jest wspomniany Rorty. Ubiegłowieczny sceptycyzm wyrażał się w kwestionowaniu naszych możliwości poznawczych i podważaniu powszechnego charakteru poznania naukowego, był konsekwencją odkryć dokonywanych w różnych dziedzinach, kwestionujących ważność dotychczasowych sposobów wyjaśniania zjawisk. Fizyka kwantowa i teoria względności postawiły pod znakiem zapytania trwałość i rozciągłość substancji, geometrie nieeuklidesowe natomiast – prawdziwość naszych opisów świata. Uznano, że nie są one niczym innym jak pewnymi umownymi konwencjami. Żaden z opisów świata ani nie jest bardziej precyzyjny, ani też bardziej nie odwzorowuje samego świata niż inny opis. Wyjaśniano, że przyjmujemy jeden z opisów ze względu na to, że jest on prostszy niż opisy konkurencyjne.

Sceptycyzm na początku wieku XX stanowił reakcję na sytuację nauki w owym czasie i kierował się głównie przeciw realizmowi, uznającemu istnienie prostej i bezpośredniej relacji między naszymi pojęciami a rzeczami. W skrajnie redukcjonistycznych stanowiskach, na przykład w empiriokrytycyzmie, uznawano, że pojęcia są jedynie kompleksami wrażeń. Ernst Mach przyjmował, że nie są one niczym trwałym, a stanowią jedynie praktyczne narzędzie ułatwiające nam poruszanie się w świecie.

Zarówno empiriokrytycyzm, jak i konwencjonalizm koncentrowały się na zanegowaniu przedmiotowego charakteru naszego poznania, podważając tym samym jego wartość. Twierdzono, że skoro nauka nie opisuje rzeczywistości, a jedynie stanowi zbiór umownych reguł i zasad postępowania, to znaczy, że jest swobodną twórczością, w której wszystko jest dozwolone. Tego rodzaju pogląd zagrażał podstawom nauki. Nie pozostawali wobec niego obojętni

---

<sup>3</sup> R. Rorty: *Przygodność, ironia i solidarność*. Przeł. W.J. Popowski. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 46.

przedstawiciele szkół działających w obrębie neokantyzmu programowo odnoszących się do faktu nauki i stawiających problem ważności tego rodzaju poznania. Większość neokantystów zajmowała stanowisko idealistyczne, co wiązało się z niejako oczywistą interpretacją Kantowskiego stosunku do podstawy fenomenów poznawczych, czyli rzeczy samej w sobie. Skoro nie jest ona poznawalna, bo nie może taka być, to w badaniach należy – postulowano – skupić się na podmiotowym aspekcie procesu poznawczego. Przyjmowano, że wszystkie nasze pojęcia są jedynie myślowymi konstrukcjami, a nie odwzorowaniem jakichś bytów.

W obrębie neokantyzmu teoriopoznawczy realizm występował rzadko, reprezentowali go między innymi Alois Riehl oraz jego uczeń Hönigswald. Obaj sprzeciwiali się konsekwencjom wynikającym z uznania umownego charakteru naszych pojęć, szczególnie tym, które wiązały się z solipsystyczną koncepcją Macha. Nie można mieć wątpliwości co do tego, że Hönigswald był krytycznym realistą. Oczywiście jest przecież, że krytycznym realistą można być na gruncie neokantowskiej teorii poznania, a jak już wspomniano, Hönigswald skupiał się właśnie na niej. Wątpliwości powstają w odniesieniu do Hartmanna. Czy jego także można określić tym mianem? Jak dowodzi Giuseppe D’Anna, Hartmann nie był nawet realistą, ponieważ reprezentował krytyczną ontologię i oddzielał ją od teorii poznania. „Filozofii Hartmannowskiej nie można uznać za realizm krytyczny, a nawet w ogóle za realizm. Hartmann sam uznawał ograniczoną i funkcjonalną rolę realizmu w odniesieniu do uzasadnienia [*die Begründung*] ontologii. Do tego nie da się w myśli Hartmanna znaleźć żadnej mocnej i przekonującej teorii poznania”<sup>4</sup>. W opozycji do tego Josef Stallmach podkreśla fakt, że w koncepcji Hartmanna teoria poznania jest ściśle związana z ontologią<sup>5</sup>. Teoria poznania odnosi się do bytu. Ontologia jako teoria bytu ma zatem prymat przed teorią poznania. Wszystko, co wiemy o bycie, pochodzi jednak z poznania i od niego zależy. Zatem nie ma ontologii bez teorii poznania. Martin Morgenstern zwraca uwagę na to, że skoro centralna kwestia teorii poznania, jaką jest rzecz sama w sobie, została przez Hartmanna zinterpretowana realistycznie, to można uznać go za realistę, nawet jeśli on sam tak siebie nie określał<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> G. D’Anna: *Nicolai Hartmann und Gestalttheoretische Psychologie: ein Unwahrscheinliches Treffen*. „Gestalt Theorie” 2016, vol. 38, no. 1, s. 69. Jeżeli nie podano inaczej, przekład fragmentów – I.A.S.

<sup>5</sup> J. Stallmach: *Einführung*. W: N. Hartmann: *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982, s. XI.

<sup>6</sup> M. Morgenstern: *Vom Idealismus zur realistischen Ontologie. Das Frühwerk Nicolai Hartmanns*. „Philosophia. E-Journal for Philosophy & Culture” 2013, vol. 5, s. 33. Pobrano z: [https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2017/01/03-35\\_phil-05-2013\\_morgenstern.pdf](https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2017/01/03-35_phil-05-2013_morgenstern.pdf) [10.05.2019].

Ten krótki przegląd stanowisk pokazuje, że zdania w kwestii krytycznego realizmu Hartmanna są podzielone. Warto się przyjrzeć bliżej temu zagadnieniu.

### 3.

Jedną z podstawowych zasad Kantowskiego transcendentalizmu jest to, że dane naoczne pochodzące z poznania zmysłowego muszą zostać ujęte w pojęcia i dopiero wówczas staną się zrozumiałe. Materiał zmysłowy jest formowany i porządkowany w strukturach świadomości. W ten sposób materia poznania zostaje ujęta przez świadomość i staje się jej treścią. W tym miejscu sprawa staje się problematyczna. Jeśli bowiem sprowadzimy przedmiot poznania do tego, co dane w świadomości jako jej treść, do myślowego obrazu – przedstawienia – to wówczas pojawia się niebezpieczeństwo, że przedmiotem zainteresowania i teoretycznej refleksji może się stać treść świadomości oderwana od swojego źródła. W istocie w taki właśnie sposób potraktowano tę kwestię w po-Kantowskim idealizmie: nie ma niczego poza świadomością, cały przedmiotowy świat jest jej wytworem. Wyodrębnienie formy i treści poznania nie zamyka jednak drogi do realistycznego ujęcia problemu istnienia przedmiotu, uznania, że równie interesujące jak analiza formy, w jakiej ujmujemy przedmiot, jest pytanie o materiał zmysłowy składający się na treść poznania. W radykalniejszej postaci wedle stanowiska realistycznego za obiektywny uznaje się nie tylko materiał zmysłowy, lecz także sam przedmiot, który istnieje niezależnie od sposobu, w jaki jest on dany świadomości.

W neokantyzmie oba stanowiska odpowiadały dwóm liniom rozwoju filozofii w epoce nowożytnej, które swoje ukoronowanie znalazły w koncepcji Kanta. Pierwsza z tych linii, zapoczątkowana przez Kartezjusza i wiodąca do Kanta przez Leibniza, była eksponowana w Hermanna Cohena interpretacji Kanta. Druga linia została zapoczątkowana przez Johna Locke'a i prowadziła do Kanta przez Davida Hume'a. Do niej odnosił się w swoim rozumieniu Kanta Alois Riehl<sup>7</sup>. Podstawą odmienności tych dwóch interpretacji Kanta było podejście do problemu rzeczy samej w sobie: pierwsze z nich było rozumowe, drugie – empiryczne. Dla Cohena i reprezentantów

---

<sup>7</sup> H.L. Ollig: *Neukantianismus*. [Sammlung Metzler]. Metzler, Stuttgart 1979, s. 23.

szkoły marburskiej rzecz sama w sobie była ideą, czymś, do czego odnosi się poznanie, ale rzecz nie jest przez ideę wprost (bezpośrednio) determinowana. Dla Riehla rzecz sama w sobie była źródłem, z którego dochodzą pobudzenia do świadomości. Wrażenia i spostrzeżenia są wprawdzie przeżywane przez podmiot, ale są wobec niego czymś zewnętrznym.

Zarówno w idealistycznej, jak i w realistycznej interpretacji Kanta przyjmowano, że poznanie jest procesem syntezy formy i treści, stanowi pojęciową konstrukcję przedmiotu. Jako taki przedmiot nie istnieje, a w każdym razie nie jest czymś samoistnym. To, z czym mamy do czynienia, gdy zostaje on przez nas poznany, to jego pojęcie, a nie on sam. Takie stanowisko było rozpowszechnione w neokantyzmie, zajmowali je przedstawiciele obu szkół neokantowskich. Ernst Cassirer utrzymywał, że „ściśle poznanie w naukach przyrodniczych nie jest odbiciem rzeczywistości w oku ludzkich narządów poznawczych. Przedmiotowa sfera natury zostaje dopiero wytworzona przy pomocy struktury symbolu”<sup>8</sup>. Heinrich Rickert oceniał krytycznie pogląd, jakoby nauka „odwzorowywała” rzeczywistość, docierała do niej bezpośrednio. Rzeczywistość – jak twierdził – nie jest odwzorowywana, lecz przekształcana. „Z naoczności nauka buduje »pojęcia«, które zawierają w sobie jedynie to, co najistotniejsze, a proces tworzenia pojęć podlega określonej zasadzie”<sup>9</sup>. Pozytywne określenie tego, co transcendentalne, wymaga odsunięcia na bok treści poznania, która jest związana z podmiotem. Nie pochodzi ona z podmiotu i dopóki rozpatrywana jest jako taka, brakuje jej obiektywności. „Tkwi ona [treść – I.A.S.] raczej w »formach«, w których podmiot ujmuje treść, a jego istota ujawnia się niedwuznacznie, gdy myślimy o pojęciu »reguł«”<sup>10</sup>.

Przedmiot zostaje ustanowiony dla podmiotu, a dokonuje się to w sądzie stwierdzającym jego istnienie bądź mu zaprzeczającym. Rickert wiązał problematykę pojęciowości poznania z jego obiektywnością. W sądzie bowiem dochodzi do głosu zasada (reguła bądź norma), zgodnie z którą następuje powiązanie przedstawień. Reguła jest rodzajem przepisu, w jaki sposób ujmować przedstawienia, by utworzyły one sensowną całość. Choć sądy są subiektywne, to dokonująca się w nich synteza ma charakter obiektywny, ponieważ stanowi realizację tego, co ogólne i bezczasowe, a tym samym pozapodmiotowe.

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>9</sup> H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen 1910, s. 32.

<sup>10</sup> H. Rickert: *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte*. W: *Karl Jaspers in der Diskussion*. Hrsg. H. Saner. Piper Verlag, München 1973, s. 36.

## 4.

W swoich wczesnych pracach Hartmann zgadzał się ze stanowiskiem Cohena i utrzymywał, że w naszym poznaniu nie ma niczego, co jest dane jako takie, a wszystko stanowi efekt operacji poznawczych. Przyjmował zatem, że poznanie jest wytwarzaniem, a nie odtwarzaniem przedmiotu. Szybko zaczął się jednak dystansować od tego poglądu. Przejawiało się to w różnych formach. Jedną z nich Morgenstern dostrzega w krytyce centralnych tez logicznego idealizmu. „Traktując naukę Cohena o identyczności i Kanta najwyższą zasadę jako neutralne teoriopoznawczo, a zatem dające się interpretować idealistyczne i realistyczne, Hartmann pogrzebał fundament systemu marburskiego. W tej krytyce pozostawał pod wyraźnym wpływem współczesnych mu realistów, jak Alois Riehl, Eduard von Hartmann i Oswald Külpe. Odrzucali oni idealistyczne ujęcie poznania apriorycznego, a zamiast tego przyjmowali możliwość realistycznego wyjaśnienia tego, co aprioryczne”<sup>11</sup>.

Interesującym świadectwem dystansowania się przez Hartmanna od neokantyzmu marburskiego jest praca *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* z 1921 roku. Według Stallmacha było to „pierwsze ważne dzieło wyznaczające kierunek na jego [Hartmanna – I.A.S.] »nowych drogach«. Widoczny stał się w nim [dziele – I.A.S.] zwrot ku naturalnemu ukierunkowaniu poznania na przedmiot oraz ponowne odkrycie źródłowej istoty poznania”<sup>12</sup>.

W tym nowym spojrzeniu na poznanie istotne miejsce zajmuje ontologia. Hartmann wyeksponował znaczenie przedmiotu jako takiego, uznając jego samoistność. Wraz z tym przywrócił równowagę między dwoma członami relacji poznawczej. Przedmiot, jak twierdził, nie może być wynikiem myślowej konstrukcji, nie może być ustanowiony w sądzie, ponieważ wówczas istniałby jedynie pośrednio. Poznanie nie może być jedynie wytwarzaniem przedmiotu, ponieważ wówczas przedmiot istniałby tylko w postaci myślowego obrazu i byłby pozbawiony rzeczowego odniesienia. „Poznanie jest dla Hartmanna aktem ujęcia, który jest czymś różnym od myślenia i przedstawienia. Oznacza dla niego [Hartmanna – I.A.S.] akt transcendentalny, który przekracza świadomość i łączy się z tym, co istnieje niezależnie od niego. Czysty charakter ujęcia wyraża się w poznaniu, w tym, że to, co istniejące, co akt poznawczy czyni swoim przedmiotem (uprzedmiotawia), pozostaje niezmiennie”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> M. Morgenstern: *Vom Idealismus zur realistischen Ontologie...*, s. 32.

<sup>12</sup> J. Stallmach: *Einführung...*, s. X.

<sup>13</sup> U. Schöndorfer: *Die philosophische Realismus unserer Zeit*. „Philosophisches Jahrbuch” 1968, s. 340.

Przywrócenie równowagi między oboma członami relacji poznawczej pozwoliło Hartmannowi na rozwinięcie zignorowanej przez neokantyzm możliwości ontologicznej interpretacji Kantowskiej rzeczy samej w sobie. Wiązało się to z koniecznością „poprawienia” Kanta, któremu Hartmann zarzucił popełnienie błędu formalizmu, subiektywizmu, racjonalizmu i błędu kategorialnej identyczności<sup>14</sup>. Wszystkie te błędy wynikały z tego, że Kant skupiał się jedynie na kategoriach poznawczych i nie podjął próby wyodrębnienia innych kategorii, odnoszących się do bytu. Hartmann uważał, że kategorie bytowe przysługują samemu bytowi. Dlatego też filozofia Kanta była dla Hartmanna rodzajem propedeutyki nowej krytycznej ontologii, której rdzeniem miała być analiza kategorialna. Ta ontologia była nowa i krytyczna, ponieważ odnosiła się do zweryfikowanego pojęcia bytu jako przedmiotu, a zatem do tego, co w filozofii Kanta nie jest dane bezpośrednio, ale jest zapośredniczone przez myślenie i jego formy oraz pojęcia. Inaczej niż przedstawiciele obu szkół neokantowskich Hartmann nie koncentrował się na badaniu zakresu stosowalności pojęć, czyli na teoriopoznawczym aspekcie istnienia przedmiotu. Przyznawał pierwszeństwo ontologii, która ze swej natury nakierowana jest na przedmioty.

## 5.

Hönigswald jako uczeń Riehla, o czym była już mowa, nie tylko zajmował się teorią poznania, ale od samego początku opowiadał się za realizmem poznawczym. Uznawał realne istnienie przedmiotu poznania, choć nie w znaczeniu czegoś trwałego i niezmiennego, co jako gotowe jest ujmowane w pojęciach, lecz jako tego, co przez pojęcia jest porządkowane, nie dowolnie, ale zgodnie z zasadami. W procesie ustanawiania przedmiotu, dokonującym się w sądzie, istotnym elementem jest materiał zmysłowy, to, co dane świadomości jako dochodzące do niej w postaci wrażenia. Aby cokolwiek mogło zaistnieć dla świadomości jako coś określonego, musi nie tylko zostać ujęte przez struktury umysłu, lecz także musi mieć pewną określoną właściwość, mianowicie w ogóle musi dać się uchwycić, dać się poznać.

---

<sup>14</sup> Zob. A. Pietras: *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Universitas, Kraków 2012, s. 95–100.

Obszar, z którego dochodzi pobudzenie, a zatem obszar, do którego odnosi się pojęcia, nie jest jedynie teoretycznym założeniem, jest czymś realnym. Hönigswald w ten właśnie sposób interpretował rzecz samą w sobie – jako źródło bodźców dochodzących do świadomości, materiał zmysłowy będący tym, co dane. Świadectwem realności tego obszaru są przeżycia. Podmiot nie tylko doznaje, a zatem odbiera bodźce w postaci wrażeń, lecz także aktywnie je formuje i przetwarza. Stają się one materiałem, z którego powstają przedstawienia, obrazy przedmiotów. Ukształtowanie przedmiotu wymaga szeregu zabiegów, którym są poddawane treści zmysłowe. Nie ma zatem przedmiotów jako takich, które istniałyby niezależnie od procesu owego kształtowania czy konstruowania. Tym, co istniejące, jest jedynie materiał poddawany świadomościowej obróbce.

Gdyby jednak proces poznania był ograniczony do aktów świadomości, byłby subiektywny. Cały wysiłek krytycznej filozofii rozwijanej po Kancie skupiał się na tym, by znaleźć obiektywność w subiektywności i ugruntować obiektywność jako powszechną ważność<sup>15</sup>. Subiektywność, czyli podmiot, był w neokantyzmie rozumiany jako podmiot transcendentalny, a nie empiryczny. Jak sformułował to Rickert: „Pojedynczy człowiek dociera do obiektywności o tyle, o ile jest nakierowany w swoim myśleniu na ów »transcendentalny« podmiot i jego »ponadindywidualne« reguły. Zadaniem krytycznej filozofii jest doprowadzić do wyraźnego uświadomienia [sobie przez człowieka – I.A.S.] tych reguł”<sup>16</sup>.

Hönigswald, podobnie jak Rickert, widział zadania krytycznej filozofii w ustalaniu warunków prawomocności poznania, a zatem reguł i norm ustanawiania przedmiotu, przekształcania subiektywnych spostrzeżeń w sąd mający wartość obiektywną. Inaczej niż Rickert i większość przedstawicieli neokantyzmu uznawał, iż proces ten dokonuje się w czasie, w aktach myślenia konkretnego, empirycznego podmiotu. W momencie ogarnięcia całości materiału zmysłowego następuje zrozumienie normy czy zasady jego porządkowania i podpadania pod pojęcie. Przedmiot zostaje określony jako taki i tym samym ustanowiony.

Przedmiotowość oznaczała dla Hönigswalda określoność. Wszystko, co jest dane świadomości jako określone, wszystko, co ma kształt i formę, jest odbierane jako „coś”, czyli jako przedmiot. Przedmiotowość, czyli obiektywność, gwarantowana jest przez pozaczasowy transcendentalny sens uchwytywany przez konkretny podmiot w czasowym momencie przeżycia.

---

<sup>15</sup> H. Rickert: *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte...*, s. 35.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 37.

## 6.

Dla Kanta pomyśleć sobie jakiś przedmiot a poznać go nie było tym samym. Do poznania przedmiotu konieczna jest naoczność, w której przedmiot jest dany, a następnie pojęcie, przez które przedmiot zostaje pomyślany jako taki. Bez naoczności pojęcie byłoby myślą pozbawioną treści, a co za tym idzie, nieodnoszącą się do niczego poza sobą. Nie uzyskiwalibyśmy przez nie żadnego poznania. Samo myślenie nie jest jeszcze poznaniem, ale bez niego nie dochodziłoby do uporządkowanej syntezy danych naocznych. „Przedstawienie »Myślę« musi towarzyszyć wszystkim przedstawieniom, w przeciwnym wypadku bowiem byłoby we mnie przedstawione coś, co by wcale nie mogło być pomyślane. Znaczy to akurat tyle, że albo przedstawienie byłoby niemożliwe, albo przynajmniej dla mnie byłoby niczym”<sup>17</sup>.

Myślenie jest syntezą i porządkowaniem danych naocznych w określoną całość – procesem łączenia i wiązania ich w jednej świadomości. Kant określał ten proces mianem transcendentальной jedności samowiedzy. Ta jedność jest warunkiem przedmiotowej ważności, czyli przedmiotowości poznania. Hönlgswald interpretował ją jako formalny warunek poznania, który występuje w myśleniu empirycznego podmiotu. Dopóki jednak traktował myślenie jako przedstawienie, a zatem jako naoczność, nie mógł wykroczyć poza sprowadzanie myślenia do aktu świadomości posiadającego treść (naoczność).

Sytuacja zmieniła się, gdy Hönlgswald zetknął się z odkryciem dokonanym w szkole würzburgskiej, a mianowicie ze zjawiskiem myślenia nienacznego. Myślenie to nie treść, ale przede wszystkim forma. Przedmiotem uwagi Hönlgswalda stały się fenomeny leżące u podstaw pojęcia wiedzy: „»wiarą«, »mniemaniem«, »supozycją« i »przypuszczeniem«, a przede wszystkim »poznanie« realizujące się w wydawaniu sądów i w wyciąganiu wniosków”<sup>18</sup>. Najważniejszym rezultatem nowego podejścia do myślenia było jednak to, że przedmiotem badania mógł się stać czasowy moment realizacji myślenia – moment uchwycenia bezczasowego sensu, czyli zrozumienia. Możliwość jego badania była dla Hönlgswalda potwierdzeniem słuszności realistycznego ujmowania procesu poznania.

Przejście Hartmanna z pozycji teoriopoznawczych na pozycje ontologiczne było konsekwencją koncentrowania się przez niego na przedmiocie jako

---

<sup>17</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. T. 1. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 238–239.

<sup>18</sup> R. Hönlgswald: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*. „Kantstudien” 1913, Vol. 18, Nr. 1–3, s. 210. <https://doi.org/10.1515/kant.1913.18.1-3.205>.

jednym z członów relacji poznawczej. Tymczasem dla Hönigswalda bardziej interesujący był w tej relacji podmiot. Uznawanie w relacji poznawczej prymatu przedmiotu Hartmann określał jako *intentio recta*, czyli niepoddana refleksji ontologiczna intencja, naturalne nakierowanie poznania na przedmioty.

Dla Hönigswalda *in recto* dany jest jedynie podmiot, który myśli przedmiot, a przedmiot jest dany *in obliquo*. Różnica między tymi dwoma punktami widzenia ujawnia się szczególnie mocno w odniesieniu do tego rodzaju przedmiotów, które Hönigswald określał mianem produkowanych. Należą do nich, na przykład, melodia i rytm. Przedmioty te nie mają innego istnienia poza przeżyciem. Przeżywać – to znaczy chcieć zrozumieć i niejako poszukiwać najlepszego z możliwych sposobów dopasowania elementów układanki, jaką tworzą (dane w punkcie wyjścia) przeżycia składowe. Przeżywać – to aktywnie zmierzać do znalezienia rozwiązania, w przypadku rytmu i melodii – zasady wyodrębniania rytmicznej i melodycznej całości. Proces porządkowania dźwięków tak, by mogły one zostać odebrane jako rytmiczna bądź melodyczna całość, jest działaniem twórczym, rytm i melodia się „stwarzane” bądź „produkowane”. Oznacza to, że wraz z twórczym zastosowaniem reguły bądź zasady z materiału zmysłowego, jakim są dźwięki, powstaje rytmiczna bądź melodyczna całość wybrzmiewająca w odcinku czasu i znikająca wraz z nim. Reguła czy zasada jest wprawdzie obiektywna, ale nie jest dana inaczej jak tylko w złożeniu z dźwiękami. Tymczasem Hartmann przyjmował, że w odniesieniu do tego rodzaju przedmiotów, jakimi są rytm i melodia, przeżywająca świadomość nie ujmuje elementów, lecz obrazowe całości i na tych całościach zjawiają się części jako ich jakościowe momenty. Zależności między elementami całości, relacje, w jakich one pozostają, nie są wynikiem aktywności podmiotu, lecz realnym odniesieniem mającym swój odpowiednik w kategorii świadomości, która, jak każda kategoria, odpowiada jakiejś bytowej rzeczywistości.

## 7.

Zarówno Hartmann, jak i Hönigswald ujmowali poznanie jako relację podmiotu i przedmiotu, przy czym Hartmann kładł nacisk na przedmiot, a Hönigswald – na podmiot. Obaj akcentowali nierozzerwalny związek podmiotowych i przedmiotowych aspektów poznania. Hönigswald przedstawiał to w postaci dwóch ognisk elipsy; pierwsze odpowiada określoności tego, co

jest (istnieje w sensie materialnym i zmysłowym), drugie – określoności Ja (istniejącemu w przeżyciu). Hartmann natomiast opisywał relację poznawczą jako nakierowanie podmiotu na przedmiot w akcie transcendentnym, a zatem przekraczającym świadomość i wiążącym się z czymś, co istnieje niezależnie od niej. Hartmann chciał oprzeć swoją realistyczną ontologię na krytyce poznania dokonanej przez Kanta, przyjmując realistyczną interpretację rzeczy samej w sobie. Dla Hönigswalda sensem Kantowskiej krytyki było postawienie pytania o prawomocność poznania, a zatem kwestia warunków możliwości istnienia przedmiotu. I temu było podporządkowane empiryczne badanie procesu ustanawiania przedmiotów prowadzone przez Hönigswalda metodami psychologii myślenia wypracowanymi w szkole würzburgskiej. Przedmiotowość poznania – twierdził Hönigswald – jest jego określonością, a określoność to uchwycenie przedmiotu przez zrozumienie zasady, zgodnie z którą zostaje on ustanowiony. Zasada ta należy do uznanego systemu nadającego przedmiotowi powszechną ważność.

Hartmann i Hönigswald rozwijali dwa różne aspekty Kantowskiego krytycyzmu. Hartmann ujmował realistycznie rzecz samą w sobie i uznawał, że przedmiotowi poznania przysługuje istnienie samoistne. Hönigswald skupiał się na transcendentnej określoności przedmiotu, a zatem na metodzie jego ustanawiania i na jego pojęciu. Filozofia była dla tego niego teorią ostatecznie zdefiniowanych pojęć. Niezależnie od odmienności Hartmanna i Hönigswalda interpretacji Kantowskiego problemu rzeczy samej w sobie żaden z nich nie mieścił się w ramach wyznaczonych przez szkoły neokantowskie, ponieważ dla obu – choć w innym znaczeniu – to, co dane, materiał zmysłowy, było czymś realnym, a nie tylko wytworem aktywności ludzkiego ducha.

## Bibliografia

- D'Anna G.: *Nicolai Hartmann und Gestalttheoretische Psychologie: ein Unwahrscheinliches Treffen*. „Gestalt Theorie” 2016, vol. 38, no. 1, s. 65–73.
- Hönigswald R.: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*. „Kantstudien” 1913, Vol. 18, Nr. 1–3, s. 205–245. <https://doi.org/10.1515/kant.1913.18.1-3.205>.

- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. T. 1. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Marck S.: *Grosse Menschen unserer Zeit. Portraits aus drei Kulturkreisen*. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1954.
- Morgenstern M.: *Vom Idealismus zur realistischen Ontologie. Das Frühwerk Nicolai Hartmanns*. „Philosophia. E-Journal for Philosophy & Culture” 2013, vol. 5, s. 3–35. Pobrano z: [https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2017/01/03-35\\_phil-05-2013\\_morgenstern.pdf](https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2017/01/03-35_phil-05-2013_morgenstern.pdf) [10.05.2019].
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.
- Ollig H.L.: *Neukantianismus*. [Sammlung Metzler]. Metzler, Stuttgart 1979.
- Pietras A.: *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera post-neokantowskie projekty filozofii*. Universitas, Kraków 2012.
- Rickert H.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen 1910.
- Rickert H.: *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte*. W: *Karl Jaspers in der Diskussion*. Hrsg. H. Saner. Piper Verlag, München 1973, s. 35–69.
- Rorty R.: *Przygodność, ironia, solidarność*. Przeł. W.J. Popowski. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.
- Schöndorfer U.: *Die philosophische Realismus unserer Zeit*. „Philosophisches Jahrbuch” 1968, s. 337–342.
- Stallmach J.: *Einführung*. W: N. Hartmann: *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982, s. X.

**Iwona Alechnowicz-Skrzypek** – doktor habilitowana, emerytowana profesor Uniwersytetu Opolskiego. W kręgu jej zainteresowań badawczych znajdują się dwudziestowieczna filozofia niemiecka i austriacka, relacje między filozofią a psychologią, a także filozoficzna przeszłość Wrocławia.





Anna Musioł

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-7325-4456>

# Kantowska filozofia transcendentalna Mariana Massoniusa próba ujęcia krytycyzmu Immanuela Kanta

## Kant's Transcendental Philosophy

### Marian Massonius's Approach to Immanuel Kant's Critical Philosophy

**Abstract:** In the article, Anna Musioł, by referring to the assumptions of Marian Massonius's doctoral dissertation and taking into account the assumptions of his several smaller works, considers Massonius's approach to the Kantian system of critical philosophy. Analyzing, inter alia, the problem of analytical and synthetic judgments, and a priori synthetic judgments, Musioł addresses the issue of the possibility of pure mathematics. She considers the problem of time and space and analyzes the ways of presenting Kantian antinomies and the theory of cognition developed in the context of idealism and realism as well as the realism of time and space. Additionally, Musioł focuses on the problem of Massonius's moderate agnosticism and his scientific approach to philosophy. Finally, she proposes an answer to the fundamental question, Why did Massonius, like the early neo-Kantist Liebmann in 1865, challenge a return to Kant (*Zurück zu Kant!*) and advocate as necessary the development of a critical formula of the a priori forms of the mind?

**Keywords:** Polish philosophy, Neo-Kantianism, transcendentalism, critical philosophy, critical rationalism, dogmatic rationalism, Massonius, Kant

*Dla Kanta transcendentalne ugruntowanie poznania jest po prostu krytycznym przebadaniem ludzkich zdolności poznawczych. Dlatego też niejednokrotnie podkreśla on znaczenie krytycznego określenia granic możliwego doświadczenia<sup>1</sup>.*

*Andrzej J. Noras*

## Wstęp

Zapomniana myśl Mariana Massoniusa (1862–1945) jako filozofia nowokrytyczna, choć stanowi dziś intelektualną zagadkę i alternatywę dla dogmatycznego empiryzmu, niewątpliwie jest pokłosiem zainteresowania, jakie myśliciel ten okazuje filozofii Immanuela Kanta<sup>2</sup>. Intelektualny charakter poglądów polskiego uczonego wyraża się w powrocie do transcendentalizmu w jego wersji znamiennej dla filozofii przełomu XIX i XX wieku<sup>3</sup>. Intensywny rozwój filozofii krytycznej to okres, w którym przez polską myśl intelektualną przetacza się – jak twierdzi Adam Zieleńczyk – fala spotęgowanego zainteresowania ówczesną filozofią europejską<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> A.J. Noras: *Transcendentalizm w ujęciu Kanta i neokantyzmu*. W: Idem: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2., popr. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 118. Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Z oryg. niem. przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył R. Ingarden. Wyd. 2. Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 554, B 766.

<sup>2</sup> A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007, s. 25.

<sup>3</sup> Zofia Majewska zainteresowanie myślą filozoficzną Europy Zachodniej wyraża słowami: „Filozofia słowiańska i podkreślanie szczególnej misji dziejowej Słowian sytuuje się poza opisywaną przez historyków idei opozycją: słowianofilstwo – okcydentalizm. Próby tworzenia filozofii słowiańskiej nie izolowały jej od filozofii zachodniej, wręcz przeciwnie – wykorzystano zdobycze tej filozofii, ale czyniono to krytycznie i samodzielnie”. Z. Majewska: *Filozofia słowiańska jako filozofia uniwersalna*. „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2009, T. 6, s. 212. Pobrano z: [http://wrh.edu.pl/wp-content/uploads/2017/07/12\\_z\\_majewska\\_2009.pdf](http://wrh.edu.pl/wp-content/uploads/2017/07/12_z_majewska_2009.pdf) [25.10.2022]. Zob. W. Szalkiewicz: *Marian Massonius jako historyk filozofii polskiej*. W: *Myśl polska w obszarze rosyjskojęzycznym*. Red. J. Skoczyński. Posłowie W. Dianowa. Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 59.

<sup>4</sup> Zob. A. Zieleńczyk: *Drogi i bezdroża filozofii*. [nakł. Henryka Lindenfelda], Warszawa 1912, s. 205.

W polskiej filozofii transcendentalizm, jako koncepcja umysłowa poznawana głównie z perspektywy postulatów wyrażonych w systemie Kanta oraz założeń niemieckiego neokantyzmu<sup>5</sup>, niektórym historykom filozofii jawi się jako refleksja intelektualnie „uboga, próżna, czcza, bezpłodna i jałowa”<sup>6</sup>. Do formułowania takich opinii przyczynia się poniekąd fakt, iż nurt myśli transcendentalnej wypełnia ostatnią fazę przemyśleń pozytywistycznych w Polsce – to czas intelektualnej, zwłaszcza metafizycznej stagnacji; okres, w którym interpretacje transcendentalizmu nie zawsze zyskują przychylną ocenę<sup>7</sup>. W filozofii polskiej przełomu wieków zainteresowanie europejską filozofią krytyczną i nowokrytyczną wyraźnie się uwidacznia<sup>8</sup>. Kantowski system filozofii transcendentalnej, choć często z przenikliwością krytykowany, staje się cennym źródłem inspiracji dla wielu polskich myślicieli, zwłaszcza tych dostrzegających w trybie Kantowskich dociekań tendencję do zwalczania dualizmu zmysłowości i myślenia. W artykule za pomocą metody analizy porównawczej charakteryzuję Massoniusa wykładnię Kantowskiej filozofii krytycznej jako próbę połączenia empiryzmu z racjonalizmem, złączenia aposteriorycznego i apriorycznego elementu poznania; także jako obronę Kantowskich postulatów podejścia krytycznego, które – z punktu widzenia Massoniusa – niestety pozostało racjonalizmem dogmatycznym.

---

<sup>5</sup> Por. A.J. Noras: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2004, T. 16, s. 79, 82–83.

<sup>6</sup> Por. A. Zieleńczyk: *Drugi i bezdroża filozofii...*, s. 205.

<sup>7</sup> Por. A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku. Autoprezentacje*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2008, T. 20, s. 146.

<sup>8</sup> Zob. B. Szotek: *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 7–14; Eadem: *Filozofia nowokrytyczna w rozumieniu Stanisława Kobyłeckiego i Mariana Massoniusa*. „Folia Philosophica” 2020, vol. 44, s. 1–19. <https://doi.org/10.31261/fp.11359>. Pojęcie „nowokrytycyzm” jako synonim pojęcia neokrytycyzm stosują świadomie. Dawniej pojęcia tego używali Anna Hochfeldowa, Stanisław Kobyłecki i Narcyz Łubnicki, natomiast współcześnie jest ono stosowane między innymi przez Barbarę Szotek.

## Powrót do filozofii Kanta Massonius jako wnikliwy czytelnik Kantowskiego programu filozofii

System Mariana Massoniusa jest wyjątkowym świadectwem krytycznej fascynacji filozofią Kanta. Massonius, podobnie jak w 1865 roku niemiecki neokantysta Otto Liebmann, apelował o powrót do Kanta<sup>9</sup>, uważał, że celem powrotu do Kantowskiej filozofii powinno być wypracowanie krytycznej formuły apriorycznych form umysłu. Zadanie wypracowania tych form wiąże się z potrzebą epistemologicznego zgłębienia idealizmu i koniecznością podjęcia próby połączenia tego idealizmu z empiryzmem<sup>10</sup>.

Massonius słusznie zauważa, że Kant rozważał problem idealizmu poznawczego z nowej, zmienionej perspektywy intelektualnej. Rezygnując z jego prostej, naiwnej formuły, zaproponowanej między innymi przez George'a Berkeleya, Kant wiązał stanowisko idealistyczne z otwartą i głęboką refleksją transcendentalną. Łączył koncepcje przyczyny, percepcji i rozumowania z refleksją nad zagadnieniem apodyktycznej pewności oraz apriorycznej myśli<sup>11</sup>. Dążył do stworzenia wyjątkowego projektu filozofii, co Massonius docenia i jawnie podkreśla.

Prace nad idealizmem i empiryzmem ujętymi w perspektywie transcendentalnej filozofii Kanta Massonius prowadził pod naukową opieką Maxa Heinzego. W Lipsku polski myśliciel napisał doktorat, który miał być pierwszą poważną próbą krytycznego zmierzenia się z *credo* Kantowskiej filozofii. Już na początku swej naukowej drogi Massonius podniósł głos w sprawie teoriopoznawczych rozstrzygnięć Kanta oraz podjął próbę rozważenia Kantowskich niedopowiedzeń uobecniających się w popularnych wówczas sporach filozoficznych: racjonalizmu z empiryzmem oraz apriorycznego idealizmu z odwołującym się do doświadczenia aposterioryzmem. Ostrze krytyki Massonius wymierzył wówczas w popularny temat, mianowicie krytycyzm jako idealizm filozofii transcendentalnej<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Zob. O. Liebmann: *Kant und die Epigonen*. Carl Schober, Stuttgart 1865. Zob. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 261–262.

<sup>10</sup> Zob. M. Massonius: *Ueber Kant's transcendentale Aesthetik. Eine kritische Untersuchung zur Erlangung der philosophischen Facultät [der Universitaet Leipzig]*. Verlagsbuchhandlung von Gustav Fock, Leipzig 1890, s. 105.

<sup>11</sup> Zob. *ibidem*, s. 106.

<sup>12</sup> Por. A.J. Noras: *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 20–21.

Sposób ujęcia Kantowskiego idealizmu przez polskiego filozofa precyzuje Barbara Szotek: „idealizm transcendentalny Kanta staje się dla Massoniusa ważną płaszczyzną odniesienia, a zarazem głównym obiektem krytyki w trakcie tworzenia własnej koncepcji filozofii”<sup>13</sup>. Uznaje, iż Massonius staje się autorem „pierwszej tak wnikliwie przeprowadzonej krytyki myśli Kanta i może zostać okrzyknięty najgorliwszym na tamten czas czytelnikiem mędrca Królewieckiego w kraju”<sup>14</sup>.

Polemiczny w swej badawczej postawie Massonius kierował w stronę filozoficznych postulatów Kanta wiele krytycznych uwag. Intelktualne zastrzeżenia polskiego filozofa wobec Kanta dotyczyły niezwykle ważnych aspektów jego systemu, opisanych przez tego autora – jak sugeruje Massonius – w sposób nie krytyczny, lecz dogmatyczny. Massoniusa interesował w szczególności sposób wyłożenia przez autora *Kritik der reinen Vernunft* elementów transcendentальной estetyki stanowiącej filar krytycznego stanowiska w filozofii, tej części systemu, która miała się stać kamieniem węgielnym nowej, krytycznej filozofii transcendentальной<sup>15</sup>. Zbadanie Kantowskiej krytycznej postawy przez Massoniusa uruchomiło w jego postępowaniu proces szczegółowej analizy programu krytyki czystego rozumu. Proces ten rozpoczynał się od próby udowodnienia transcendentальной idealności czasu i przestrzeni. Zagadnienie transcendentальной idealności czasu i przestrzeni Massonius rozpatrywał na kartach wspomnianej niemieckojęzycznej dysertacji.

### Massoniusa krytyczne badania nad Kanta transcendentální idealnością czasu i przestrzeni oraz sądami analitycznymi i syntetycznymi

W rozprawie doktorskiej Massoniusa czytamy między innymi, że przyjęcie Kantowskiej transcendentальной idealności czasu i przestrzeni wymaga równoczesnego zaakceptowania transcendentальной realności<sup>16</sup>, a pojęcie

<sup>13</sup> B. Szotek: *Marian Massonius...*, s. 65–66.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>15</sup> „Die Transscendentale Aesthetik ist der Grundpfeiler der Kantischen Philosophie. [...] Es ist wohl zu bemerken, dass die transscendentale Aesthetik, wenn sie wirklich das sein soll, wofür sie Kant gelten lassen will, – der Eckstein einer neuen, kritischen Philosophie”. M. Massonius: *Ueber Kant's transscendentale Aesthetik...*, s. I–II.

<sup>16</sup> Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 193.

przyczynowości Kant uzależnia od transcendentalnej idealności czasu, właściwie w ogóle nie sposób pojęcia przyczynowości zrozumieć bez apriorycznego pojęcia czasu<sup>17</sup>. W procesie poznania idealność powinna wiązać się z realnością i nie można krytycznie rozważyć problemu poznania bez wykazania współzależności obu poznawczych postaw.

Rozważając problem apriorycznego uzasadnienia transcendentalnego idealizmu w kontekście Kantowskiego rozumienia czasu, Massonius nie omieszkał krytycznie odnieść się również do konceptu rzeczy samej w sobie, jako tworu istniejącego, ale – z racji jego apriorycznego, czysto myślnego, noumenalnego charakteru – jednocześnie niezmysłowego, nieprzestrzennego i niezmiennego<sup>18</sup>. W kontekście takiego ujęcia rzeczy samej w sobie rodzą się pytania: w jaki sposób to, co istnieje, wyraża swój niezmysłowy i nieprzestrzenny status oraz w jaki sposób Kant dowodzi istnienia rzeczy samej w sobie? W odniesieniu do analiz Kanta dotyczących zagadnienia rzeczy samej w sobie spod pióra Massoniusa padają słowa krytyki. Wyróżnia się wśród nich zarzut *circulus vitiosus* (stosowania błędnego koła dowodzenia) oraz argumentowania opartego na paralogizmie jako błędnej formie rozumowania. Popełnione przez Kanta błędy dowodzenia powodują, że w oczach Massoniusa królewiecki myśliciel pozostaje dogmatykiem.

W swoich analizach stanowiska Kanta Massonius nie pomijał także kwestii sądów. Te jawiły mu się jako główny obszar ówczesnej debaty epistemologicznej. Podejmując rozważania nad statusem sądów poznawczych, Massonius – który niejako podążał za intuicjami Kanta – osobno omawiał ich analityczny oraz syntetyczny charakter<sup>19</sup>. Zauważał, że sądy analityczne są wyłącznie aprioryczne i jako takie nigdy nie są sądami doświadczenia. Sądy te wypowiadają to, co w pojęciu podmiotu/orzeczenia jest myślane, i dlatego nie wzbogacają naszego poznania, naszej wiedzy. Massonius sądził, że zaproponowana przez Kanta definicja sądu analitycznego jest wyjątkowo problematyczna: ponieważ sąd analityczny ma wyłącznie myślną, nieopartą doświadczeniem strukturę, z tego powodu trudno go w ogóle sformułować<sup>20</sup>. Sądy syntetyczne z kolei wypowiadają to, co w pojęciu podmiotu/orzeczenia

<sup>17</sup> Zob. M. Massonius: *Ueber Kant's transscendentale Aesthetik...*, s. 151. Por. E. von Aster: *Historia filozofii*. [Tłum. J. Szewczyk]. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 336.

<sup>18</sup> Zob. ibidem, s. 108, 172.

<sup>19</sup> Por. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003.

<sup>20</sup> Przykładem sądu analitycznego jest, według Kanta, zdanie „Wszystkie ciała są rozciągłe”. Massonius nie akceptuje Kantowskiego stanowiska, gdyż jego zdaniem każda „rozciągłość”, będąc cechą ciała, zakłada wcześniej jakiś sąd doświadczenia (sąd empiryczny). Por. B. Szotek: *Marian Massonius...*, s. 71–72. Zob. M. Massonius: *Ueber Kant's transscendentale Aesthetik...*, s. 1–2; I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 190–192.

nie jest pomyślane i co nie jest w nim zawarte. W przypadku sądów syntetycznych podmiot z orzecznikiem wiąże zasada tożsamości. Sądy te poszerzają naszą wiedzę, a niektóre spośród sądów syntetycznych – jak zakładał Kant – mają status sądów apriorycznych. I właśnie ta ich postać stanowi, według Massoniusa, kolejną poważną komplikację w systemie Kanta.

Massonius uznawał, że podział sądów na analityczne i syntetyczne pojawia się nie tylko w nowożytnej filozofii Kanta. Sądził, że nowożytna refleksja dotycząca poznawczych sądów ma swój początek w myśli Gottfrieda Wilhelma Leibniza oraz filozofii Davida Hume'a<sup>21</sup>, a więc w koncepcjach, do których sięgał Kant, budując swój projekt filozofii transcendentальной jako projekt filozofii krytycznej<sup>22</sup>.

Wyjątkowym zadaniem, którego rozwiązania jako pierwszy w filozofii podjął się właśnie Kant, była próba wyjaśnienia możliwości sądów<sup>23</sup>. Czy, a jeśli tak, to jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*? – oto pytanie Kanta. Filozof ten w swoim – przytoczonym wcześniej – *opus magnum* podaje, że „syntetyczne sądy *a priori* są możliwe, jeżeli formalne warunki naoczności *a priori*, syntezę wyobraźni i konieczną jej jedność w transcendentальной apercepcji odniesiemy do możliwego poznania doświadczalnego w ogóle i uznamy, że warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia, dlatego mają one przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori*”<sup>24</sup>.

Według Massoniusa pułapką, w którą Kant wpadł, gdy analizował problem zawarty w pytaniu o sądy syntetyczne *a priori*, była zaproponowana niejednoznaczna definicja wspomnianego wcześniej sądu doświadczenia<sup>25</sup>. Polski filozof swoim pytaniem o miejsce składnika zmysłowego (doświadczenia) w systemie epistemologii Kanta podważa stanowiska, w których w procesie poznania bazuje się wyłącznie na czysto myślonych formach i strukturach. Z tego powodu ze szczególną ostrożnością wgłębia się również w Kantowskie ujęcia idealizmu i aprioryzmu. Skrajny idealizm i rygorystyczny aprioryzm ujawniający się w postawie Kanta oddalały go, jak twierdzi Massonius, od postulowanej postawy krytycznej.

---

<sup>21</sup> Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 193.

<sup>22</sup> Zob. *ibidem*, s. 64, 91.

<sup>23</sup> Zob. *ibidem*, s. 2.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 196.

<sup>25</sup> Zob. M. Massonius: *Ueber Kant's transscendentale Aesthetik...*, s. 8.

## Problem możliwości istnienia czystej matematyki i filozofii jako nauk

Innym ważnym problemem Kantowskiej filozofii ambitnie rozpatrywanym przez Massoniusa jest dylemat możliwości czystej matematyki. To niezwykle trudna do rozwikłania kwestia. Jej złożoności dowodził sam Kant, stwierdzając, iż „sądy matematyczne są wszystkie syntetyczne, [lecz – A.M.] właściwe twierdzenia matematyczne są zawsze sędami *a priori* [...], gdyż odznaczają się koniecznością, której nie można zaczerpnąć z doświadczenia”<sup>26</sup>. Massonius daje do zrozumienia, że także w Kantowskim pytaniu o czystą matematykę zawierają się liczne dylematy. Dylematy te powstają za sprawą niejednoznaczności i niejasności sformułowań Kanta. Ostatecznie postawione przez królewieckiego filozofa pytanie o możliwość czystej matematyki pozostaje otwarte<sup>27</sup>. Polski filozof – przeświadczony, że problem jest trudny do rozwikłania – wykazując za Kantem jego nierozstrzygalność, przyjmował jedynie, że sądy matematyczne mają status sądów bądź intuicyjnych, bądź pochodnych, odintuicyjnych, „podpierających się pewnością”<sup>28</sup>. Tak oto również Kantowskie żądanie możliwości istnienia czystych sądów syntetycznych w matematyce jest dla Massoniusa nierozstrzygalne; czyste sądy syntetyczne w matematyce są – jak twierdzi – nic nieznaczącym „pustym dźwiękiem, [ewentualnie – A.M.] czystym świstem powietrza”<sup>29</sup>. Sądy te trudno uzasadnić, gdyż zgodnie z Kantowskim założeniem wiążą one syntetyczność z apriorycznością.

Massonius, sceptyczny wobec możliwości zrealizowania Kantowskich postulatów, zwłaszcza ujęcia sądów syntetycznych *a priori*, skarży się na obecne w epistemologii Kanta filozoficzne nadużycia oraz zawilość mętnej, oderwanej od doświadczenia utopijnej spekulacji. Przyznaje, że w wielu momentach uwidacznia się taki niejasny charakter filozoficznego projektu Kanta. Tymczasem filozofia – zwłaszcza jeśli postrzegamy ją przez pryzmat nauki – nie powinna się sprowadzać do wymiaru czystych spekulacji i bezowocnego wywodu. W postrzeganiu filozofii jako dyscypliny zorientowanej na dążenie do prawdy istotną rolę odgrywa sposób prowadzenia filozoficznych dociekań. Niestety zdaniem Massoniusa Kant swoją głęboką

<sup>26</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 62–62.

<sup>27</sup> Zob. *ibidem*, s. 61–64.

<sup>28</sup> M. Massonius: *Ueber Kant's transcendentale Aesthetik...*, s. 25.

<sup>29</sup> J. Adamiejko: *Krytyka systemu transcendentalnego idealizmu I. Kanta w filozofii agnostycyzmu nowokrytycznego M. Massoniusa*. W: *Mysł polska w obszarze rosyjskojęzycznym...*, s. 76. Zob. B. Szotek: *Marian Massonius...*, s. 73.

analizą teoretyczną utrzymuje wysoce spekulatywny charakter swojej filozofii; na jej gruncie zaznacza się szczególnie mocno akcentowany aprioryzm jako oparty na procesach myślowych, niezależny od doświadczenia poziom naszego poznania<sup>30</sup>. Ten przesadnie wyeksponowany aprioryzm świadczy zdaniem Massoniusa o nietrwalej podstawie i braku spójności procesu poznania w jego ujęciu przez Kanta. Brakuje w tym opisie procesu podkreślenia znaczenia doświadczenia i empirii w poznaniu.

Massonius sceptycznie odnosi się także do Kantowskiej wykładni aprioryzmu w perspektywie pytania tego filozofa o możliwość czystej matematyki i filozofii jako nauk. Można przyjąć, że Massoniusa ocena intelektualnej postawy Kanta cechuje się swoistym synkretyzmem, ostatecznie bowiem opinia polskiego myśliciela o Kantowskiej filozofii jest niejednoznaczna: krytyce aprioryzmu Kanta towarzyszy jednocześnie postrzeganie go jako wielkiego odkrywcy najgłębszej i najbogatszej idei filozofii<sup>31</sup>. Ideą tą jest pomysł przeprowadzenia krytyki czystego rozumu.

### Massoniusa ocena filozoficznej postawy Kanta jako krytycznego agnostyka

Massonius postrzega Kanta jako agnostyka transcendentalnego oraz myśliciela zajmującego się problemem poznania odważnie sprowadzającego całą teoretyczną refleksję filozoficzną do obszaru krytyki czystego rozumu. Agnostycyzm krytyczny, agnostycyzm transcendentalny lub – jak pisze Massonius – Kantowski agnostycyzm transcendentalny służy wyjaśnianiu paralogizmów rozumu będących następstwem natury umysłu – charakteru jego działania i cech jego poznawczej aktywności<sup>32</sup>. Ten wynikający z krytyki czystego rozumu Kantowski sposób ujęcia umysłu i określenia jego poznawczej roli pozwala unaocznic to, co leży poza granicami możliwego doświadczenia<sup>33</sup>.

Kant jako racjonalista w swoim dążeniu do pogodzenia racjonalizmu oraz idealizmu z empiryzmem przyjął poznawczą postawę transcendentalnego agnostyka. Kładąc na szalach wagi empiryzm i racjonalizm, filozof z Królewca

<sup>30</sup> M. Massonius: *Ueber Kant's transcendentale Aesthetik...*, s. 173–175.

<sup>31</sup> M. Massonius: *Racjonalizm w teorii poznania Kanta*. „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, z. 2, s. 43.

<sup>32</sup> M. Massonius: *Agnostycyzm*. „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, z. 2, s. 159.

<sup>33</sup> Ibidem.

wskazywał – jak twierdzi Massonius – na konieczność rezygnacji z racjonalizmu dogmatycznego na rzecz racjonalizmu krytycznego – poznawczo-filozoficznej postawy, która domaga się złączenia poznania empirycznego z poznaniem myślowym. Kant zogniskował swój wywód wokół postulatów racjonalistów dogmatycznych – głosił konieczność wyjścia poza granice filozoficznego dogmatyzmu i wejścia na drogę racjonalizmu krytycznego domagającego się udziału pierwiastka empirycznego w poznaniu. Paradoksalność Kantowskiego ujęcia problemu krytycyzmu polega na tym, że – jak sądzi Massonius – mimo iż Kant negował poznawczą wartość dogmatyzmu, zwłaszcza dogmatycznego racjonalizmu, zbudował przy znacznym jego udziale swój system oraz metodę transcendentalną, która miała stać się krytyczną metodą filozoficznego postępowania<sup>34</sup>.

Filozoficzne postępowanie Kanta ma charakter teoriopoznawczy, przy czym teoria poznania ujęta została jedynie w system krytyki czystego rozumu, spekulacji czystej myśli. Dlatego Massonius przyznaje, że misja Kantowskiej filozofii tylko *implicite* wyznaczona jest krytycznym kontekstem problematyki poznania. Poznanie uchwycone wyłącznie w formę logiczno-apriorycznej spekulacji czystej myśli redukuje poznawczą doniosłość empirycznego doświadczenia i staje się racjonalnym dogmatyzmem, od którego Kant przecież pragnął się odżegnać. W momencie pojawienia się Kanta na filozoficznej arenie kanwę poznawczego kontekstu zaczęły znaczyć: po pierwsze, przekonanie, iż problem poznania jest problemem właściwie nierozwiązywalnym; po drugie, przeświadczenie, że fakt złożoności i nierozwiązywalności problemu poznania w żadnym stopniu nie powinien zakłócać rozwoju i wiarygodności nauk doświadczalnych<sup>35</sup>.

W epoce nowożytnej poznawcze nastawienie wielu filozofów polega – jak sądzi Massonius – na deskrypcji i „krytycznym rozbiórce elementów ludzkiego umysłu”<sup>36</sup>. Polski filozof dochodzi więc do wniosku, że mimo ujawniających się w systemie Kanta sprzeczności i jego nieudanej próby wyjścia poza dogmatyzm jedynie Kant radzi sobie z zadaniami polegającymi na wysiłku wskazania właściwej, to znaczy krytycznej drogi poznania i wykazaniu możliwości istnienia apodyktycznie pewnej wiedzy. Chociaż Kantowska próba stworzenia pełnego systemu filozofii krytycznej była, według Massoniusa, nieudana, gdyż Kant inicjując badania krytyczne, ostatecznie nie wyszedł poza dogmatyzm, to Kantowskie intuicje stworzenia filozofii krytycznej są prawidłowe i przed następcami królewieckiego

---

<sup>34</sup> M. Massonius: *Racjonalizm w teorii poznania Kanta...*, s. 26.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem.

mędrca otwierają szerokie perspektywy kontynuowania badań nad filozofią krytyczną w jej w pełni rozwiniętej postaci.

## Kantowska wykładnia filozofii jako nauki i próba krytycyzmu

Jeśli weźmiemy pod uwagę założenia zawarte w przedmowie do pierwszego wydania (wydania A) *Krytyki czystego rozumu* z 1781 roku, to będziemy musieli przyznać, że w interesie Kanta leżał krytyczny rozbiór władzy umysłu. Massonius wyrażał to w następujących słowach: „W przedmowie do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* zaznacza Kant, że zadaniem jej jest sporządzenie inwentarza czystego rozumu, czyli wykazu i rozbioru krytycznego tych władz umysłu, które jakkolwiek psychologicznie zależne są od doświadczenia – logicznie nie dają się z doświadczenia wyprowadzić, a przez które samo doświadczenie staje się wszakże możliwym”<sup>37</sup>.

To szczególne krytyczne nastawienie stanowiło cechę epoki, która w odróżnieniu od poprzedniej nie pozwalała uwodzić się pozorami wiedzy. Z tego powodu Kant wezwał rozum przed trybunał. Poddał rozum osądowi, by rozum, stając na wokandzie, podjął się zadania poznania samego siebie, a rozstrzygnięcia, do których dojdzie, przełożył na wiarygodny wynik. Rozstrzygnięcia rozumu winny zatem mieć znamiona decyzji pewnych i trwałych, ujętych w formę wiecznych i niezmiennych praw. Tym trybunałem uczynił Kant krytykę czystego rozumu tożsamą z krytyką samej władzy rozumu jako władzy poznawczej. Krytyka służyć miała ustaleniu granic rozumu. Od tamtego momentu miano nie przyjmować za pewnik tego, co przekracza ludzką możliwość poznania. Przykładem takiej sytuacji jest chociażby, po wielekroć podejmowana przez Kanta, próba udowodnienia prostej natury duszy lub pierwszej zasady początku świata. W konsekwencji Kantowskie pragnienie zgłębienia poznawczej władzy intelektu wymagało wskazania „prawideł i granic jego użycia”<sup>38</sup>.

Massonius zakwalifikował Kanta do grupy tych filozofów epoki nowożytnej, którzy jako nieliczni celnie uchwycili istotę filozofii naukowej. Uchwycenie istoty naukowej filozofii nie ochroniło Kanta przed błędem,

<sup>37</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>38</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 24–27.

który zwykle popełniali racjoniści działający przed Kantem. Według Massoniusa, stawiając w *Krytyce czystego rozumu* pytanie, jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*, Kant niestety przyjął postawę dogmatyka filozofii, a tym samym zaprzepaścił szansę na posłużenie się zapowiadany w wstępie swojego dzieła krytycyzmem. W wykładni zaproponowanej przez Massoniusa Kant nie uchronił się przed tendencją do tworzenia całościowego systemu filozofii – racjonalnego systematu, w którym wyjaśnienie świata opiera się wyłącznie na umysłowej, intelektualnej konstrukcji wszechświata, niestety bez obowiązku odwoływania się do empiryzmu i obserwacji. W przekonaniu Massoniusa cecha niewystarczająco silnego akcentowania empiryzmu i obserwacji w epistemologii Kanta stanowi poważną zadrę w strukturze jego myśli, gdyż potwierdza Kantowskie uwikłanie w dogmatyzm.

Dogmatyzm ten ujawnia się, według Massoniusa, w postawie Kanta: właściwym przedmiotem jego racjonalizmu jest dedukcja, a wraz z nią także naczelną zasadą objaśniającą świat, którą filozof oświecenia ujął praktycznie w krytykę spekulatywnej metafizyki jako krytykę racjonalnej psychologii, transcendentalnej kosmologii oraz teologii naturalnej. W konsekwencji ujęcia Kantowskiego racjonalizmu jako dedukcji Massonius postulowaną przez Kanta krytykę postrzegał wyłącznie jako wstęp do filozofii<sup>39</sup>. Dodawał, że pomysł Kanta miał należeć do kategorii idei nowych, a zarazem wielkich, sprowadzających bowiem nauką filozofię do jej nieznannej dotąd formuły: krytyki zasad, na których wspiera się zarówno ludzkie poznanie, jak i nauka w swej istocie. Stanowisko to potwierdzają następujące zdania Massoniusa: „Ile razy filozofowie próbowali robić co innego, niż krytykować zasady, ile razy chcieli **konstruować** świat, wskazywać jego cele, poznawać treść (nie formę) rzeczy niedostępnych doświadczeniu itp. – tyle razy nie tylko nie osiągnęli zamierzonego celu, lecz wprost wkraczali na manowce, a cała genialność wielu spośród nich prowadziła przeważnie do tego, aby dziełom ich nadać wartość estetyczną, właściwą zapasom olbrzymów myśli z nierozwiązalnymi zagadnieniami, nie była zaś [ta myśl – A.M.] przydatną ani do tego, aby wzbogacić naukę pozytywnymi zdobyczami, ani nawet do tego, aby obdarzonych nią myślicieli uchronić od elementarnych i rażących błędów”<sup>40</sup>. Według Massoniusa filozofia krytyczna nie może – jak chciał Kant – sprowadzać się wyłącznie do spekulatywnej krytyki zasad.

---

<sup>39</sup> Por. O. Höffe: *Immanuel Kant*. Przeł. A.M. Kaniowski. Wyd. 2 zm. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 107–111, 129–150. Por. M. Massonius: *Racjonalizm w teorii poznania Kanta...*, s. 36.

<sup>40</sup> M. Massonius: *Racjonalizm w teorii poznania Kanta...*, s. 34.

## Dogmatyczna postać racjonalizmu Kanta

Massonius przyznaje, że filozoficzna rola Kanta, mimo wad i niespójności jego systemu, wiąże się z próbą podjęcia filozoficznego wysiłku odkrywania horyzontów nowego, wręcz rewolucyjnego sposobu poznawczej adaptacji świata. Dodaje jednak, że świadczą o tym wyłącznie przedmowa i wstęp oraz pierwsza część estetyki transcendentальной, zamieszczone w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*. Polski filozof dobitnie wyraża swoje stanowisko w sprawie znaczenia Kantowskiego systemu: „To wielkie zadanie Kant tylko wskazał. Nie obawiam się przesadzić, że całą wartość *Krytyki czystego rozumu*, z wyjątkiem rozrzuconych tu i ówdzie trafnych uwag i spostrzeżeń, stanowią tylko: przedmowa do pierwszego wydania, wstęp i pierwsza część estetyki transcendentальной; poza tym panuje w niej wszędzie racjonalizm z epoki swego upadku i rozkładu, racjonalizm w stylu nie Descartesa, lecz Christiana Wolffa, którego Kant ogłasza największym racjonalistą, jak gdyby nie było Descartesa, Spinozy, wreszcie Leibniza, którego Wolff był tylko pojętym uczniem”<sup>41</sup>.

Kant był racjonalistą. Massonius nie omieszka nazwać Kanta racjonalistą z temperamentu, wychowania, a nawet przyzwyczajaje<sup>42</sup>. Polski uczoney świadomie zbiera się na odwagę określenia Kanta mianem filozofa, który wypowiadając się z poziomu racjonalizmu, wychodząc dialektycznie „poza granice ja, do umysłowej konstrukcji świata”<sup>43</sup>, dąży do wykazania znaczenia czystych, apriorycznych władz umysłu. Władze te nie odnoszą się wprawdzie do idei wrodzonych, ale mają zdolność ujmowania rzeczy. Niestety zatrzymanie się Kanta na próbie wykazania wyłącznie czystych, apriorycznych władz umysłu, bez odniesienia do empirii, ponownie wtrąciło filozofa w dogmatyczną formę racjonalizmu.

W konsekwencji – zauważa Massonius – zadaniem, które Kant sobie stawiał, było złączenie racjonalizmu z empiryzmem. Niestety podjęta przez autora *Krytyki czystego rozumu* próba wykazania możliwości wyprowadzenia apriorycznej myśli z doświadczenia i nadania poznaniu cechy apodyktycznej pewności była nieudana. Naszym światem jest świat doświadczenia. Doświadczenie stanowi więc niezbędny element poznania. Natomiast w Kantowskim dualizmie doświadczenia oraz myślnego konceptu *Ding*

---

<sup>41</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 42.

*an sich* Massonius dopatruje się formy niepoprawnego logicznie „grube-  
go paralogizmu”<sup>44</sup>.

Przyjmując za pewnik istnienie noumenalnej sfery rzeczy samych w sobie, Kant stworzył doktrynę, która nie miała – według Massoniusa – związku z żadnym doświadczeniem. Jednocześnie polski myśliciel zaznacza, że Kant uwzględniając empiryzm, pragnął wykazać niewydolność samego tylko racjonalistycznego myślenia; niestety nigdy jednak nie rozstał się z tą formą uprawiania filozofii, która gloryfikuje racjonalizm w jego dogmatycznej postaci. Po wielekroć czerpał z racjonalistycznych, niemal scholastycznych technik dowodzenia, a w rezultacie opierał się na dowodach trącających dogmatyzmem. Z tego powodu mędrzec z Królewca pozostaje dla Massoniusa dogmatykiem. Kantowski dogmatyzm potwierdza zaproponowana przez królewieckiego myśliciela definicja filozofii jako nauki: nauka jest dobrem, o ile rozum potrafi przetworzyć ją w rodzaj systematycznej wiedzy<sup>45</sup>, wiedzy wywodzonej nie z samej tylko myślowej spekulacji, lecz z dwóch równoprawnych poziomów poznania: różnorodności wrażeń zmysłowego doświadczenia oraz intelektu jako pracy apriorycznej myśli.

Massonius przyznaje, że Kantowska forma racjonalizmu mogłaby się utrzymać i świadczyć o krytycyzmie tego filozofa, gdyby aprioryczne rozumowanie Kanta pozostało krytyką czystego rozumu<sup>46</sup>. Zakłada, że gdyby Kant aprioryczne prawdy wywiódł z ciągu wniosków doświadczenia, zachowałby racjonalno-krytyczny charakter swojej filozofii. Jednym słowem, im mniej w systemie Kanta wniosków z doświadczenia, tym bardziej jego system jest dogmatyczny<sup>47</sup>.

Wnioski polskiego filozofa doprowadzają go do uznania, że również następcy Kanta, idąc jego tropem, dopuszczają się licznych nadużyć, że inicjują metafizyczną orgię. Jej systemowymi wirtuozami są Fichte, Schelling oraz Hegel<sup>48</sup>. Mimo to z uznaniem dla królewieckiego mędrca Massonius stwierdza: „[Kantowska – A.M.] idea krytyki czystego rozumu, idea najgłębsza i najbogatsza ze wszystkich[,] jakie zostały wytworzone przez nowożytną myśl filozoficzną, staje się ziarnem i zarodkiem ogarniającej dziś coraz szersze sfery nauki, zdrowej i płodnej pracy krytycznej. Przekracza ona granice

<sup>44</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>45</sup> „[...] eine Lehre vom höchsten Gut, so fern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen”. I. Kant: KpV 194 (AAV, 108) – cyt. za: M. Massonius: *Racjonalizm w teorii poznania Kanta...*, s. 42.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>47</sup> Zob. ibidem.

<sup>48</sup> Zob. ibidem; N. Łubnicki: „Pozytywizm nowokrytyczny” *Mariana Massoniusa. W 100 rocznicę urodzin filozofa*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne” 1958, T. 13, s. 11.

fachu filozoficznego, przedostaje się do umysłów matematyków i przyrodników, wnosi pierwiastek filozoficzny do nauk specjalnych[,] a filozofii toruje drogę do zdobycia stanowiska nauki [godnej zastosowania wobec – A.M.] wszystkich poszczególnych gałęzi wiedzy [...]. [Idea krytyki – A.M.] stanowi więc dziś najdzielniejszy czynnik jedności w olbrzymio rozrastającej się i specjalizującej nauce”<sup>49</sup>.

## Zakończenie

Z przeprowadzonych analiz można wysnuć wniosek, że Massonius rozważając myśl Kanta, działa wybiórczo – koncentruje uwagę wyłącznie na tych elementach Kantowskiego systemu, które uważa za szczególnie istotne dla zrozumienia roli i znaczenia filozofii transcendentальной jako takiej oraz dociekań nowokrytycznych. Zainspirowany Kantowskim projektem, swoją wykładnią myśli Kanta Massonius utwierdza się w przekonaniu, że królewiecki filozof złożył w ofierze wielki dar w postaci cennego projektu filozofii jako dyscypliny naukowej; filozofii, która stała się źródłem inspiracji dla intelektualistów reprezentujących zarówno szeroko pojętą humanistykę, dyscypliny formalne, matematyczno-logiczne, jak i nauki empiryczno-przyrodznawcze.

W swojej ocenie myśli Kanta Massonius prezentuje postawę krytycznego pozytywisty, obrońcy obserwacji, doświadczenia oraz empirii. Doceniając Kantowską estetykę transcendentálną (pierwszą część *Krytyki czystego rozumu*), kieruje krytyczny osąd w stronę Kantowskiego aprioryzmu budowanego na nietrwałych fundamentach wczesnonowożytnego racjonalizmu. Uwydatnienie przez Kanta idealizmu, aprioryzmu, znaczenia i roli czystej myśli w poznaniu oraz noumenalnej rzeczy samej w sobie pozostawiło tego filozofa w obszarze racjonalnego dogmatyzmu. Z tego powodu, według Massoniusa, główny postulat Kantowskiej filozofii krytycznej głoszący konieczność złączenia empiryzmu z racjonalizmem i doświadczenia z aprioryczną myślą nie został utrzymany, ale geniusz Kanta pozwolił mu stworzyć wyjątkowy system filozofii, która inspirować będzie różne kręgi filozoficznych następców. To za sprawą filozoficznego systemu Kanta otworzyło się pole do prowadzenia dalszych epistemologicznych i krytyczno-poznawczych analiz.

---

<sup>49</sup> M. Massonius: *Racjonalizm w teorii poznania Kanta...*, s. 43.

Merytoryczna analiza Kantowskiego transcendentalizmu przez Massoniusa niejako doprowadziła go do potwierdzenia słów Jerzego Gałęckiego, w myśl których projekt filozofii Kanta stanowi „godny uwagi, choć pod niektórymi względami błędnie zorientowany wysiłek zmierzający do naukowego oświetlenia tej tak trudno dla nauki uchwytnego dyscypliny”<sup>50</sup>. Dzięki temu, że Massonius dostrzegł w Kancie racjonalnego dogmatyka, zbudował interesujący projekt wykładni jego systemu – filozofii naukowej będącej próbą analiz krytyczno-poznawczych<sup>51</sup>.

W prowadzonych badaniach Kantowskiej myśli polski uczyony w niczym nie wyprzedzał autora *Krytyki czystego rozumu*. O ile Kant dążył do złączenia empiryzmu z racjonalizmem<sup>52</sup>, o tyle Massonius wypominał Kantowi niewystarczająco mocne akcentowanie empiryzmu i doświadczenia, któremu jednocześnie towarzyszy zbyt silne uwydatnianie elementu czystej myśli w poznaniu. Opieranie się w procesie poznania wyłącznie na elemencie czystej myśli powoduje utknięcie Kanta w dogmatycznej formie racjonalizmu. Massonius zapominał, że celem filozofa z Królewca była jedynie próba krytycznego wskazania granic poznania, w tym określenia granic możliwego doświadczenia. Kant w swych rozważaniach nigdy nie dążył do ortodoksji. To właśnie za sprawą braku ortodoksji „otwarty charakter rozważań królewieckiego myśliciela skutkuje pytaniem o to, gdzie leży środek ciężkości jego filozofii”<sup>53</sup>.

Massonius, który niesłusznie odmawiał Kantowi krytycznej postawy, swój wywód ograniczył do wygłoszenia postulatu koniecznego złączenia czy też pogodzenia empiryzmu z racjonalizmem, w żaden sposób nie wyjaśnił jednak, na czym to poprawne nowokrytyczne złączenie elementu empirycznego doświadczenia z elementem odnoszącej się do intelektu apriorycznej myśli miałyby polegać. Tymczasem Kant reprezentował w swej filozofii postawę propedeutyczną, wyrażającą się w umiejętnej krytyce złudnych roszczeń zarówno racjonalizmu, jak i empiryzmu. Jak pisał Andrzej J. Noras, „Kant nie przekreślał żadnej z tych opcji. Uważał, że bez danych zmysłowych nie ma doświadczenia i apriorycznych pojęć intelektu [...]. Kant nie dopuszczał jakiegokolwiek kompromisu – odrzucał zarówno dogmatyzm, jak i racjonalizm. W rezultacie doszedł do sformułowania podstaw własnego krytycyzmu [...], którego konsekwencją było ustalenie nowego stosunku między filozofią

---

<sup>50</sup> J. Gałęcki: *Przedmowa tłumacza*. W: I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Przeł. [z niem.] oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki. Tłum. przejrzął A. Landman. [Wyd. 2]. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. XIII.

<sup>51</sup> J. Adamiejko: *Krytyka systemu transcendentalnego idealizmu I. Kanta...*, s. 75.

<sup>52</sup> Zob. A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku...* [2007], s. 22–24.

<sup>53</sup> Por. A.J. Noras: *Postneokantyzm wobec Kanta...*, s. 82.

i nauką, doświadczeniem i rozumem, logiką, metafizyką i doświadczeniem”<sup>54</sup>. Przytoczone zdania potwierdzają otwartość Kantowskiego projektu filozofii. Massonius podjął trud przeprowadzenia analizy tego projektu – przedsięwziął autorską próbę wykładni Kantowskiej myśli.

## Bibliografia

- Adamiejko J.: *Krytyka systemu transcendentального idealizmu I. Kanta w filozofii agnostycyzmu nowokrytycznego M. Massoniusa*. W: *Myśl polska w obszarze rosyjskojęzycznym*. Red. J. Skoczyński. Posłowie W. Dianowa. Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 73–81.
- Aster E. von: *Historia filozofii*. [Tłum. J. Szewczyk]. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Baumgartner H.M.: *Kantowska „Krytyka czystego rozumu” – fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*. Tłum. Z. Zwoliński. „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 13, s. 127–138.
- Baumgartner H.M.: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. Hans M. Alber, Freiburg–München 1996.
- Gałecki J.: *Przedmowa tłumacza*. W: I. Kant: *Krytyka władzy sądenia*. Przeł. [z niem.] oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałecki. Tłum. przejrzał A. Landman. [Wyd. 2]. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. XI–XV.
- Höffe O.: *Immanuel Kant*. Przeł. A.M. Kaniowski. Wyd. 2 zm. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Z oryg. niem. przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył R. Ingarden. Wyd. 2. Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Liebmann O.: *Kant und die Epigonen*. Carl Schober, Stuttgart 1865.
- Łaciak P.: *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003.
- Łubnicki N.: „Pozytywizm nowokrytyczny” *Mariana Massoniusa*. W *100 rocznicę urodzin filozofa*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne” 1958, T. 13, s. 1–42.

---

<sup>54</sup> A.J. Noras: *Problemy filozofii krytycznej Immanuela Kanta...*, s. 25, 26, 27. Por. H.M. Baumgartner: *Kantowska „Krytyka czystego rozumu” – fundamentalne dzieło filozofii nowożytnej*. Tłum. Z. Zwoliński: „Edukacja Filozoficzna” 1992, nr 13, s. 128–130. Zob. H.M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. Hans M. Alber, Freiburg–München 1996, s. 21.

- Majewska Z.: *Filozofia słowiańska jako filozofia uniwersalna*. „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 2009, T. 6, s. 199–216. Pobrano z: [http://wrh.edu.pl/wp-content/uploads/2017/07/12\\_z\\_majewska\\_2009.pdf](http://wrh.edu.pl/wp-content/uploads/2017/07/12_z_majewska_2009.pdf) [25.10.2022].
- Massonius M.: *Agnostycyzm*. „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, z. 2, s. 158–167.
- Massonius M.: *Działalność filozoficzna Jana Śniadeckiego. (W stulecie śmierci)*. „Ruch Filozoficzny” 1930/1931, R. 12, s. 235.
- Massonius M.: *Mahrburg jako uczony*. „Przegląd Filozoficzny” 1914, z. 1, s. 76–83.
- Massonius M.: *Racjonalizm w teorii poznania Kanta*. „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, z. 2, s. 25–44.
- Massonius M.: *Szkice estetyczne*. [Drukarnia St. Niemiry], Warszawa 1884.
- Massonius M.: *Ueber Kant's transscendentale Aesthetik. Eine kritische Untersuchung zur Erlangung der philosophischen Facultät [der Universitaet Leipzig]*. Verlagsbuchhandlung von Gustav Fock, Leipzig 1890.
- Noras A.J.: *Historia neokantyzmu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2., popr. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.
- Noras A.J.: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007.
- Noras A.J.: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku. Autoprezentacje*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2008, T. 20, s. 145–148.
- Noras A.J.: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2004, T. 16, s. 79–88.
- Noras A.J.: *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016.
- Szalkiewicz W.: *Marian Massonius jako historyk filozofii polskiej*. W: *Mysł polska w obszarze rosyjskojęzycznym*. Red. J. Skoczyński. Posłowie W. Dianowa. Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 57–72.
- Szotek B.: *Filozofia nowokrytyczna w rozumieniu Stanisława Kobyleckiego i Mariana Massoniusa*. „Folia Philosophica” 2020, vol. 44, s. 1–19. <https://doi.org/10.31261/fp.11359>.
- Szotek B.: *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001.
- Szulakiewicz W.: *Pedagogika na Uniwersytecie Stefana Batorego*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019.
- Zieleńczyk A.: *Drogi i bezdroża filozofii*. [nakł. Henryka Lindenfelda], Warszawa 1912.

**Anna Musiol** – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Członkini zespołu badawczego Filozofia wobec Cywilizacyjnych Wyzwań Współczesności (FwCWW) w Instytucie Filozofii UŚ. Zainteresowania badawcze: historia filozofii, neokantyzm szkoły badeńskiej i marburskiej, filozofia jako sztuka życia, coaching jako zawód pomocowy, psychologia zachowań społecznych.



Włodzimierz Tyburski

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej

 <https://orcid.org/0000-0003-3670-7254>

# Koncepcja etyki naukowej i wizje postępu moralnego w ujęciu liderów polskiej myśli pozytywistycznej

## The Concept of Scientific Ethics and Visions of Moral Progress by Main Representatives of Polish Positivist Thought

**Abstract:** The article presents one of the components of the intellectual legacy of Polish positivism, a philosophical position which proposed a new attitude towards ethical issues. Its representatives put forward the notion of scientific ethics, reducing moral philosophy to it. They strongly emphasized their critical attitude towards traditional ethics, for which there was no place in the positivist model of science, and proposed a distinction between theoretical and practical ethics. Their project was motivated by an ambition to make ethics into jurisprudence, a discipline whose accuracy would make it similar to other sciences. Their efforts were consistently motivated by the idea of making ethics into an empirical and applied science. This scientific ethics would fulfill the important task of forming a set of moral requirements, which, by referring to moral knowledge (“ethology”), would have a chance of influencing the conduct of individuals and society. The new ethics was expected to contribute to the change in social morality and thus greatly support moral progress, an issue which was hotly debated. All positivists subscribed to the idea of progress, including that of morality; however, some differences can be discerned in how they defined progress. Some defined it in realistic categories, while others focused on optimistic visions of the future. Among the first advocates of scientific ethics and of the idea of moral progress, differences notwithstanding, were Aleksander Świętochowski, Julian Ochorowicz, Feliks Bogacki, Władysław Kozłowski, and Bolesław Prus. The article gives an overview of some of their views.

**Keywords:** positivist movement, scientific ethics, theoretic ethics, practical ethics, idea of progress, moral progress, freedom, perfectness, usefulness

Dla czytelnika interesującego się dziejami filozofii polskiej i europejskiej każda z licznych książek i innych publikacji Czesława Głombika była autentycznym wydarzeniem intelektualnym i poznawczym. Poprzez dzieło swego twórczego życia profesor odsłaniał i przybliżał nam mało znaną lub nieomal zapoznaną przeszłość naszej intelektualnej kultury. Przywoływał także docenione, niejako z pierwszego planu, postacie i ich osiągnięcia, zawsze jednak ukazywał przy tym mniej zbadane aspekty twórczej myśli owych postaci, przywołując to, co dotąd było pomijane bądź niedostatecznie uwypuklone w opracowaniach, a stanowiło ważny i niezbędny komponent dorobku myślicieli. Dziś bez żadnej przesady można stwierdzić, że dokonania poznawcze i cała intelektualna spuścizna profesora Głombika niepomniernie wzbogaciły współczesną świadomość o wiedzę o wartościowych wydarzeniach, postaciach, poglądach, ideach konstytuujących polską tradycję intelektualną, często w jej w ścisłym powiązaniu z tradycją europejską. Na kartach książek i studiów profesora widnieją nazwiska między innymi Stefana Pawlickiego, Antoniego Molickiego, Konstantego Michalskiego, Józefa Bocheńskiego, Władysława Tatarkiewicza, Jana Legowicza, ale także wielkich przedstawicieli myśli europejskiej: Martina Grabmanna, Jacques'a Maritaina, Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera, Rudolfa Euckena i wielu innych.

Czesław Głombik był wybitnym znawcą dziejów myśli polskiej i europejskiej XIX i XX wieku, a w celu jej naukowej analizy wypracował metody badawcze i metodologię, których stosowanie przynosiło znakomite rezultaty. Trafnie wydobywał i umiejętnie charakteryzował stanowiska i poglądy, a opartym na nich sądom nadawał zawsze postać wyważoną, starannie udokumentowaną i odpowiedzialną merytorycznie. Należy stwierdzić, że nasza wiedza o ważnych wydarzeniach w polskiej i europejskiej myśli filozoficznej bez wkładu twórczego i osiągnięć badawczych profesora byłaby znacznie skromniejsza i obciążona licznymi lukami. Obszar, na którym poruszał się z taką swobodą i kompetencją profesor Głombik, jest doprawdy ogromny. Obejmuje nieomal dwa ostatnie stulecia, a przecież w dorobku tego badacza znajdujemy także liczne pozycje wykraczające poza podstawową dziedzinę jego zainteresowań historyczno-filozoficznych.

Wybitny dorobek naukowy Czesław Głombik umiejętnie łączył z działalnością na rzecz organizacji nauki. Jego osiągnięcia na tym polu w pełni doceniała społeczność uniwersytecka – powierzano mu sprawowanie wielu funkcji akademickich, z godnościami rektorskimi włącznie. Był znakomitym

dydaktykiem, wykształcił liczne grono swych uczniów, wielu z nich to znani i cenieni badacze myśli filozoficznej.

Nieraz korzystałem z jego mądrych rad i przemyśleń, którymi dzielił się szczerze. Zawsze były najwyższej próby, i to niezależnie od tego, czy dotyczyły spraw *stricte* naukowych, życia akademickiego czy też dotyczyły różnych aspektów relacji międzyludzkich. Niejednokrotnie w różnych sytuacjach zawodowych, niekiedy życiowych szukałem jego wsparcia. Zawsze udzielał mi go z autentyczną życzliwością i przyjacielskimi odniesieniami. Radowały mnie jego liczne sukcesy – nie tylko te osiągnięte na niwie naukowej, choć te są pierwszoplanowe – i honory, których był adresatem. Miałem zaszczyt uczestniczyć w podniosłej uroczystości nadania profesorowi najwyższej godności naukowej – doktoratu *honoris causa* jednej z najstarszych i szanowanych uczelni Czech – Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu. Profesor Głombik był przecież znakomitym znawcą, badaczem i popularyzatorem filozofii czeskiej i słowackiej. Jego dorobek naukowy znalazł już trwałe miejsce w polskiej filozofii i nauce, a niezwykła osobowość i dar nawiązywania przyjacielskich relacji pozostanie w naszej pamięci i w naszych sercach. W moim z pewnością.

Tematem niniejszego artykułu chciałbym się wpisać w krąg zainteresowań i badań naukowych profesora Czesława Głombika. Przywołuję poglądy pozytywistów polskich, które niejednokrotnie były przedmiotem wnikliwych analiz i studiów profesora, datujących się na wczesny okres jego aktywności badawczej.

Wiek XIX – pisał Władysław Tatarkiewicz – znalazł swój ideał; była nim nauka<sup>1</sup>. Drugą fascynację tego stulecia stanowiła idea postępu. Obie idee były wówczas głoszone przez różne formacje intelektualne i światopoglądowe, ale największy rozgłos i nieznajdujący w tej skali swego odpowiednika rezonans zyskały na gruncie ruchu pozytywistycznego. „Nauka – czytamy na łamach pozytywistycznego czasopisma »Przegląd Tygodniowy« – sprawia cuda, o których się ani śniło dawnym naturalistom; coraz nowe odkrycia wprawiają w zdumienie [...]. [...] cały postęp ludzkości, postęp tak materialny, jak umysłowy i moralny, od rozwoju tych nauk zależy”<sup>2</sup>.

Przypomnijmy zatem, że druga połowa XIX wieku, zwłaszcza lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte, charakteryzowała się narastającym wpływem światopoglądu pozytywistycznego, który w tych dziesięcioleciach dominował

<sup>1</sup> W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3. Wyd. 10. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 84.

<sup>2</sup> S.K.: *Gawędy popularnonaukowe. O badaniu przyrody*. „Przegląd Tygodniowy” 1867, nr 6, s. 43.

w myśleniu znacznej części rodzimych elit intelektualnych. Strukturę tej orientacji konstituowały trzy zasadnicze składowe: a) tendencje antyromantyczne – eksponowane z różnym nasileniem; b) idee społeczno-polityczne znajdujące swój wyraz w programie pracy organicznej; c) stanowisko scjentyistyczne głoszące, że nauka oparta na metodologii nauk przyrodniczych daje rzetelną wiedzę o świecie i zapewnia najlepszą skuteczność działań praktycznych. I to właśnie z nauką wiązali nasi pozytywiści nadzieję na trwałe przeorientowanie świadomości Polaków<sup>3</sup>. Towarzyszyło temu przekonanie, że nauka jest w stanie wytrzebić z umysłów rodaków wszelkie fikcje, chimery i mrzonki, wszystko to, co nie poddaje się empirycznej penetracji i dyskursywnemu myśleniu. Pragnęli wyrugować to wszystko, co uznali za niegodne pozytywistycznego myślenia, co trącające anachronizmem i irracjonalizmem. Wielkie nadzieje wiązali z rozwojem nauk humanistyczno-społecznych. Miały one być budowane wedle wzorów nauk przyrodniczych. Zadaniem nauk humanistyczno-społecznych było demaskowanie wad narodowych, eliminowanie obszarów fałszywej świadomości, różnego rodzaju przesądów i złudzeń; ale także propagowanie wzorców nowoczesnego myślenia i działania, racjonalnego porządkowania życia zbiorowego. W miejsce mitologizowania i ideologizowania przeszłości pozytywiści zaproponowali historię krytyczną, służącą obiektywnemu i racjonalnemu analizowaniu dziejów narodu. Ideologii romantycznej przeciwstawili postulat nauki społecznej wypracowującej nowy program działania. Odmawiając sensu dociekaniom metafizycznym, pragnęli oczyścić teren, aby mogło rozwijać się przyrodoznawstwo, warunek postępu cywilizacyjnego.

Model społeczeństwa kreowany przez myśl pozytywistyczną był ogólnym, z grubsza jedynie zarysowanym zespołem postulatów dotyczących przebudowy istniejących stosunków społecznych. Reprezentanci pozytywizmu nie podejmowali się, na ogół, konstruowania zbyt rozległych perspektyw teoretycznych przebudowy i organizacji społeczeństwa, raczej czynili nieśmiałe próby modyfikacji istniejących stosunków społecznych w taki sposób, aby mogły one włączyć się w nurt kapitalistycznych przemian w kraju. Podjęli jednak nową problematykę – głosili i popularyzowali idee i hasła charakterystyczne dla rozwijającego się społeczeństwa nowej formacji ustrojowej. W tym duchu opowiadali się zdecydowanie za racjonalistyczną i indywidualistyczną koncepcją człowieka, włączeniem w praktyczny obieg życia społecznego idei wolności, racjonalności i sprawiedliwości, uznawali wolną i nieskrepowaną ingerencję jednostki ludzkiej w dokonujące się w życiu społecznym procesy,

---

<sup>3</sup> Zob. W. Tyburski: *Ideologia nauki w świadomości polskich środowisk intelektualnych doby pozytywizmu. Rozwój, metamorfozy, załamania*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1989.

domagali się wykluczenia tych zjawisk, które stały na drodze swobodnego rozwoju człowieka. Przekonywali i dowodzili, że uznanie autonomii jednostki ludzkiej, jej swobodnego, nieskrępowanego anachronicznymi siłami działania jest warunkiem postępu społecznego.

Tak wyraziście formułowana zasada indywidualizmu, stowarzyszona z ideą tolerancji, nakazywała szacunek dla innych poglądów i wyznawanych racji, ale także przeciwstawiała się stosowaniu gwałtownych środków w propagowaniu własnego światopoglądu. Należy dodać, że indywidualistyczna koncepcja człowieka była liczącą się, choć nie jedyną, propozycją modelu społeczeństwa wyrosłą na gruncie ruchu pozytywistycznego. Podobnie jak na Zachodzie, także u nas dyskutowano problem: jednostka czy społeczeństwo? Pytano, co stanowi wartość naczelną, jaki jest / powinien być stosunek jednostki do społeczeństwa i na odwrót. Ci, którym idea indywidualizmu była bliższa, dowodzili za Millem, że wartością naczelną jest jednostka, liczy się zatem jej suwerenność, pomyślność, szczęście. Inni przyznawali priorytet społeczeństwu, wskazywali, jak czynił to Comte, że jednostka powinna podporządkować się ogólnym zasadom kierującym życiem społecznym, że porządek indywidualny nie jest indywidualnej, lecz społecznej natury. Jeszcze inni opowiadali się za ideałem zgodności interesów jednostki i społeczeństwa i dowodzili, że urzeczywistnienie owego postulatu może zapewnić rozwój, pomyślność, szczęście jednostce i ogółowi. Akceptowano zatem przekonanie utilitarystycznej proweniencji, że dobro i szczęście społeczeństwa są sumą dobra i szczęścia składających się na społeczeństwo jednostek. Dostrzegano jednak dylemat związany z możliwymi konfliktami interesów indywidualnych z interesem ogółu. Zastanawiano się zatem, jak pogodzić interes osobisty z interesem społecznym bez narażania któregokolwiek z nich na straty. Wszak realia życia społecznego dostarczają wiele przykładów pojawiających się tu sprzeczności i konfliktów. Remedium na tę sytuację poszukiwano między innymi we właściwej edukacji i w wychowaniu. Przykładem może tu być nieco idealistyczna wypowiedź autora anonimowego artykułu *Interes osobisty a społeczny*. „Nie może być wątpliwości – czytamy – co do odpowiedzi na to pytanie. Z jednej strony wychowanie ma wszelką do tego sposobność i środki, ażeby przerobić ciasny i płytki egoizm na rozległe i głębokie uczucie powszechnego dobra, z drugiej znowu życie wyrabia pomалу w każdym rozważnym umyśle to przekonanie, że wszelka uczciwa działalność nie traci na korzyściach bliźniego i że interes osobisty tylko w harmonii ze społecznym prawie największe zyski osiągnąć może”<sup>4</sup>.

Studia nad ogólną metodologią i klasyfikacją nauk uwyraźniły sytuację etyki jako dyscypliny operującej normami i ocenami. W zestawieniu

---

<sup>4</sup> *Interes osobisty a społeczny*. „Niwa” 1873, nr 48, s. 274.

z pozytywistycznym kultem faktów, dążeniem do precyzyjnego wyjaśniania przyczyn i fenomenów tradycyjna etyka filozoficzna stawała się anachronizmem. Jej czysto normatywny charakter daleko odbiegał od konkretności i ścisłości innych nauk. Ten fakt jasno uświadamiał potrzebę gruntownej rewizji dotychczasowej etyki i podporządkowania jej nowym wymaganiom metodologicznym. Przede wszystkim miała to być etyka naukowa, z własnym przedmiotem badań i metodami podobnymi do tych, jakimi operują nauki szczegółowe. Sprawą zasadniczą stało się rozstrzygnięcie pytania o naukowość etyki i o to, na czym ma ona polegać. Czy wynikać ma tylko z zainteresowań naukowych, być dyscypliną opisową, czy też można zbudować taką etykę naukową, która harmonijnie łączyłaby jej wymiary opisujący, normujący i oceniający? Dylemat ten rozwiązywano co najmniej w dwojaki sposób. Pierwszy polegał na przesunięciu zasadniczego przedmiotu etyki z płaszczyzny normatywnej na teren ustaleń empirycznych. To w istocie oznaczało pomijanie formułowanych przez tradycyjną etykę pytań: Jak należy postępować?, Co jest naszą powinnością?, Co to jest dobro? – i zastępowano je pytaniami: Jak ludzie postępują?, Co uważają za dobro? Owa rezygnacja z zagadnień etycznych sprowadzała faktycznie przedmiot rozważań na płaszczyznę psychologiczną bądź socjologiczną, fundując podstawy tego, co nazywamy etyką opisowo-wyjaśniającą, nauką o moralności lub etologią. Więcej zwolenników zyskiwała druga propozycja. Zgodnie z jej przesłaniem nie rezygnowano z problematyki podejmowanej przez etykę tradycyjną, a więc z ustaleń normatywnych, ale jednocześnie starano się znaleźć dla nich odniesienie i uzasadnienie w obszarze faktów moralnych. Starano się zatem uczynić z etyki również naukę empiryczną. Argumentowano to następująco: etyka właściwa ustala normy powinnościowe, będące z natury rzeczy czymś różnym od faktów, ale normy te mają posiadać uzasadnienie w faktach, przede wszystkim w faktach psychologicznych i socjologicznych. Argumentacji tej towarzyszyło przekonanie, iż między tym, co jest, a tym, co być powinno, wcale nie musi istnieć granica nie do pokonania, normy moralne nie są przeciwne naturze i praktyce życiowej, lecz z nich się wywodzą.

Z dyscypliną ukształtowaną zgodnie z modelem myślenia pozytywistycznego wiązano oczekiwania o zdecydowanie praktycznym charakterze. Pozytywiści zakładali, że zadaniem proponowanej nowej etyki będzie budowanie takiego zespołu wymagań moralnych, które znajdując uzasadnienie w naukowej wiedzy o moralności, dysponowałyby możliwością realnego oddziaływania na ludzkie zachowania indywidualne i społeczne. Czynili to zgodnie z wyrażonym przekonaniem, że zbyt duża rozpiętość między życiem a etyką pozbawia tę ostatnią możliwości rzeczywistego, skutecznego oddziaływania. Takie możliwości pojawiają się wtedy, gdy ograniczymy

nażbyt wyidealizowane i uwznioślone oczekiwania, a nawet z nich zrezygnujemy, w zamian za to zaakceptujemy skromniejsze wymogi normatywne, ale charakteryzujące się tym, że będą mieć realną szansę urzeczywistnienia. Należy więc – postulowali – przybliżać proponowane przez nową etykę normy do możliwości ich społecznego zaakceptowania. Zdążającym w takim kierunku wysiłkom pozytywistów towarzyszyła myśl uczynienia z etyki nauki stosowanej i użytecznej. Tylko wtedy mogłaby ona spełniać, czego oczekiwano, funkcję ważnego instrumentu kształtującego świadomość, postawy i działania jednostki oraz społeczeństwa w duchu dyrektyw programu pozytywistycznego. Tylko wtedy mogłyby zaistnieć warunki sprzyjające postępowi moralnemu.

Postulat budowania etyki spełniającej kryteria naukowe i dyscypliny stosowanej nie tylko zyskał wśród liderów ruchu pozytywistycznego zdecydowane poparcie, lecz także zachęcił ich do zainicjowania realnych działań. W efekcie podjęto konkretne próby zbudowania etyki spełniającej pozytywistyczne kryteria – z wiarą, że będzie ona istotnym elementem postępu moralnego. W sposób najbardziej wyrazisty postulaty owe zaowocowały konkretnymi projektami nowej dyscypliny, których autorami byli Aleksander Świętochowski i Julian Ochorowicz. Nieco później idea ta podjęta została między innymi przez Feliksa Bogackiego, Władysława Kozłowskiego, Bolesława Prusa oraz – po części bardziej związanego z nurtem neokrytycznym – Adama Mahrburga.

W dalszej części artykułu przywołam niektóre wypowiedzi czołowych pozytywistów na wskazane tematy, z powodów oczywistych ograniczeń omówię kwestie w znacznie skróconym, niekiedy jedynie sygnałnym wymiarze<sup>5</sup>.

## Aleksander Świętochowski

Aleksander Świętochowski (1849–1938) był liderem pozytywizmu warszawskiego, głównym ideologiem pracy organicznej, uczonym, publicystą,

---

<sup>5</sup> Szersze, monograficzne opracowania poglądów przywołanych autorów w przedstawianych tu kwestiach pomieszczone są w książce: W. Tyburski: *Mysł etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*. Top Kurier, Toruń 2000. Ostatnio temat etyki naukowej w ujęciu Świętochowskiego i Ochorowicza podjął S. Konstańczak, który przedstawił ich propozycje etyki w perspektywie jej niezależności. Zob. S. Konstańczak: *Etyka niezależna w Polsce*. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2019.

pisarzem, działaczem oświatowym, społecznym i politycznym, wydawcą. Swoje poglądy na temat etyki i moralności przedstawił w rozprawie *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären* (Lipsk 1874), która w polskojęzycznym wydaniu otrzymała tytuł *O powstawaniu praw moralnych* (Warszawa 1877). Wiele lat później ukazała się w rozszerzonej wersji zatytułowanej *Źródła moralności* (Warszawa 1912). W wymienionej rozprawie i wielu innych publikacjach Świętochowski wypowiadał się na temat pochodzenia moralności, zwłaszcza powstawania norm moralnych i ich ewolucji. Pozostawał w pełnej zgodzie z ideami swej epoki, dając wyraz upodobaniu do zagadnień genetycznych. Zdecydowanie odrzucał metafizyczne koncepcje pochodzenia moralności, które – jak twierdził – nie oddają faktycznego obrazu rzeczywistości moralnej, ale go modelują, dostosowują do określonego z góry porządku; przeświadczenia o nadprzyrodzonym pochodzeniu moralności nie podlegają naukowym kryteriom. Także autorzy koncepcji odwołujących się do różnie pojmowanych „praw natury” popełniają błąd, gdy nadają naturze uprawnienia kreacjonistyczne w zakresie moralności. „Natura – pisał Świętochowski – do praw swoich żadnego etycznego stempla nie przykłada”<sup>6</sup>, wszystko, co się dzieje w dziedzinie moralności, jest jej obojętne. Sceptycznie odnosił się także do teorii, które wywodzą moralność ze świadomości, z czynników racjonalnych. W powstawaniu pierwotnych elementów moralności inicjatywa, jak twierdził, należy do nieuświadomionych popędów i uczuć, a czynniki świadomościowe są udziałem moralności, ale dopiero na pewnym etapie jej rozwoju. Uważał, że odkrycie przez psychologię nowszych czasów znaczenia popędów i uczuć ma przełomowe znaczenie dla rozwoju etologii, dyscypliny zajmującej się badaniem pochodzenia i rozwoju moralności. Znacznie bliższe uczoneму było stanowisko naturalizmu darwinowskiego. Przyznać jednak należy, że idea ewolucji funkcjonowała w świadomości naszych pozytywistów w wymiarze raczej hasłowym i publicystycznym. Autor rozprawy *O powstawaniu praw moralnych* twierdził, że pierwszy etap rozwoju moralności znacznie różnił się od historycznie znanych form życia moralnego, a jego zaczątki mogły zaistnieć już w świecie zwierzęcym. Była to moralność empiryczna, która nie opierała się na żadnych normach i nie ustalała zasad postępowania. Działania przebiegały pod wpływem naturalnych impulsów, były spontaniczne, bez hamulców. W miarę rozwoju kontaktów i relacji między ludźmi nastąpiło jednak utrwalenie tych empirycznych zasad postępowania, które tworzyły się w życiu gromadnym. W tej fazie rozwoju moralności rozwijały się normy potrzebne do dalszej egzystencji gatunku, takie, które służyły zdobywaniu

---

<sup>6</sup> A. Świętochowski: *O powstawaniu praw moralnych*. Nakładem „Przeglądu Tygodniowego”, Warszawa 1877, s. 171.

pożywienia, instynktowi reprodukcji czy obrony przed napastnikami. Rozwój moralności generowany był zasadą użyteczności, a użyteczne było to, co sprzyjało przetrwaniu i rozwojowi gatunku.

Na pytanie, czy nauka, śledząc procesy rozwoju moralności, dostarcza danych przemawiających na rzecz postępu moralnego, dawał Świętochowski odpowiedź pozytywną. Wprawdzie w obszarze zjawisk moralnych postęp przebiega bardzo wolno, nie zawsze jest uchwytny w czasie trwania jednego, a nawet kilku pokoleń, ale w dłuższej perspektywie dziejowej nie da się go zakwestionować. Nie zawsze też przebiega w linii prostej, przechodzi różne koleje, wzloty i upadki, powodzenia i regresy. Świętochowski rysował niemal dialektyczny obraz przemian moralnych. Moralność jawi się – pisał – „jako wielkie łożysko ruchu, zawierającego powolne, lecz ciągłe przemiany, złożonego z postępów i cofań, rzutów naprzód i wstecz, ale w wypadkowej dążącej do form coraz bardziej doskonałych”<sup>7</sup>. Tę optymistyczną wizję postępu moralnego podbudowywał kolejnym wywodem. Przyznawał, że choć moralność, podobnie jak prawo, jeszcze długo spełniać będzie funkcje porządkujące i utrwalające stosunki społeczne, to jednak dalszy ich rozwój przyniesie istotne zmiany. Reguły moralne i prawne, będące jeszcze dziś czymś zewnętrznym wobec jednostki, staną się z czasem „naturalną funkcją woli ludzkiej”. Nie będzie potrzeby ani obowiązków, ani przymusów prawnych tam, gdzie każdy będzie chciał i czynił dobrze, gdzie „moralność stanie się organiczną”<sup>8</sup>.

Także poszerzający się zakres wolności człowieka jest – zdaniem Świętochowskiego – przekonującym dowodem na istnienie postępu moralnego. Przede wszystkim zanikają obowiązki zrodzone u źródeł moralności, oparte na przemocy silnego wobec słabszego. Rozluźnieniu ulegają sztywne dotąd zależności w rodzinie, między podwładnym a zwierzchnikiem, obywatelem a rządem. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym proces racjonalizacji stosunków międzyludzkich postąpił tak daleko, że dziś możemy z całą pewnością mówić o zastąpieniu ślepych praw opartych na sile świadomym działaniem jednostki. Dzięki posiadanej wiedzy i kulturze jednostka staje się bardziej niezależna i, jak powiada Świętochowski, zdolniejsza „do wyosobniania się i opierania na sobie samej”<sup>9</sup>.

Od refleksji na temat pochodzenia moralności przechodził Świętochowski do wypowiedzi charakteryzujących etykę naukową, jej przedmiot i funkcje. Tak jak każda inna nauka etyka naukowa jest – pisał – usystematyzowaną

---

<sup>7</sup> A. Świętochowski: *Źródła moralności*. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1912, s. 268.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 293.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 291.

wiedzą „określającą istotę i stosunki pewnego działu zjawisk społecznych”<sup>10</sup>, tych, które składają się na moralność danego społeczeństwa. Taką postać etyki konstytuują dwie podstawowe części: etyka teoretyczna i etyka praktyczna. Pierwsza stwierdza, opisuje fakty i zjawiska moralne oraz rządzące nimi prawa. Druga, odwołując się do owych faktów i zjawisk, formułuje wskazania normatywne i wypowiada się na temat moralnego obowiązku. Głównym przedmiotem zainteresowań Świętochowskiego była etyka teoretyczna, dla której proponował nazwę „etologia”. Autor *Źródła moralności* był przekonany, że dzięki etologii obszerna i tajemnicza dotąd dziedzina zjawisk moralnych stanie się przedmiotem obiektywnych i naukowych dociekań. Nauki opierają się jednak na faktach, moralność zaś operuje również wartościami. Aby nie popaść w sprzeczność, należy wyeliminować z etyki teoretycznej wszelkie dociekania pozbawione u podstaw konkretności i faktu. Tak więc skoncentrowanie się na faktach, ich rejestrowaniu, klasyfikowaniu postaw moralnych odbywało się nie tylko kosztem tradycyjnego u etyków zaangażowania normatywnego, ale w istocie oznaczało rezygnację z dociekań o charakterze aksjologicznym. Dodajmy, że takie poglądy w pełni korespondują z tym, co w nauce zachodniej będą głosić Charles Letourneau, Alexander Sutherland oraz Edward Alexander Westermarck – czołowi kontynuatorzy ewolucjonistycznej linii darwinowskiej. Zauważmy jednak, że sam Świętochowski nie zawsze potrafił zalecane propozycje, w tym propagowaną postawę „beznamiętnego badacza”, w pełni realizować. Jego piśmarstwo nie jest wolne od arbitralnych wypowiedzi, zapalczywości sądów, stawiania w sytuacji uprzywilejowanej własnych poglądów, a to wszystko spycha go na manowce nie zawsze uświadomionych wartościowań.

## Julian Ochorowicz

Julian Ochorowicz (1850–1917), autor programu filozoficznego pozytywizmu warszawskiego, psycholog, badacz zjawisk metapsychicznych, wynalazca w dziedzinie techniki, pisarz i publicysta, swoje poglądy filozoficzne wyłożył w rozprawie *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*, opublikowanej w 1872 roku, która uznana została za manifest filozoficzny

---

<sup>10</sup> Ibidem, s. 13.

pozytywizmu polskiego<sup>11</sup>. Spośród rozpraw etycznych Ochorowicza na czoło wysuwa się studium zatytułowane *Metoda w etyce*<sup>12</sup>. Poprzedzały je prace związane z bogatym katalogiem zainteresowań etycznych uczonego. Katalog ten obejmował modne wówczas zagadnienia etologiczne w powiązaniu z tradycyjnymi rozważaniami normatywnymi, ale poczesne miejsce zajmowała w nim także tematyka dotycząca praktyki życia moralnego. Główne problemy podejmowane przez etykę w drugiej połowie XIX wieku, w węższym lub szerszym zakresie, znalazły się w kręgu refleksji filozofa pozytywisty. Przedstawiał on je głównie w latach siedemdziesiątych na łamach popularnych wówczas czasopism pozytywistycznych, najczęściej zaś w „Przeglądzie Tygodniowym”, „Niwie” i „Opiekunie Domowym”. Z formułowanych wówczas wypowiedzi wyłania się określona wizja etyki, która skonkretyzowana i wyłożona została przez Ochorowicza znacznie później w postaci projektu nowej nauki właśnie w pracy *Metoda w etyce*. W myśl tej koncepcji etyka składać się miała z trzech podstawowych działów: z opisu zjawisk moralnych, ze wskazań normatywnych oraz z technik wprowadzania ich w życie. W przekonaniu pisarza podejmowane zabiegi, polegające na sprowadzaniu etyki do „historii naturalnej” i odbieraniu etyce imperatywnego charakteru, były propozycjami nieuprawnionymi. „Co do mnie – powiadał – [...] sądzę, że jeśli obok fizjologii potrzebną jest i higiena, to obok historii pojęć moralnych ma prawo istnieć i etyka właściwa. Pierwsze mówią, jak się dzieje, drugie jak się dziać powinno. Odebrać etyce jej charakter imperatywny jest to odebrać jej rację bytu”<sup>13</sup>. Dlatego też Ochorowicz stawiał przed nową etyką szereg postulatów badawczych. Sprowadzały się one do realizacji dwóch podstawowych zadań. Pierwsze polegało na opisywaniu i kwalifikacji faktów moralnych, ukazywaniu ich źródeł i praw rozwoju, drugie – na formułowaniu dyrektyw postępowania i przekształcaniu ich w określone normy. Owe dyrektywy i normy miały być konstruowane na podstawie empirycznej wiedzy o człowieku. Empiryczne podstawy etyki odnalazł Ochorowicz w „psychologicznej znajomości natury ludzkiej”, twierdził, że to właśnie „grunt uczuć moralnych, zbadany psychologicznie, może nam dać prawo przejścia ze sfery teorii do praktyki, z historii moralności do jej rozkazów i zakazów”<sup>14</sup>. Nowa

<sup>11</sup> Bliższą charakterystykę i wnikliwą analizę niniejszej rozprawy Ochorowicza przedstawił C. Głombik w: *Tradycja i interpretacje. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej „filozofii narodowej”*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 224–235.

<sup>12</sup> J. Ochorowicz: *Metoda w etyce*. „Przegląd Filozoficzny” 1906, R. 9, z. 1, s. 1–69. Monograficzne opracowanie poglądów J. Ochorowicza zob. W. Tyburski: *Julian Ochorowicz. Meandry pozytywizmu*. Top Kurier, Toruń 2004.

<sup>13</sup> J. Ochorowicz: *Zastosowania psychologii*. „Ateneum” 1879, z. 4, s. 79, lub w: Idem: *Psychologia, pedagogika, etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego*. Księgarnia M. Arct, Warszawa 1917, s. 39.

<sup>14</sup> J. Ochorowicz: *Zastosowania psychologii...*, s. 79.

etyka w warstwie opisowej miała się składać z kilku działów, z których każdy podejmowałby wnikliwą analizę poszczególnych grup faktów i zjawisk moralnych. Tak więc własny przedmiot zainteresowań miałyby takie działy, jak: etogeneza, etnografia moralna, historia powszechna moralności, etyka życia codziennego, dział analizujący systemy etyki religijnej oraz systemy etyki filozoficznej, etyka zwierzęca, etyka polityczna. Dyscypliny te tworzyłyby naukę o moralności zajmującą się poznawaniem tego, co jest, opartym na metodach nauk głównie psychologicznych, ale także socjologicznych i historycznych. Wymienione dyscypliny miały stanowić jedynie wstępną część etyki, a ich prace i wyniki mieć jedynie charakter przygotowawczy.

W przekonaniu Ochorowicza oparcie programów etycznych na psychologicznej znajomości człowieka pozwoli uniknąć wielu utopijnych reform przebudowy moralności, ułatwi etyce zbliżenie się do praktyki moralnej, realnie wpłynie na kształtowanie postaw i działań moralnych jednostki. W efekcie realizowane będą aspiracje pozytywizmu zdążającego usilnie do uzyskiwania sukcesów nie tylko teoretycznych, ale i praktycznych. W przyszłości pozwoli to na formułowanie wizji postępu moralnego, którego oczekiwany, choć odległy w czasie etap charakteryzowałby się tym, że „zasady moralne staną się autonomiczną własnością jednostki, wejdą w krew i ciało, przenikną w instynktowną sferę działań psychicznych”<sup>15</sup>. Poglądy Ochorowicza wyraźnie nawiązywały więc do wcześniejszych propozycji, których autorzy poszukiwali oparcia dla zasad moralnych w prawdziwie poznanej naturze ludzkiej, co – jak wiemy – było reakcją na tradycyjną etykę aprioryczną, a także wyrazem antymetafizycznego nastawienia formacji pozytywistycznej.

Zdaniem autora rozprawy *Metoda w etyce* główną i zasadniczą składową etyki jest etyka normatywna. Do jej konstruowania należy przystępować dopiero po opracowaniu podstawowych zagadnień wchodzących w skład etyki opisowej. Etyka normatywna nie może być bowiem ustalona bez tej pierwszej. Uznając jednak niezbędność etyki opisowej dla normatywnej, nie można z góry określić rodzajów tej pomocy ani rozwikłać podstawowej trudności ujawniającej się na drodze przejścia od etyki opisowej do etyki normatywnej. Oparcie etyki normatywnej na ustaleniach osiągniętych przez etykę opisową pozwoli jednak wreszcie – zdaniem uczonego – zbudować etykę normatywną, która będzie nauką. Przy czym etyka normatywna jest również nauką teoretyczną, podobnie jak etyka opisowa. Zajmuje się wszak teoretycznym zagadnieniem, to jest próbą odpowiedzi na pytanie, jakie normy ogólne należy przyjąć, a jakie odrzucić. Tak pojęty związek etyki opisowej i normatywnej tworzy teoretyczną część etyki, którą Ochorowicz nazwał etologią.

---

<sup>15</sup> J. Ochorowicz: *Miłość, zbrodnia, wiara i moralność. Kilka studiów z psychologii kryminalnej*. [nakł. Autora], Warszawa 1870, s. 112.

Zadanie nauki nie kończy się jednak na opracowaniu etyki opisowej i ustaleniach normatywnej. Etologia we wszystkich poczynaniach albo bada to, co jest, albo w swej części normatywnej stara się znaleźć normy najodpowiedniejsze dla współżycia ludzi, nie zajmuje się natomiast niezwykle istotnym i z punktu widzenia dobra współżycia społecznego kardynalnym problemem: w jaki sposób tak sformułowane normy można nie tylko postawić za wzór, z pewnym uzasadnieniem naukowym, ale przede wszystkim wprowadzić w życie.

W ramach konstruowanej przez Ochorowicza etyki naukowej zastosowaniem teoretycznie ustanowionych norm w praktyce zajmowałby się osobny dział nazwany przez projektodawcę etoplastią. To dział nauki stosowanej, koronujący dzieło, służący wprowadzaniu w życie rozwiązań etologii. Zadaniem naczelnym tego działu byłoby przystosowanie do praktyki idealnych norm etyki normatywnej, które wskutek swego idealnego charakteru w całej pełni nie mogą być urzeczywistniane w życiu człowieka i zbiorowości. „W naszym pojęciu etyka (dzięki etoplastii) – pisał Ochorowicz – ma być nie tylko dostępną tłumom, lecz narzucającą się bez gwałtu jak powietrze, światło i ciepło”<sup>16</sup>.

Pomysłem konstrukcyjnym Ochorowicza towarzyszył programowy wręcz optymizm. Nie umniejszały go stojące przed nową etyką trudności, z których badacz zdawał sobie sprawę, zwłaszcza przy kolejnych próbach precyzowania ogólnych tez jego projektu. Przejściowe trudności – twierdził Ochorowicz z właściwym pozytywistom optymizmem – dadzą się usunąć w miarę dalszego rozwoju wiedzy etycznej i pokrewnych jej dyscyplin.

Zarysowanemu tu z grubsza projektowi towarzyszyła nie tylko idea zbudowania nowej etyki, ale przede wszystkim intencje praktyczne. Te wyrażały się w postulatcie realnego wpływu tej dyscypliny na życie jednostki i społeczeństwa. Bezpośrednia obserwacja życia moralnego społeczeństwa współczesnego Ochorowiczowi wywoływała w nim niepokój wynikający nie tylko z określonego stanu moralnego społeczeństwa, lecz także – jak sam powiadał – z faktu bezradności i częstej niepraktyczności tradycyjnej etyki. Dodajmy, że w postulatcie i projekcie etyki naukowej wyrażała się również istota myśli pozytywistycznej. Sprowadzała się ona do przekonania, że regułą analizy naukowej można podporządkować wszelkie sfery rzeczywistości przyrodniczej i społecznej – a zatem i moralność.

---

<sup>16</sup> J. Ochorowicz: *Metoda w etyce...*, s. 2.

## Feliks Bogacki

Na temat etyki i moralności inny reprezentant myśli pozytywistycznej Feliks Bogacki (1847–1916) wypowiadał się w kilku artykułach, publikowanych najczęściej w czasopismach pozytywistycznych, oraz w osobnej rozprawie pt. *Zagadnienia etyki* (1909), która jest syntezą wcześniej głoszonych przez publicystę poglądów. Był zdecydowanym zwolennikiem pragmatyzmu w nauce, a ściślej – empiryzmu o wyraznie praktycystycznym nastawieniu. W pełni akceptował pozytywistyczne przekonanie, że nauka dzięki swym instrumentalnym walorom staje się siłą, która może zmieniać i pozytywnie modelować świat przyrody i życie człowieka. Za bliskie własnym poglądom uważał teoriopoznawcze rozwiązania Johna Stuarta Milla. Faworyzował doświadczenie i indukcję i był zdania, że teorie powstałe tą drogą nabierają w końcu praktycznego, użytecznego waloru. Empiryzm i realizm, jak twierdził, to podstawowe zasady pozytywizmu; winny one określać postawę współczesnego badacza, wytyczać drogę rozwoju nauki<sup>17</sup>. Bogacki charakteryzował pozytywizm jako „kierunek myślenia i badania opierający się na naukowych metodach indukcji i dedukcji, prowadzący do zrozumienia rzeczywistości i panowania człowieka nad nią”<sup>18</sup>, jako naukową metodę poznania rzeczywistości przyrodniczej i społecznej.

Akceptacja powyższych założeń – twierdził Bogacki – uświadamia, że tradycyjna etyka mimo pewnych osiągnięć nie zasługuje na miano nauki. Konstruowane przez etykę normy, nakazy i zakazy wypływają nie tyle z natury stosunków międzyludzkich, ile z pewnych sprzecznych często z sobą zasad, w istocie niemających nic wspólnego z nauką. Innymi słowy, istniejąca myśl etyczna jest konsekwencją wyspekulowanych, najczęściej błędnych założeń i nie ma nic wspólnego z empirią moralną społeczeństwa. Ta zaś powinna być przedmiotem rzetelnych, wszechstronnych badań i analiz naukowych. Bogacki wskazywał na potrzebę powiązania twórczości normatywnej z opisem rzeczywistości moralnej. Był przekonany, że droga do trafnych konstatacji normatywnych wiedzie od wiarygodnych, gruntownych analiz naukowych istniejącej moralności społeczeństwa. Etyka stanie się nauką, jeśli oprze się na „życiu i nauce w całej swej rozciągłości” i przestanie być systemem nakazów i pojęć wysnuwanych z dowolnie wybieranych doktryn. W pierwszej kolejności zatem wysiłki etyków winny skierować się

<sup>17</sup> Por. F. Bogacki: *Zasada i zastosowanie indukcji*. „Niwa” 1872, nr 13, s. 3–7.

<sup>18</sup> F. Bogacki: *Przegląd piśmiennictwa polskiego*. „Przegląd Tygodniowy” 1873, nr 2, s. 20.

ku badaniom etologicznym. Dopiero gruntowna znajomość faktów staje się podstawą dokonywania wskazań normatywnych. Bogacki, podobnie jak inni pozytywiści (Świętochowski, Ochorowicz), nie dostrzegał tych trudności, które pojawiają się przy przejściu od opisu do powinności. Wierzył, że z analizy określonej rzeczywistości dadzą się wyprowadzić wskazania normatywne. W konsekwencji uważał, że postulaty formułowane przez etykę naukową nie mogą być sprzeczne z naturą ludzką.

Bogacki deklarował się jako zwolennik teorii ewolucjonistycznej, dowodzi, że w sferze zjawisk społecznych, podobnie jak w przyrodzie, ma miejsce stała rywalizacja. Wygrywa ten osobnik, który dysponuje większymi zasobami różnie pojmowanych sił. Życie społeczne wymusza jednak na nas konieczność przewycięzania własnego egoizmu, który jest cechą konstytutywną natury człowieka. Przekraczanie egoistycznych usposobień następuje wtedy, gdy zdążamy do społecznie akceptowanych wartości i ideałów. Jeśli jednak ideały mają przyczyniać się do postępu moralnego, to musi je cechować realizm. Dlatego lepiej obniżać wymagania etyczne do rozsądnych granic i nie stawiać przed ludźmi postulatów dla nich niewykonalnych, zbyt wygórowanych. Należy natomiast wymagać cnót prostych i skromnych, tego, aby ludzie byli uczciwi, pracowici, porządni, godni szacunku.

Istotnym zadaniem nowej etyki było sformułowanie odpowiedzi na pytanie o to, czy w postępie moralnym większa jest rola uczuć czy rozumu. Tę antynomię rozwiązywał Bogacki zgodnie z duchem swej epoki na korzyść stanowiska emocjonalnego. Twierdził, że nie rozumowanie determinuje postawy człowieka w obszarze moralności, lecz ludzkie potrzeby i zależne od nich uczucia. Rola rozumu w postępowaniu moralnym człowieka jest drugorzędna, spełnia on najwyżej rolę narzędzia pomagającego realizować wyznaczony cel. Człowiek „np. kocha, nienawidzi itp. nie dlatego, że jest to rozumne, ale dlatego, że chce tego, że doznaje pewnych uczuć i ulega im, jako opanowującym jego wolę, a raczej dającym jej kierunek. Można czuć miłość lub nienawiść, ale niepodobna jej wyrozumować. Źródło wielu czynności i działań jest emocjonalne, a więc i moralnych musi być to samo”<sup>19</sup>.

Bogacki lokował źródła uczuć moralnych w popędach samolubnych, zauważał przy tym, że życie wewnętrzne człowieka ulega dość osobliwej ewolucji. Oto z samolubnych, pierwotnych uczuć tworzą się w trakcie życia społecznego nowe jakości. Egoizm stopniowo wypierają postawy altruistyczne: miłość, życzliwość, poczucie godności, przyjaźń, słowem: uczucia moralne. Proces ten nasila się lub słabnie w zależności od warunkujących go zjawisk społecznych. Jeśli sprzyjają one wyłanianiu się i rozwojowi takich uczuć i zachowań, wówczas możemy zasadnie mówić o dokonującym się postępie moralnym.

---

<sup>19</sup> F. Bogacki: *Zagadnienia etyki*. Drukarnia Ludowa w Krakowie, Kraków 1909, s. 34.

## Władysław Kozłowski

Na dorobek Władysława Kozłowskiego (1832–1899), filozofa, socjologa, zwolennika i popularyzatora filozofii i myśli społecznej Spencera, w dziedzinie etyki składa się kilka publikowanych prac, z których najobszerniejszą i najbardziej dojrzałą jest *Etyka Spencera*<sup>20</sup>. Zważyć wszakże należy, że przedstawienie poglądów Kozłowskiego na status, miejsce i rolę etyki wymaga uwzględnienia licznych wypowiedzi i krytycznych uwag tego filozofa czynionych przy różnych okazjach, a zwłaszcza na marginesie szerszych rozważań filozoficznych i psychologicznych. Dopiero zsumowanie poglądów wziętych z różnych obszarów zainteresowań uczonego oraz ściśle etycznych daje podstawę do zaprezentowania jego stanowiska w kwestiach dotyczących etyki.

Wypowiedzi Kozłowskiego na temat etyki i moralności stanowią ciekawy materiał dokumentujący myśl etyczną pozytywizmu polskiego. Tak jak większość rodzimych pozytywistów Kozłowski prezentował się jako zwolennik filozoficzno-społecznych koncepcji Herberta Spencera, był również głównym popularyzatorem jego etyki w naszym kraju. Podobnie jak inni przedstawiciele pozytywistycznej orientacji krytykował etykę tradycyjną i zdecydowanie opowiadał się za etyką opartą na faktach, etyką spełniającą zasady naukowości. Uważał epokę sobie współczesną za przełomową w dziejach ludzkości, twierdził, że epoka ta rodzi się w walce ze starą ideologią, że przeciwstawia jej własne pojęcia nauki, filozofii, moralności i społeczeństwa. Wieszczyl zmierzch ideałów i wartości, którymi ludzkość dotąd żyła, i utratę powagi zasad moralnych nadanej im przez ponadziemskie pochodzenie.

Podstawową cechą wyróżniającą ówczesną dobę oraz czynnikiem uwydatniającym jej odmiennosć był – w przekonaniu filozofa – realizm, „który z jednej strony objawia się usiłowaniami teoretycznymi, podjętymi w celu zbadania warunków rzeczywistości i oparcia całej wiedzy na podstawach doświadczalnych, z drugiej – nadzwyczajnym rozwojem przemysłu, nadającym w społeczeństwie nadmierną nad innymi przewagę stosunkom ekonomicznym i kwestii socjalnej”<sup>21</sup>. Przy czym owa dążność epoki, objawiająca się ekspansją „kierunku realistycznego”, nie była tylko jej wytworem, lecz stanowiła naturalny wynik dotychczasowego rozwoju. „Kierunek realistyczny”, występując w roli ogólnego poglądu na świat i jednocześnie metody badawczej,

---

<sup>20</sup> W. Kozłowski: *Etyka Spencera*. W: Idem: *Pisma filozoficzne i psychologiczne*. Polskie Towarzystwo Nakładowe, Lwów 1912, s. 199–250 (pierwodruk: „Ateneum” 1883, T. 3 (31), z. 7, s. 50–61).

<sup>21</sup> Ibidem, s. 201.

miał być bezpośrednim skutkiem rozwoju nauk przyrodniczych. Zdecydowanie opowiadając się za racjonalizmem i jednocześnie empiryzmem, Kozłowski stanowczo odrzucał te twierdzenia, o których rozum ludzki nie powiedzieć nie może, które „nie dają się podciągnąć pod warunki ludzkiego poznania”<sup>22</sup>, wszystko to, co stanowi przeszkodę w postępie i jest balastem obciążającym niepotrzebnie polot myśli.

W tradycji obok wielu rzeczy godnych szacunku niemało jest i takich, o których należy jak najszybciej zapomnieć. Autor *Etyki Spencera* w pełni popierał stanowisko tych pozytywistów, którzy uważali, że tradycja jako ważny element życia społecznego jest konieczna, ale stawiana przyszłym pokoleniom jako niezmienny dogmat paraliżuje rozwój narodu, skazując go na zastój i zacofanie. Zatem daleki był od potępienia tradycji, jak czynił to Świętochowski i autorzy piszący w „Przeglądzie Tygodniowym”. Sądził, że tradycja dostarcza różnych wzorów na skali wartości, a więc zarówno takich, które należy odrzucić, jak i tych, do których należy nawiązywać, budując współczesność i myśląc o przyszłości.

Zwolennicy „kierunku realistycznego” w obszarze moralności zmierzali do rozwiązania dotychczasowych problemów człowieka, ale przede wszystkim kształtowania współżycia społecznego w duchu godzenia dobra ogólnego z dobrem jednostki. Wypowiadając się na temat roli moralności w życiu społecznym, Kozłowski wskazywał, że jest ona spoiwem łączącym w jedną całość oddzielne strony życia społecznego, godzi różne dążności, stanowi swego rodzaju smar łagodzący sprzeczne interesy ludzkie. Każdorazowe rozluźnienie więzów moralnych pociąga za sobą rozchwianie stosunków społecznych, antagonizowanie relacji międzyludzkich, nieład, anarchię, napór egoistycznych popędów, bywa, że doprowadza przeciwne strony do „otwartej walki ze sobą – walki na pięści, w której wszelkie słuszności zacierają się do szczytu”<sup>23</sup>. Stąd wielkie znaczenie „kierunku realistycznego”, który określa i wyznacza właściwy stosunek człowieka zarówno do tradycji, jak i do moralności. Realizm dostarcza wielu dowodów na rzecz bezzasadności tezy o niezmiennym charakterze moralności. Teza ta, jak pisał Kozłowski, nie znajduje potwierdzenia w danych dostarczanych przez naukę, historię moralności, a wreszcie samo życie. Podobnie nie do obrony jest pogląd, że człowiek przychodzi na świat z ukształtowanym pojęciem o tym, co jest dobre, i o tym, co jest złe. Człowiek – mówił filozof – nie wyszedł z rąk przyrody z gotowym pojęciem dobra i zła, „ale wyprowadził go [je – W.T.] sam z doświadczenia wewnętrznego”. Doznając na przemian wrażeń przykrych

---

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 203.

i przyjemnych, nazwał dobrem, „co mu przyjemność sprawia, nazwał złem, co miało dlań skutek przykry”<sup>24</sup>.

Kozłowski zdecydowanie opowiadał się za indywidualistyczną koncepcją społeczeństwa, za miarę postępu, zwłaszcza moralnego, przyjmował więc zakres wolności jednostki. Tylko wolny człowiek, jak twierdził, może żyć „pełnią życia” i przyczyniać się do pomyślności ogółu. Im jednostki większą mają wolność, z tym większą swobodą będą używać kapitału cywilizacyjnego, jaki odziedziczyły po przodkach, i z tym większym przyrostem przekażą go swoim następcom. „Na tym przyroście odziedziczonego kapitału, na pomnażaniu przez kolejne pokolenia zasobu cywilizacyjnego polega rozwój dziejowy społeczeństwa, będący najwyższym jego dobrem”<sup>25</sup>. Im większy zakres wolności i samodzielności ma człowiek, tym potężniejszy staje się „ogniskiem życia, tym silniejszy wywiera wpływ na bieg wydarzeń. Wolność pomaga rozumniej działać, panować nad sobą, zdawać sobie sprawę ze swych autentycznych pragnień, zamiarów, możliwości ich realizacji, lepiej poznawać swe uczucia i myśli, jest więc nieodzownym warunkiem samorozwoju i doskonalenia. Nie jest dana człowiekowi „z natury”. Zakres wolności wyznacza on sam, czyli poszerza go własną pracą i działaniem, korzystając „z przyrodzonej energii organicznej”<sup>26</sup>.

Zdaniem Kozłowskiego, stabilizacja ładu w społeczeństwie i praca nad jego doskonaleniem są najważniejszymi celami życia społecznego. Jest bowiem tak, że między ładem w społeczeństwie i postępowaniem istnieje swoiste sprzężenie zwrotne. Oto z jednej strony postęp doprowadza do ładu społecznego, z drugiej zaś dzięki łaadowi istniejącemu w społeczeństwie postęp dokonuje się szybciej. Postępowi ujawniającemu się w miarę doskonalenia porządku społecznego towarzyszą przemiany, które sprawiają, że porządek ten traci stopniowo charakter przymusowy i staje się coraz bardziej dobrowolny. Przymus prawny tak bardzo ograniczający postępowanie i swobodę jednostki ustępuje na rzecz coraz bardziej wzrastającej wolności moralnej. Ten ruch naprzód nie jest oczywiście procesem samoczynnym, lecz zależy do społeczeństwa i składających się na nie jednostek – ich wiedzy, kultury i oświaty. Nie należy wszakże sądzić, że wszelkie formy przymusu stracą moc oddziaływania. Na przykład opinia publiczna również w przyszłości nie straci możliwości wywierania określonego przymusu, częstokroć bardziej dotkliwego niż przymus prawny, wszelako jej sankcje mają charakter odmienny od innych form przymusu, są po prostu bardziej naturalne, opierają się na ludzkich, humanitarnych pobudkach. Czy wobec tego postęp moralny może

---

<sup>24</sup> Ibidem, s. 222.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 215.

<sup>26</sup> Ibidem.

doprowadzić ludzkość do takiego poziomu rozwoju, na którym przymus prawny ustąpi miejsca „swobodzie moralnej”? Trudno dziś jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Rozwój społeczny kryje w sobie jeszcze wiele niewiadomych. Jednakże bardziej prawdopodobny jest rozwój – powiadał Kozłowski, snując swą optymistyczną wizję – w kierunku doskonalenia życia społecznego i poszerzania wolności indywidualnej aniżeli ruch prowadzący do stanu, którym dominować będą akty przymusu i zniewolenia.

Prawo, a po części także ekonomia polityczna nie tylko sprawują funkcję kontrolną, lecz także ograniczają wolność jednostki; jeśli są bardzo restrykcyjne, zmuszają ją do ślepego posłuszeństwa. Kozłowski zaś domagał się uznania, że jednostka powinna się kierować własnym rozumem, krytyczną rozważą, by zdolna była do dokonania słusznego wyboru w każdej sytuacji. Tylko w takich warunkach, jak twierdził, jednostka może podejmować skuteczne wysiłki mające na celu godzenie dwóch najistotniejszych ideałów – osiągnięcia doskonałości indywidualnej i szczęścia ogółu. W osiągnięciu takich ideałów nie są w stanie pomóc człowiekowi ani prawo, ani ekonomia polityczna. Znaleźć owe ideały można tylko w moralności, która jest „syntezą wszystkich kierunków życia ludzkiego”<sup>27</sup>. Kozłowski wskazywał na potrzebę utrzymania ścisłego, wręcz organicznego związku społeczeństwa i moralności. Niejednokrotnie podkreślał, że „społeczeństwo bez moralności obejść się nie może”<sup>28</sup>, wszak łądzi ona różne sprzeczności życia społecznego, ułatwia harmonijne współistnienie odmiennych jego elementów.

W swojej optymistycznej wizji postępu moralnego Kozłowski przedstawiał ideał przyszłości, w nim widząc cel ewolucji. Celem owym miała być eliminacja wielu nieszczęść i cierpień ludzkich. Rysował obraz społeczeństwa przyszłości, wolnego od wojen, katastrof finansowych, nadmiernego przyrostu naturalnego, społeczeństwa, w którym stosunek pracy do kapitału regulowany będzie regułą sprawiedliwości. W oczekiwanym przyszłym świecie ludzkim przyjemności dominują nad przykrościami, aktywizują się takie zachowania altruistyczne, których nie dyktuje poczucie obowiązku lub przymus moralny, lecz – Kozłowski przywoływał tu słowa Spencera – „popęd wewnętrzny objawiający się samorzutnie”<sup>29</sup>.

Nie sposób nie dostrzec tego, że poglądy Kozłowskiego na temat postępu moralnego cechowały się podobieństwem do konstruowanego przez Spencera etycznego ideału przyszłości. Obaj myśliciele wierzyli, że stan idealny musi nastąpić, gdyż znajduje się na drodze powszechnej ewolucji. Przeważająca większość rodzimych reprezentantów myśli pozytywistycznej z pewną rezerwą

---

<sup>27</sup> Ibidem, s. 217–218.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 217.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 247.

odnosiła się do wybujałego optymizmu angielskiego filozofa. Ich zdaniem wizja idealnego stanu przyszłości rysowała się mniej wyraźnie. Wprawdzie bliska im była idea postępu, także moralnego, ale traktowali ją jako pewną projekcję, coś, co właściwie powinno nadejść w myśl istniejących prawidłowości, ale trudno z całą pewnością orzec, czy na pewno. Nie oddalona, nawet najwspanialsza przyszłość, ale terażniejszość lub dzień następny winny być głównym przedmiotem troski i działań każdego członka społeczeństwa.

## Bolesław Prus

Idee, myśli i rozważania dotyczące zagadnień etycznych przedstawił Bolesław Prus (1847–1912) w swej najważniejszej rozprawie poświęconej tej problematyce, wymownie zatytułowanej *Najogólniejsze ideały życiowe* (1905). Na stronach tej pracy analizował pojęcie ideału, wiele uwagi poświęcając zagadnieniu postępu, w szczególności postępu moralnego. Jego istotę można by w sposób syntetyczny przedstawić następująco: światem rządzi ogólne prawo rozwoju, a więc proces zmian, którego cel stanowi doskonalenie. Przy czym tak pojmowany rozwój jest tożsamy z postępowaniem dokonywanym się nie tylko we wszystkich sferach życia społecznego, ale również w świecie przyrody.

Zdaniem pisarza takim oczywistym dowodem narastania procesów pozytywnych jest stałe doskonalenie funkcjonowania podstawowej reguły współżycia społecznego, a mianowicie zasady „wymiany usług”, jednego z „najgłębszych praw natury” – jak powiadał Prus – „fundamentu każdego społeczeństwa”<sup>30</sup>. Obok prawa wymiany i wzajemnej pomocy działa również prawo „walki o byt”, nie jest ono wszakże czynnikiem konstytutywnym rozwoju i postępu, wręcz przeciwnie, każdorazowa aktywizacja zjawisk postępowych zmniejsza w każdej dziedzinie życia pole działania prawa walki. Rzecz się ma podobnie – wyjaśniał pisarz – w przypadku dobra i zła, dwóch głównych i naturalnych składowych postępowania człowieka. Naszym podstawowym obowiązkiem jest – podkreślał autor *Najogólniejszych ideałów życiowych* – przenoszenie „idei układów i zgodnego porozumiewania się” ponad „idę walki”<sup>31</sup>. Dlatego reguła „układy, zawsze układy do ostatnich

---

<sup>30</sup> B. Prus: *Najogólniejsze ideały życiowe*. Wyd. 2. przejrz. Nakładem Jana Fiszer, Warszawa 1905, s. 75.

<sup>31</sup> Ibidem.

granic możliwości” jest nie tylko postulatem etyki praktycznej, lecz przede wszystkim gwarantem właściwego „współżycia w społeczeństwie”<sup>32</sup>.

Postęp w sferze moralnej zależy od stopnia realizacji „trzech najogólniejszych klas dążeń ludzkich”, „trzech najwyższych ideałów życiowych”, a mianowicie doskonałości, szczęścia i użyteczności. Istotne znaczenie dla tak pojętego postępu moralnego, zarówno w skali jednostki, jak i całego społeczeństwa, ma zespół uwarunkowań społecznych, ustrojowych i ekonomicznych. Mogą one przyspieszać lub opóźniać postęp moralny. Dlatego formacja społeczna, w której istnieją warunki sprzyjające powstawaniu konfliktów i sprzeczności między ludźmi, różnego rodzaju antagonizmów, nie może przyczyniać się do postępu moralnego. Natomiast siłą pobudzającą ten proces będą warunki społeczne i ustrojowe, to one będą umożliwiały rozwijanie się postaw altruistycznych, wzajemnej pomocy, sympatii i solidaryzmu społecznego.

Procesy postępowe zależą nie tylko od ogólnych (wymienionych) czynników, lecz także od poziomu moralnego i od kultury każdego członka danej społeczności. Jednostki moralnie wartościowe, obdarzone pozytywnymi cechami bądź wypracowujące je w trakcie swej działalności, tworzą coraz doskonalsze systemy organizacji i instytucje społeczne bardziej odpowiadające potrzebom i aspiracjom człowieka. Na poziom moralny jednostki i społeczeństwa wpływ mają także uwarunkowania materialne, które albo sprzyjają ujawnianiu się pozytywnych zachowań i postaw moralnych, albo występować mogą w roli czynnika hamującego takie procesy. Pisarz doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że moralności nie można rozpatrywać w kategoriach „czystej” świadomości lub wyizolowanych z szerszego kontekstu zachowań i reakcji, lecz w ścisłym powiązaniu z całokształtem życia społecznego, konstytuowanego poprzez jego wymiar polityczny, ustrojowy, ekonomiczny, także naukę i kulturę. Tak więc postęp moralny warunkowany jest licznymi okolicznościami i w znacznym stopniu zależy od postępu dokonującego się w rozmaitych dziedzinach aktywności i działalności człowieka. Dlatego doskonalenie tych dziedzin z punktu widzenia dobra i potrzeb człowieka stanowi nieodzowny warunek tak pojmowanego postępu.

Pisarz wskazywał na moralne znaczenie społecznie użytecznej działalności ludzkiej i ilustrował to przekonanie taką oto wypowiedzią: „miarą dojrzałości społecznej, miarą cywilizacji jest [...] panowanie zasady wymiany usług. Im więcej ludzi i grup społecznych wykonują tę zasadę, tym społeczeństwo jest moralnie doskonalsze”<sup>33</sup>. Tak więc użyteczne czyny ludzkie wpływają bezpośrednio na powiększenie szczęścia i doskonałości zarówno

---

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 213.

jednostki, jak i społeczeństwa. Zatem moralne znaczenie – powiadał pisarz – mają wszelkie użytkowe działania człowieka, także te, które dokonują się w dziedzinie nauki, techniki czy produkcji. Prus uważał, że postęp w każdej z tych dziedzin będzie również postępowaniem w procesie doskonalenia moralnego, ponieważ o wartości moralnej człowieka decydują także efekty jego działalności produkcyjnej, naukowej, kulturalnej itd., czyli walory użyteczne. Hasło „bądź użyteczny” podniesione zostało przez pisarza do rangi obowiązku moralnego.

Odwzorcowaniem zależności między postępowaniem cywilizacyjnym i postępowaniem moralnym oraz ich wzajemnych uwarunkowań są ściśle powiązania między najogólniejszymi ideałami życiowymi. Nie ma – twierdził pisarz – doskonałości bez szczęścia, nie ma prawdziwego szczęścia bez poczucia użyteczności i doskonałości, użyteczność zaś opiera się na doskonałości.

Dokonywane się procesy cywilizacyjne analizował pisarz przez pryzmat zmian moralnych. Za charakterystyczną cechę cywilizacji uważał eliminowanie przez nią wszystkiego tego, co nieużyteczne i zwyrodniałe, a udostępnianie stopniowo miejsca „żywiolom użytecznym, zdrowym i doskonalącym się”; w ten sposób powiększa się suma ludzkiego szczęścia<sup>34</sup>. Oczekiwanym ideałem jest „zupełna harmonia interesów ogółu i jednostki”<sup>35</sup>. Doskonałość i jakość jednostki, jako istoty autonomicznej, ale także swego rodzaju atomu organizmu społecznego, decydują o doskonałości i jakości całego społeczeństwa. Rozwój i postęp pojedynczego człowieka są częścią ogólnego rozwoju i postępu. Dobro i szczęście jednostki rzutuje na dobro i szczęście zbiorowości, od wartości moralnej jednostki zależy także jakość moralności społeczeństwa. Dlatego postęp polegać ma nie na pomniejszaniu indywidualności jednostki, lecz na nieustannym jej wzbogacaniu i rozwoju. W rozwoju moralnym człowieka czynnikiem o decydującym znaczeniu jest – podkreślał pisarz – „pomoc wzajemna” i „władza współczucia”<sup>36</sup>. To te właśnie wartości wydatnie wzbogacają osobowość jednostki, uwalniają od egoizmu, uczą patrzeć na świat kategoriami pomyślności ogólnej. Przekonanie to wzmacniał pisarz następującą wypowiedzią: „Uczono nas poezją i wierszem, ażeby mieć nadzieję szczęścia i pretensję do szczęścia [...]. Lecz stanowczo nikt nam nie mówił, że przede wszystkim mamy obowiązek troszczyć się o cudze szczęście”<sup>37</sup>. Urzeczywistnianie tego obowiązku prowadzi wprost do wymarzonego przez pisarza ideału życia jednostkowego i społecznego, które byłoby syntezą dobra i szczęścia człowieka oraz potrzeb społeczeństwa

<sup>34</sup> Ibidem, s. 120.

<sup>35</sup> B. Prus: *Szkic programu w warunkach obecnego rozwoju społeczeństwa*. W Drukarni „Gazety Handlowej”, Warszawa 1883, s. 82.

<sup>36</sup> B. Prus: *Najogólniejsze ideały życiowe...*, s. 34.

<sup>37</sup> Ibidem.

żyjącego i rozwijającego się dzięki ofiarnym wkładom jednostek. W miarę realizacji owych celów świat – pisał z nieco nadmiernym optymizmem Prus – podążać będzie w kierunku stopniowej realizacji ideałów użyteczności, doskonałości i szczęścia.

Warto może, na zakończenie przedstawionych tu poglądów czołowych polskich pozytywistów na kwestie etyki, pokusić się o kilka uwag sumujących dorobek myśli drugiej połowy XIX wieku w interesujących nas kwestiach.

Myśliciele epoki pozytywizmu zaproponowali koncepcję etyki jako dyscypliny autonomicznej, wyodrębnionej z filozofii, o własnym przedmiocie badań, wewnętrznej strukturze i metodach badawczych. Etyka filozoficzna, jako dyscyplina operująca jedynie normami i ocenami, nie mieściła się w pozytywistycznym modelu nauki. Stąd ówczesna krytyka skierowana była ku tradycyjnej etyce, a jednocześnie przedstawiciele tej orientacji postulowali zbudowanie takiej dyscypliny traktującej o moralności, która z uwagi na przedmiot swych zainteresowań, jak i metody badań upodobniłaby się do innych nauk.

Propozycja etyki jako nauki empirycznej realizowana była co najmniej na dwa sposoby. Pierwszy polegał na przesunięciu zasadniczego programu etyki z płaszczyzny normatywnej na teren ustaleń empirycznych, co sprowadzało faktycznie jej przedmiot rozważań na płaszczyznę psychologiczną bądź socjologiczną i fundowało podstawy tego, co nazywamy etyką opisowo-wyjaśniającą, nauką o moralności lub etologią. W przypadku drugim nie rezygnowano z zagadnień normatywnych, ale starano się znaleźć odniesienia do nich w dziedzinie faktów moralnych. Uważano, że między tym, co jest, a tym, co być powinno, wcale nie musi istnieć bariera nie do pokonania: normy nie są przeciwstawne naturze – argumentowano – lecz raczej z natury się wywodzą.

Konstruując nową dyscyplinę, liderzy pozytywizmu zaproponowali rozgraniczenie na etykę teoretyczną (opisową) i etykę praktyczną (normatywną). Etyka teoretyczna sprzeciwia się mieszaniu opisu i wyjaśniania zjawisk moralnych z ich aksjologiczną oceną. Wyklucza z kręgu swoich zainteresowań porównywanie badanych moralności pod względem ich wartości i rangi aksjologicznej. To etyka programowo wynosząca się ponad sferę wartości i preferencji moralnych. Taka koncepcja etyki stanowiła zdecydowany zwrot ku empirii, podyktowany pozytywistycznym pragnieniem uczynienia z etyki nauki pewnej, której tezy operowałyby ścisłością podobną do ścisłości twierdzeń nauk szczegółowych. Z kolei status etyki praktycznej budził wśród

pozytywistów kontrowersje i spory. Jedni pragnęli przybliżyć ją ku nauce, uważając, że dopiero gruntowna znajomość faktów moralnych może być podstawą wskazań normatywnych, inni lokowali etykę praktyczną poza granicami nauki, opowiadając się za podziałem na to, co naukowe i pozanaukowe w etyce.

Refleksja pisarzy doby pozytywizmu zdążająca do zbudowania nowej etyki i naukowej interpretacji przedmiotu jej badań nie wyczerpywała się w realizacji tak postawionych zadań, lecz wybiegała daleko poza ich ramy i obejmowała bogaty katalog zagadnień wiążących się w różnym stopniu z problematyką etyczną. Jednym z tematów najczęściej podejmowanych przez niemal większość reprezentantów tej orientacji była problematyka postępu, a w jego ramach – postępu moralnego. Charakterystyczną cechą rozważań na ten temat było to, że nasi pozytywiści (w przeciwieństwie do ich zachodnioeuropejskich mistrzów) nie traktowali postępu społecznego, w tym moralnego, jako procesu autonomicznego, wyraźnie natomiast podkreślali rolę aktywności i inicjatywy każdego człowieka w dziele doskonalenia życia jednostkowego i społecznego. Dawali wyraz przekonaniu, że ludzie są w stanie skutecznie kierować czynnikami przyspieszającymi postęp społeczny i moralny. Co do kilku spraw byli na ogół zgodni: nauka, znajomość praw rozwoju i wzajemnej zależności zjawisk, całokształt stałych racjonalnych działań, efektywna praca, wysoki poziom oświaty i wychowania – to niewątpliwe i decydujące wyznaczniki wszelkiego postępu.

## Bibliografia

- Bogacki F.: *Pozytywizm a krytycyzm*. „Przegląd Tygodniowy” 1872, nr 35, s. 273–275.
- Bogacki F.: *Przegląd piśmiennictwa polskiego*. „Przegląd Tygodniowy” 1873, nr 2, s. 20.
- Bogacki F.: *Zagadnienia etyki*. Drukarnia Ludowa w Krakowie, Kraków 1909.
- Bogacki F.: *Zasada i zastosowanie indukcji*. „Niwa” 1872, nr 13, s. 3–7.
- Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*. Cz. 1–2. Wybrały, oprac., przypisami opatrzyły A. Hochfeldowa, B. Skarga. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.
- Głombik C.: *Tradycja i interpretacje. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej „filozofii narodowej”*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Głombik C.: *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie. Rzecz o Aleksandrze Tyszyńskim i Janie Adamskim*. Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988.

- Interes osobisty a społeczny*. „Niwa” 1873, nr 48, s. 273–276.
- Jedynak S.: *Etyka Polska w latach 1863–1918*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1977.
- Konstańczak S.: *Etyka niezależna w Polsce*. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2019.
- Kozłowski W.: *Etyka Spencera*. W: Idem: *Pisma filozoficzne i psychologiczne*. Polskie Towarzystwo Nakładowe, Lwów 1912, s. 199–250.
- Ochorowicz J.: *Metoda w etyce*. „Przegląd Filozoficzny” 1906, R. 9, z. 1, s. 1–69.
- Ochorowicz J.: *Miłość, zbrodnia, wiara i moralność. Kilka studiów z psychologii kryminalnej*. [nakł. Autora], Warszawa 1870.
- Ochorowicz J.: *Psychologia, pedagogika, etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego*. Księgarnia M. Arct, Warszawa 1917.
- Ochorowicz J.: *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*. Drukarnia J. Noskowskiego, Warszawa 1872.
- Ochorowicz J.: *Zastosowania psychologii*. „Ateneum” 1879, z. 4, s. 70–103.
- Prus B.: *Jak wygląda nasz rozwój społeczny? VII. Oświata*. „Nowiny” 1882, nr 302, s. 1.
- Prus B.: *Najogólniejsze ideały życiowe*. Wyd. 2. przejrz. Nakładem Jana Fiszera, Warszawa 1905 (wyd. 1. – 1901).
- Prus B.: *Szkic programu w warunkach obecnego rozwoju społeczeństwa*. W Drukarni „Gazety Handlowej”, Warszawa 1883.
- S.K.: *Gawędy popularnonaukowe. O badaniu przyrody*. „Przegląd Tygodniowy” 1867, nr 6, s. 43–44.
- Świętochowski A.: *Nowe drogi*. „Przegląd Tygodniowy” 1874, nr 6, s. 45–46.
- Świętochowski A.: *O powstawaniu praw moralnych*. Nakładem „Przeglądu Tygodniowego”, Warszawa 1877.
- Świętochowski A.: *Źródła moralności*. Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1912.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 3. Wyd. 10. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Tyburski W.: *Ideologia nauki w świadomości polskich środowisk intelektualnych doby pozytywizmu. Rozwój, metamorfozy, załamania*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1989.
- Tyburski W.: *Julian Ochorowicz. Meandry pozytywizmu*. Top Kurier, Toruń 2004.
- Tyburski W.: *Mysł etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*. Top Kurier, Toruń 2000.

**Włodzimierz Tyburski** – emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, czynny Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej. Członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Autor ponad trzystu publikacji, w tym kilkunastu pozycji książkowych. Zajmuje się historią filozofii i etyki, aksjologią, etyką, bioetyką, filozofią i etyką środowiskową.





Anthony Ashley Cooper Shaftesbury

## Ja

### Self

**Abstract:** The Self is the first Polish translation of an excerpt from Shaftesbury’s notebooks entitled Askêmata. The text proves that these notebooks not only complement the contents of his *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, the three-volume set which made Shaftesbury a famous and influential philosopher but is to be seen mainly as a kind of moral exercises and soliloquies in which Shaftesbury comments the works of the stoics: Epictetus and Marcus Aurelius. In one of the previous issues of „Folia Philosophica” three other excerpts from the same set were published: *Character and Conduct*, *Attention and Relaxation*, and *Improvement*; the present one is a continuation of the series.

**Keywords:** Shaftesbury, stoicism, self, moral exercises

Οὐ γὰρ φιλεῖς σεαυτόν. ἐπεὶ τοι καὶ τὴν φύσιν ἅν σου, καὶ τὸ βούλημα ταύτης ἐφίλεις [„Albowiem sam siebie nie miłujesz, w przeciwnym razie bowiem kochałbyś i swą naturę, i jej wolę”<sup>1</sup>].

Jakże dziwaczne jest życie, gdy cały czas gani się samego siebie za to samo! Jak bezsensownie i nierozumnie jest ciągle pragnąć doprowadzenia się do porządku! Jakże absurdalnie jest gubić<sup>2</sup> drogę biegnącą tuż przed oczyma i wciąż na nowo pytać – tak jakby żyło się w jakimś innym, nieznanym świecie – „gdzie jestem?”.

---

<sup>1</sup> [Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*. Przeł. M. Reiter. Kęty 2013, V, 1, s. 40. Wszystkie ujęte w nawiasy kwadratowe przypisy i wtrącenia w tekście pochodzą od tłumacza, skorzystano przy tym z uwag zawartych w będącej podstawą przekładu edycji angielskiej].

<sup>2</sup> Zob. Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*, IV, 46[, s. 37–38].

Dlatego poweźmij postanowienie, że nigdy nie zapomnisz o sobie samym. Jak długo jeszcze będziesz odgrywać dwie różne role i będziesz dwiema różnymi osobami? Pomyśl o tym, kim jesteś, co postanowiłeś i co rozpocząłeś, przywołaj w sobie samym całego siebie. Bądź sobą w całości i zupełnie, bądź kimś jednym i tym samym; nie błędź daleko od siebie, aby nie utracić z oczu celu, lecz miej go zawsze przed oczyma, zarówno w sprawach małej, jak i wielkiej wagi, podczas rozrywek i w sprawach poważnych, w towarzystwie i w samotności, za dnia i w nocy. Niech ceremonie, wspólne rozrywki, wesołość i żarty z przyjaciółmi, wszystkie tego rodzaju rzeczy nie odwracają od tego twojej uwagi i nie pozwolą ci o tym zapomnieć. – Jak w takim razie mam się zachowywać w towarzystwie? Jak wypadnę w rozmowach z innymi? To będzie miało groźne konsekwencje! – Jakie? – Nie chcę, by obwołano mnie kimś źle wychowanym. Chcę należeć do towarzystwa. Czy jednak nie lepiej, abym zasłużył na miano dobrego przyjaciela? Czy nie lepiej być prawym, uczciwym, ufnym, niewinnym człowiekiem, kimś, kto miłuje innych<sup>3</sup>? Sam już wiesz doskonale, od czego to wszystko zależy.

Lecz jeśli obce mi będą wszelkie uniesienia, to jak mam w sposób śmiały i pełen troski robić coś dla innych czy choćby dla mego przyjaciela? – Jeśli nie daje się to pogodzić ze stałym usposobieniem, nigdy się nie uda. Jeśli daje się to pogodzić z charakterem kogoś innego, ale nie z twoim, ponieważ brak ci siły, dlaczego miałbyś podejmować się zadania, któremu nie podołasz? Po pierwsze, będziesz postępował nietaktownie, w sposób budzący wstręt, afektowany, aż wreszcie nie uda ci się osiągnąć tego, coś zamierzył. Po drugie, jeśli zapomnisz o samym sobie, to z pewnością zapomnisz też o swych obowiązkach, a twe postęпки zamiast ku noccie będą kierować się zupełnie gdzie indziej, podążając za twymi namiętnościami i nierozumnymi skłonnościami.

Ta nieustanna pilność jest jednak męcząca i uciążliwa. Czy nie można zaznać chwili wytchnienia, czy nie wolno choć trochę pobłażać sobie, pozwolić sobie na odrobinę rozluźnienia? – W tym momencie możesz słusznie zakrzyknąć: οὐ γὰρ φιλεῖς σεαυτόν [„sam siebie nie miłujesz”]<sup>4</sup>. W tym momencie możesz słusznie powiedzieć, że nie wiesz, jak miłować samego siebie i to, co dla ciebie dobre. Cóż jeszcze może istnieć na świecie takiego, co da ci zadowolenie? Co innego uratuje cię przed nieszczęściem? Jeśli zaś to zaniedbasz, jeśli okażesz się zbyt słaby, niesumienny, jeśli w tej sprawie się poddasz, czyż nie będzie to okrucieństwem wobec samego siebie? Zobacz, co dzieje się z tymi, którzy uznali, że ich korzyść i dobro znajdują się poza

---

<sup>3</sup> Zob. *Natural Affection* [to odwołanie do jednego z wpisów z tego samego cyklu zapisków Shaftesbury’ego].

<sup>4</sup> [Zob. przypis 1].

nimi. Popatrz na chciwych, próżnych, ambitnych i zniewieściałych – czy któryś z nich dba o samego siebie i nie zapomina o sobie? Czy ktoś taki znuży się kiedykolwiek myśleniem o swych bogactwach, inny – o szacunku i estymie, jakimi się go darzy, inny – o potędze i splendorze, jeszcze inny – o swej własnej osobie i wszystkim, co do niej należy? Wyobraź sobie kogoś takiego w jakichkolwiek okolicznościach, w jakimkolwiek towarzystwie, zaangażowanego w jakieś przedsięwzięcie. Łatwo dostrzec, że tacy ludzie wciąż są pełni trosk i nieustannie pragną osiągnąć jakiś swój cel. Dołączają do innych, interesują się sami sobą i troszczą się o rozmaite rzeczy, ale wciąż zachowują pewien dystans. Co innego mają na uwadze, co innego cenią. Zdradzają to maniery, czyny, gesty i głos, choćby z całych sił pragnęli to ukryć. Dla każdego, kto uważnie się tym ludziom przypatruje, jest to aż nazbyt oczywiste. Czy ów przeciwny sposób postępowania zasługuje na naśladowanie, czy jest prawdziwy i słuszny? Czy to, czym ci ludzie się zajmują, może mieć dla nas urok i nas pociągać? Czyż cnota nie powinna panować? Czy należy mniej szanować towarzyskość oraz życie zgodne z naturą? Czy też są one same w sobie czymś mniej pięknym? Czy *virtuoso*, rzeźbiarz, malarz, muzyk, architekt czy ktokolwiek, kto szczerze miłuje uprawianą przez siebie sztukę bądź naukę, może być przez nią pochwycony, żyć tylko nią i niczym więcej, a tylko w przypadku cnoty i tego, kto ją bada, tak być nie może? Czy ktoś, kto do niej dąży, ma czynić to w sposób mniej żarliwy? Czy ta jego umiejętność ma mieć dlań mniejsze znaczenie, mniej go pociągać, mniej zachwycać? Czy jakakolwiek proporcja, harmonia, symetria bądź porządek mogą się z nią równać?

Dowiedz się zatem, która ze sztuk jest *pisana tobie* i w jaki sposób należy stosować się do jej reguł, pamiętaj, że każde działanie, nawet najbliższe, które podejmiesz niezgodnie z nimi, nie tylko będzie błędem, ale też przyczyni się do zniweczenia samej sztuki.

Jak długo będziesz w ten sposób krzywdził samego siebie? Pamiętaj, że nie masz więcej czasu, niż jest ci dane, i jeśli znowu zaczniesz to robić, przyniesie ci to zgubę. Ustałeś, upadłeś i potem tego żałowałeś. Jak często ci się to zdarzało? A mimo to wciąż się w coś angażowałeś, wyjeżdżałeś i mieszkalesz z dala od domu, wciąż sprzedawałeś się, wydawałeś swój umysł<sup>5</sup> na pastwę przypadku i przygodnie spotkanych osób, tak że każdy mógł cię traktować, jak tylko zechciał, a wpływ na ciebie miało wszystko, co zewnętrzne, wprawiało cię to w ruch i rządziło tobą, jakby w twym wnętrzu nie istniało nic, co mogłoby tobą rządzić lub pozwoliło ci mieć nad sobą

---

<sup>5</sup> Epiktet: *Encheiridion*, 28. [W: Idem: *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Przeł. i oprac. L. Joachimowicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 469].

choćby najmniejszą kontrolę, ty zaś mechanicznie dostosowywałeś się do tego wszystkiego. Na koniec się wycofałeś. Znów posiadasz samego siebie; stan ten może się utrzymać, ty bowiem niejako wkroczyłeś do nowego świata, wolny od dawnych więzów, chyba że sam się na nie zgodzisz i z całą gorliwością znowu zechcesz je nałożyć na siebie i podążać w nich od miejsca, w którym je odrzuciłeś. Wiedz zatem, że jeśli powrócisz do tych samych spraw, jeśli odczuwasz choćby minimalną pokusę, aby ponownie żyć w zamęcie, tym razem już naprawdę wszystko będzie stracone, zaprzepaścisz wszystko, czego się nauczyłeś, i nie będziesz już mógł kierować samym sobą. Pamiętaj, co nosisz w swej piersi, przypomnij sobie owo wcześniejsze rozgorzenie i to, że ogień może wybuchnąć od byle iskry, pamiętaj, że paliwo dlań nosisz w sobie – owe nieugaszone namiętności, które wciąż się żarzą. Pomyśl o tym przemożnym, wściekłym, a przy tym pełnym niemocy usposobieniu, pomyśl, co oznacza oddanie mu się. Pamiętaj jednak również, że w maszynerii, która jest stabilna i w której wszystkie części trzymają się sztywno dzięki klinom, wystarczy obluzować choć jeden z nich, aby wszystko się zatrzęsło. W przypadku umysłu to nie jedna tylko pojedyncza namiętność wyrządza szkodę, ale wszystkie: to nie jedna struna przestaje wydawać harmonijny dźwięk, ale wszystkie.

Po tym ostrzeżeniu, gdy twój umysł znajduje się już w innym położeniu, podejdź do tego na nowo i uważaj, abyś nie zszedł na manowce, μή τὸ ἡγεμονικὸν βλάβης τὸ σεαυτοῦ [„zwracaj i na to uwagę, żebyś również nie wyrządził szkody zasadniczej władzy swej duszy”]<sup>6</sup>. – Cóż jednak powiedzą moi przyjaciele? Jak będą odbierać me usposobienie? Jak zniosę zmianę ich nastawienia i to, że przestaną mnie lubić? – A zatem wróć, bądź znowu błaznem, opowiadaj dykteryjki, działaj, bądź niestrudzenie zabawny! Ale czymże jest to, co nazywasz dowcipem i humorem? Czym jest tego rodzaju konwersacja z innymi? Czy w ten sposób przysłużysz się przyjaciołom? Czy chcesz, aby tak właśnie cię postrzegali? – Ale jeśli nie wkroczę w ich troski z uczuciem i serdecznością, jeśli sam nie pocuję, że poruszają mnie one w jakimś stopniu, jakże to, co mówię albo czynię, może odnieść jakikolwiek skutek? Jakże miałbym im pomóc napomnieniem, wyrzutami, pochwałami czy namową? Jeśli sam nie byłbym choć trochę poruszony, nic z tych rzeczy nie da się zrobić ani nawet taktownie podjąć. – Racja. Ale też nie pora na to. Zostaw to na później, gdy lepiej już ułożysz to, co znajduje się w twym wnętrzu, i gdy utwierdzisz się już w odpowiednich nawykach. Obecnie pytanie nie dotyczy tego, czy dobrzy są *oni*, ale tego, czy *ty sam* posiadasz jakąś wartość, czy też nie.

---

<sup>6</sup> [W przekładzie polskim nieco mniej dokładnie: „zwracaj i na to uwagę, żebyś również nie wyrządził szkody swej duszy” – Epiktet: *Encheiridion*, 38. W: Idem: *Diatryby...*, s. 479].

Jakąż jednak pomocą mogę służyć innym? Jaki może być ze mnie pożytek? – Co za szaleństwo! Czyż nie jest jasne, że jeśli byś tylko wytrwał w swych wysiłkach, sam twój przykład (choć tobie najmniej na nim zależy) byłby dla nich większą przysługą niż wszystko, co mógłbyś uczynić, gdy trwałbyś w swym samolubstwie, nędzy i podległości, których jedynie w ten sposób możesz się pozbyć. Chcesz służyć krajowi? W porządku. Jednakże rozważ to i zapytaj samego siebie, czy aby to zrobić, potrafiłbyś z rozmysłem popełnić wiarołomstwo, dawać fałszywe świadectwo, kłamać, schlebiać, stać się zdeprawowanym i zepsutym? – Z pewnością nie mógłbym. Jeśli bym jednak starał się służyć ojczyźnie tak, jak teraz to proponuję, wszystko to by niechybnie nastąpiło. Musiałbym zaprzedać swój umysł, musiałbym poddać się zepsuciu, stać się interesowny, fałszywy; gdzież wówczas podziałyby się moja służba ojczyźnie? Jeśli jednak nie czuję związku z moimi przyjaciółmi, jakże miałbym odczuwać potrzebę towarzystwa innych, poczuć coś takiego jak przyjaźń? – Powstrzymaj się więc, dopóki jej nie poczujesz, lecz w inny sposób, albowiem to, co czujesz teraz, nie jest prawdziwym uczuciem społecznym, nie jest przyjaźnią. Usposobienie, które tak cię obecnie rozgrzewa, wkrótce musi się ostudzić, a raz wzbudzone, musi też zaniknąć. Dobrze wiesz, że owym uczuciom brak stałości. Wiesz jednak także, że istnieje stała, niezmienna radość, która niesie z sobą spokój i której obce są takie zrywy. Dlatego też poczekaj, aż się zjawi, gdyż jedna chwila takiej radości jest lepsza niż całe życie spędzone na tej pierwszej i burzliwej.

Dość już zostało powiedziane. Już dawno przekonano cię do tego i często już to powtarzaliśmy. Pamiętaj, że musisz być niewzruszony i wytrwać. Pamiętaj też, że walka toczy się nawet o najbłahsze sprawy, o to, co pozornie bez znaczenia. Jeśli w tych sprawach zwyciężysz, wówczas będziesz bezpieczny. Jeśli przegrasz na samym początku, to nic ci się nie uda, wszystko stracisz. Zobacz zatem, jak niedaleko sięgają owe rzeczy, które można nazwać<sup>7</sup> „drobnostkami”, a które ze względu na ciebie i twoje możliwe postępy nie są wcale błahę, to one bowiem tak naprawdę się liczą. To w nich tkwi wszystko, co doniosłe i uroczyste, wszystko inne, choć poważne i napuszone, okazuje się bez znaczenia. Tylko one powiodą cię ku prawdziwej religii. Na tym opiera się pobożność, świętość, życie, obowiązek i szczęście; sprzeniewierzenie się którejkolwiek z tych wartości jest największą bezbożnością, największym świętokradztwem. Zaczynj zatem i jako swój własny prawodawca ustanów w samym sobie ów wewnętrzny porządek, wewnętrzne państwo podług takich praw, które wedle twej wiedzy są najśluszniesze; przysięgnij, że

---

<sup>7</sup> Zob. 1. σιωπή [„milczenie” – Epiktet: *Encheiridion*, 33. W: Idem: *Diatryby...*, s. 477], 2. λέγῳς μὴ πολὺς [„śmiej twój niech będzie rzadki” – Epiktet: *Encheiridion*, 33. W: Idem: *Diatryby...*, s. 475].

nigdy nie złamiesz tego, co w tak uroczysty sposób ogłosiłeś i wyznaczyłeś samemu sobie. Τάξον τινὰ ἤδη χαρακτήρα σαυτῶ, etc. [„Postaw sobie raz wreszcie za wzór jakiś charakter”]<sup>8</sup>.

Pamiętaj o igrzyskach istmijskich i olimpijskich; zwróć uwagę na to, co je przypomina w twym własnym wnętrzu, ὅτι νῦν ὁ ἀγών, καὶ ἤδη πάρεστι τὰ Ὀλύμπια [„oto teraz nadchodzi pora zapasów, [...] oto właśnie nastają igrzyska olimpijskie”]<sup>9</sup>. Nie tylko podczas wielkich okazji, które zdarzają się rzadko, ale tu, teraz, natychmiast, w każdej minucie i w każdej stwarzanej przez nią okazji, podczas jedzenia, rozmowy, opowiadania, spierania się, wspólnych rozrywek, w radości i śmiechu, głosie, geście, działaniu, postawie: wszędzie sprawdzian wygląda tak samo i jest łatwo dostępny. Szukaj dlań okazji, dąż do niego, wystawiaj się na próbę. Każde zwycięstwo jest tu wielkie i znaczące. Niech głupia fantazja go nie umniejsza, niech nie sprawia, że wydaje się ono małe i śmieszne; pamiętaj, co jest twym celem i czemu to wszystko służy.

Faktycznie, ciężko jest zaprzeczać temu wszystkiemu, co wydaje się tak naturalne, tak kuszące i nęcące; pamiętaj jednak, o ile trwalsza jest radość ze świadomości takiego zwycięstwa, o ile więcej daje satysfakcji. Pamiętaj też o tym, jak przyjemne jest samo ćwiczenie, gdy już do niego w trwałe sposób nawyknieš, a twój umysł wyrobi odpowiednie skłonności i będzie już w dobrej formie. Taka postawa nie dotyczy jedynie filozofii; również ci, którzy śmiało wydają sobie samym rozkazy w każdej innej kwestii, lub stali się wytrzymali i nawykli do trudów, czerpią niemałą satysfakcję z tego rodzaju ćwiczeń i uwielbiają sprawdzać swą siłę. O ileż silniejsi są jednak ci, którzy wiedzą, na czym polega ich dobro, i którzy dążą do właściwego celu!

Niedorzecznością jest podziwianie wspaniałomyślnego postępowania, wielkoduszności i niepoddawania się zepsuciu, a zarazem zachwycanie się którąś z zewnętrznych rzeczy; dopiero wzgardzenie tymi drugimi sprawia, że możliwe stają się pierwsze z nich. Dlatego też to, co wewnętrzne, owe ὄργια [„rytuały”]<sup>10</sup> cnoty i nienaruszalne ustronia umysłu<sup>11</sup> albo są warte podziwu, albo nie. Jeśli nie są – przestań je podziwiać. Jeśli są – staraj się podziwiać je, lecz w odmienny sposób niż rzeczy zewnętrzne. Słynne piękności! Pałac! Rezydencja! Ogrody! Obrazy! Italia! Uczta! Karnawał! – jaki masz do nich stosunek? Cóż stało się z twą powściągliwością, wstrzemięźliwością i z pozostałymi cnotami, jeśli podziwiasz którekolwiek z tych rzeczy, jeśli pociągają cię, jeśli ich pragniesz? Gdzież podziała się owa szczerłość, wiara, sprawiedliwość i dobroduszność, które się opierają na tych cnotach? Jeśli

<sup>8</sup> [Epiktet: *Encheiridion*, 33..., s. 474].

<sup>9</sup> [Epiktet: *Encheiridion*, 51. W: Idem: *Diatryby...*, s. 485].

<sup>10</sup> Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*, III, 6[, s. 27].

<sup>11</sup> *Sanctosque recessus mentis* – Persjusz: *Satyry*, II, w. 73.

jesteś rozsądny i wolny, jeśli nie ma na ciebie wpływu urok i powab owych zewnętrznych rzeczy, to dlaczego stajesz się ich miłośnikiem i naśladujesz to, czego nie pochwalasz? Przez wzgląd na innych? Z grzeczności? Czy z tego względu twój osąd zyska podziw innych? Wszystko to jest potwornością. Dlatego też całkowicie tego poniechaj. Nie ma w tym ani trochę skromności, przyzwoitości ani prostoty. Także umysł nie może w ten sposób być długo bezpieczny.

Pamiętaj, że nie możesz jednocześnie podziwiać tego, co podziwiają inni, i tego, co pragnąłbyś uczynić głównym przedmiotem swego oddania i szacunku. Gdy jedno z tych rzeczy staną się wielkie, drugie ulegną pomniejszeniu. Gdy sprawy za granicą wydają się istotne i zaczynają cię angażować, wówczas to, co dzieje się w domu, staje się trudne i męczące. Gdy zabiegamy o coś innego niż my sami i to coś pielęgnujemy, zapominamy o własnym ja.

*Jakże szlachetne, wspaniałe, świetne!* Kiedy w ten sposób wychwala się rzeczy zewnętrzne, pomyśl sobie, czym one są, te, do których tamte wewnętrzne są podobne i które dużo bardziej zasługują na to, aby powiedzieć o nich: *jakże przyjemne, jak wspaniałe!* Przede wszystkim jednak uważaj, abyś sam nie zaczął tak wykrzykiwać – nie odnosząc się ani do jednych, ani do drugich. Do pierwszych nie, ponieważ należy je całkowicie porzucić i nie starać się nabrać co do nich biegłości; do drugich także nie, gdyż komuś, kto jest w nich biegły, to nie uchodzi, a gdyby w naszych czasach znalazł się jakiś filozof, to i jemu nie przystoi tak czynić.

Niechże inni opiewają cnotę, nie ty. Wystarczy, jeśli w ciszy i spokoju odegrasz swą rolę, zachowując swe reguły i zasady dla samego siebie, nie mając nawet nadziei na to, że uda ci się sprawić, aby ktoś inny je pojął. Gdyby nawet obecnie żyli Sokrates czy Epiktet – cóż innego mogliby uczynić? Chciałbyś ich naśladować? Ty, który tak mało się do tego nadajesz i jesteś przekonany, że w obecnych czasach oni sami inaczej by postąpili, bo i świat jest inny? Załóżmy bowiem, że żyliby jedynie ze swymi dziećmi, a nie z dorosłymi ludźmi albo pośród Maurów, barbarzyńców, Gotów lub Turków. Zastanów się, gdzie obecnie żyjemy, jacy ludzie nas otaczają, jakie mają przekonania, jak żyją – i gdzie są ci, których można nazwać ludźmi.

Dlaczego potrzeba całego tego rozumowania wymierzonego w opiewanie czy wychwalanie cnoty? Wstrzymaj się, dopóki dostatecznie nie napomnisz sam siebie, dopiero wtedy będzie czas na zastanawianie się, kogóż jeszcze napominać i w jaki sposób.

Skoro odkryłem już, że moim zadaniem na świecie jest żyć jak dotychczas, nieco w odosobnieniu, to na tyle, na ile tylko potrafię, będę uczyć się od starożytnych, pogodnie i z zadowoleniem. Jeśli pomocna w tym jest greka, będę studiował grekę, i to pomimo faktu, że dopiero stawiam w tej nauce pierwsze kroki, choć jestem w wieku pierwszego Katona. Jeśli przypadnie

mi w udziale coś lepszego – przyjmę to. Jeśli zostanę pozbawiony książek, i to przyjmę z zadowoleniem. Gdyby Ten, który sprawił, że jestem tu, gdzie jestem, przeniósłby mnie w inne miejsce (przykładowo do Azji, Afryki, Konstantynopola czy Algieru), byłbym zadowolony. Jeśli miałbym tam do odegrania jakąś rolę i mógł uczynić to skromnie i po ludzku, to dobrze. Jeśli nie będzie po temu okazji, również wiem, co jest moim powołaniem; porzucę wszystkie inne myśli oraz troski i skieruję swój umysł jedynie ku memu ustroniu, z wdzięcznością i radością. Oto naprawdę odpowiednie nastawienie. Oto myśli, które należy zachować i ciągle przywoływać. Szybko jednak pojawi się coś innego, co zaskakuje, zdumiewa, zniewala; pojawi się za sprawą rodziny i znajomych, przyjaciół, państwa, jakichś kolejnych w nim zawirowań. Będąc entuzjastą, zostajesz przez to wszystko porwany, chodzi przecież o obowiązki, o moralność. Wówczas pojawiają się przeszkody, niepowodzenia, rozczarowania, niepokój. Umysł nie wie, co czynić, oskarża Opatrzność, a wewnętrzny porządek zostaje całkowicie stracony. Cóż stało się z dotychczasowym nastawieniem? Gdzież owa dobroć w stosunku do ludzi, ów wspaniałomyślny afekt, jakim darzyłeś swego pana i władcę? Gdy wracasz do roli, jaką wcześniej grałeś, wydaje się ona nieistotna i podła. „To wszystko? Nie mam do odegrania nic lepszego?” I tak oto stajesz się jednym z tych wichrzycieli, kłótliwych aktorów buntujących się przeciwko temu, kto zawiaduje całą sceną. Jasne jest bowiem, że działając pod wpływem takiego afektu, celem swego postępowania czynisz widzów, a nie Tego, którego jedynej aprobaty tak naprawdę potrzebujesz, gdyż z Jego perspektywy każda rola jest równie wielka, wartościowa, jeśli tylko skwapliwie się ją przyjmie i wywiąże się z niej z radością, życzliwością, wdzięcznością i ze śmiałością. Pamiętaj o tym, kto powiedział: *ὁ μὲν χωρὶς χιτῶνος φιλοσοφεῖ, ὁ δὲ χωρὶς βιβλίων* [„Ten filozofuje, chociaż nie ma tuniki, ów, chociaż nie ma książki”]<sup>12</sup>.

Zastanów się (zawsze, gdy ciężko ci zabrać się do czegoś i ubolewasz, że trudno ci się oderwać od jakichś zajęć czy odejść od innych), w której z życiowych spraw okazałeś się lepszy czy zwycięski z powodu tego czy innego nastawienia. Stosunki i romanse z kobietami? Jak często tego nie znosiłeś, nawet wcześniej, gdy mocno chciałeś, aby nic takiego cię nie niepokoiło i byś nie miał żadnych tego rodzaju pragnień? Czy chodzi o dom, rezydencję, budynki, tego rodzaju wytwory? Jak często niegdyś miałeś ich dosyć? A i teraz – jakież niepokój budzą, jakież wstręt? Na koniec wreszcie (bo zakładam, że o to głównie chodzi) – może masz na myśli przedstawienia, rozrywki, rozmowy, snucie opowieści, czynione w zaufaniu zwierzenia, wszystko to, co tak lubisz, gdy otacza cię jakaś grupa przyjaciół? Przypomnij sobie, jak

<sup>12</sup> [Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*, IV, 30, s. 38].

często, gdy zdawały się tego wymagać okoliczności, pragnąłeś wyrzec się tego wszystkiego raz na zawsze, zerwać owe relacje i porzucić ów sposób życia, sprawy rodzinne, publiczne, zazdrość wobec niektórych osób, odejście od zasad i zepsucie. Skoro zatem melancholia, złość i wstręt, sytość, znużenie i tego rodzaju uczucia potrafią sprawić, że wzgardzisz tym, co zależy od rzeczy zewnętrznych, i staniesz się wolny, o ile więcej może uczynić odpowiednie usposobienie i świadomość prawdziwej wartości rzeczy!

Jakiż wstyd przynosi mozolne, skrzętne i niezmordowane oddawanie się wszelkim innym zajęciom, a brakuje sił do tego, o co troszczyć się jest rzeczą najwspanialszą, najszlachetniejszą i najbardziej wspaniałomyślną! Gdyby twój kraj ogarnęła wojna, a ciebie wybrano by, byś dowodził armią, czy poniechałbyś trudów? Jeśli sprawowałbyś jakiś urząd – tak samo: czego byś się podjął, jaki trud poniósł, aby się z tego dobrze wywiązać, jak bardzo skierowałbyś ku temu swe myśli i uwagę? Jak bardzo byłbyś tym poruszony i przejęty? Pomijając jednak to wszystko, zobacz, jak zachowujesz się w innych sytuacjach, jaką zaś okazujesz słabość w tym, co wymaga największej troski, jak mało cię to wzrusza. Jakież jednak obowiązki, jakiż urząd, nawet konsula, może się równać z obowiązkami, które masz przed sobą na wyciągnięcie ręki? Czymże jest państwo, senat czy lud w porównaniu z władzą, jakiej domaga się ów obowiązek i która z całym zaufaniem włożona zostaje w twe ręce? Jak sprostać zaufaniu w tych innych sprawach? Jak być wiernym przyjacielem, bratem lub inaczej wiązać się z ludźmi – szczerze i bez reszty? Czym jest wierność? Czym są stałość, uczciwość, szczerowość? Od czego wszystkie one zależą?

Jakże nędzne jest to wszystko, czemu tak długo się oddawałeś i czym się zajmowałeś, i co wywarło na tobie tak wielkie wrażenie – schludny dom, ogród, rezydencja, mieszkanie, obrazy, drzewa, tkaniny, modele, plany i zawiadywanie tym wszystkim. Pamiętaj, aby dostrzegać różnice pomiędzy nimi. Czy odczuwasz przyjemność, gdy stoisz przy tych rzeczach i samotnie im się przyglądasz? Czy też robisz to przez wzgląd na innych? Jakich innych? Zastanów się tylko, o kogo chodzi. Czy chodzi o przeciętnych ludzi, którzy całkiem słusznie nie považają takich rzeczy? Czy też chodzi o bogaczy, którzy w takich sprawach są twymi rywalami i spoglądają na nie nienawistnie, z zazdrością? Czy też chodzi o innych ludzi, tych, którzy są zajęci różnymi pracami? Oni nie są rozsmakowani w tego rodzaju rzeczach, podziwiają co innego, co bliższe jest ich sposobowi życia i do czego nawykli. Czy zatem chodzi o garstkę przyjaciół, dla których to wszystko jest zarezerwowane? Cóż za głupota! Czy tak chcesz się im przysłużyć? Czy masz ich wyręczyć w zajmowaniu się sobą? Pamiętaj więc: im lepszymi są oni ludźmi, tym mniej mają uznania dla takich rzeczy. A więc we wszystkich tych zajęciach musi chodzić o ostatnich ludzi albo zgoła o nikogo.

Cóż jednak, jeśli cały świat powinien podziwiać takie rzeczy? Cóż jeśli wszystkie one byłyby równie doskonałe jak ty sam? Czyż nie jest to powód do wstydu? „Spójrzcie! Zobaczcie te wszystkie dodatkowe ozdoby – są moje, do mnie należą! Zobaczcie – to nagroda za cnotę! To oznaki sprawiedliwości, prawości, szczerości, właściwego ukształtowania umysłu! Kto jeszcze może się nimi poszczycić? U kogóż można je znaleźć? Dodaj jeszcze: kto najlepiej nadaje się do tego, aby stworzyć większość z nich? Jakie są najlepsze środki, aby owe cechy zdobyć i zatrzymać? Kto jest najbardziej zdolny do ich zdobycia i kto najbardziej ich godzien? Czego oznaką jest brak dbałości o nie i pogarda dla nich? Cóż zapowiada umiłowanie ich i upodobanie w nich?” Jeśliby tak właśnie było, czemu mielibyśmy oddawać się oszustwu i złudzeniu? Dlaczego mielibyśmy tkwić w swej samotni, prowadzić badania, uprawiać ogród, sadzić rośliny i wszystko to obdarzać pokrętnymi nazwami? Dlatego, że to wszystko jest filozofią? Jest nią też anatomia, botanika i chemia. Jacyż to ludzie celują w tych dziedzinach? Kim są ci anatomowie, lekarze, chemicy, jednym słowem: wszyscy przyrodnicy zajmujący się – jak powiadają – naturą i badający ją? Co sądzą o naturze? Jaką umysłowością się charakteryzują? Czyż nie należą do tych najgorszych z ludzi, najdalszych od prawdziwego jej poczucia czy odczucia na jej temat? Kimże był Epikur i jego ogród? A któż bardziej od niego nim się zajmował? Wszystko to jest jednak jałowe, niepewne, marne i zepsute. Ktoś, kto naprawdę bada naturę i żyje w zgodzie z nią, aby ją kontemplować i podziwiać, nie potrzebuje ani ogrodu, ani lasu, ani też morza czy skał. Kupa gnoju, sterta czegoś, co wydaje się wstrętne i obrzydliwe, równa jest temu, a nawet wyższa niż to, w czym zdaje się panować większy porządek, a co zostało przemocą wyrwane ze swego naturalnego stanu. Ktoś, kto nie widzi piękna w rozkładzie, nie dostrzeże go w narodzinach i we wroście. Kto nie ma przed oczyma wiecznej zmienności i przemiany jednych rzeczy w inne i kto nie spogląda na nie życzliwie i łaskawie, ten nawet otoczony swymi ogrodami i innymi sztucznym wytworami raczej oskarży naturę i wzgardzi nią, niż ją pochwali i będzie jej towarzyszem. Dlatego nie przymuszaj samego siebie. Owe zajęcia mogą być dobre dla innych, lepsze przecież niż kości i karty, lepsze niż to, co zwykle się robi dla zabicia czasu, niż bezprzedmiotowe rozmowy i to, co zwie się bywaniem w towarzystwie. Dlatego też gdybyś musiał wybrać pomiędzy nimi, wybierz to, co w danym rodzaju najlepsze. Jeśli jednak zajmujesz swój umysł czymś innym, jeśli twój afekt popycha cię ku czemuś innemu lub jeśli cała twa wola skierowana jest na coś innego, nie postępuj pochopnie i głupio, nie kieruj jej ku czemuś innemu, tracąc nerwy, siły i hart, których tak bardzo trzeba gdzieś indziej.

Zwracaj uwagę na to, kiedy fantazja wybiega ku jakiemuś znaczącemu zamysłowi bądź zewnętrzznemu dziełu. *Hoc erat in votis; modus agri, etc.*

[„O tym tylko marzyłem: pola skrawek mały”]<sup>13</sup>, *paulum silvae* [„z rzadka porosły lasem”]<sup>14</sup> i byle *concha salis puri* [„muszla czystej soli”]<sup>15</sup>. Jakież to wszystko marne, a jednak jakże owa marność jest skryta. Jak przebiegle przebrana, jak czai się za maską! Jak trudno ją przy każdej okazji ujawnić. Mimo to staraj się ukazać marność z całą jasnością, zbadaj owo wyobrażenie, poddaj sprawdzianowi. Zobacz, ile jest warte. Czy jest to cnota bądź coś, co się z nią wiąże? Czy jest to coś, co zależy od twojej woli, czy też nie, bo jest jej obce? Czy jest to dobro dla mnie jako istoty rozumnej, człowieka, badacza natury, kogoś, kto stara się poprawić pewien sposób postępowania? Czy w tym sensie stanowi pomoc i wzmocnienie, czy też jest to *przeszkoda*?

Czymże jest to, co poddaję badaniu i w czym staram się wprowadzić porządek? Co upiększam<sup>16</sup>? Brud, materię, proch. Czy to właśnie chcę ozdobić? To chcę upiększyć? Posłuchaj tego, co ktoś inny mówi na ten temat. Tak jak niektórzy (powiada on) odczuwają zachwyt, gdy upiększają to czy owo, tak ja zachwycam się, gdy staram się uczynić lepszym samego siebie i widzę, że mi się to udaje. Pamiętaj o przeciwnych pięknościach i o tym, jak można osiągnąć te, które wzrastają wewnątrz. Ω φίλε Πάτερ: δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν [„Przyjazny Panie i inni bogowie, którzy tu przebywacie. Sprawcie, abym się stał pięknym wewnątrznie”]<sup>17</sup>, etc.

Przełożył Adam Grzebiński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://orcid.org/0000-0002-4007-6507>

---

<sup>13</sup> [Horacy: *Satyry*. Przeł. J. Sękowski. W: Kwintus Horacjusz Flakkus: *Dziela wszystkie*. T. 2: *Gawędy, listy, sztuka poetycka*. Tekst łaciński do druku przygotował, wyboru przekł. dokonał i komentarzem opatrzył O. Jurewicz. Ossolineum, Wrocław 1988, II, 6, w. 1, s. 208].

<sup>14</sup> [Ibidem, w. 3, s. 208].

<sup>15</sup> [Horacy: *Satyry*, I, 3, w. 14; w przekł. J. Sękowskiego: „w muszli trochę soli” – ibidem, s. 36].

<sup>16</sup> „Ciało to nie jest twoją własnością, lecz tylko ładnie wymieszaną gliną” – Epiktet: *Diatryby*, I, 1. [W: Idem: *Diatryby...*, s. 6].

<sup>17</sup> [Platon: *Fajdros* 279 B. Przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył L. Regner. Wyd. 2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 82].

Bibliografia<sup>18</sup>

- Epiktet: *Diatryby. Encheiridion z dodatkiem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Przeł. i oprac. L. Joachimowicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Hume H.: *Traktat o naturze ludzkiej*. Wstęp i przypisy J.P. Wright, R. Stecker, G. Fuller. Przeł. C. Znamierowski. Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Hutcheson F.: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. Ed. A. Garrett. Liberty Fund, Indianapolis 2002.
- Hutcheson F.: *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Ed. W. Leidhold. Liberty Fund, Indianapolis 2004.
- Kwintus Horacjusz Flakkus: *Dzieła wszystkie*. T. 2: *Gawędy, listy, sztuka poetycka*. Tekst łaciński do druku przygotował, wyboru przekł. dokonał i komentarzem opatrzył O. Jurewicz. Ossolineum, Wrocław 1988.
- Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*. Przeł. M. Reiter. Antyk, Kęty 2013.
- Platon: *Faidros*. Przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył L. Regner. Wyd. 2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Shaftesbury A.A.C.: *Askēmata*. Ed. W. Benda et al. [Standard Edition: Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings. Vol. II, 6]. Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011.
- Shaftesbury A.A.C.: *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*. W: Idem: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. L.E. Klein. Vol. 2. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 2–200.
- Shaftesbury A.A.C.: *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*. Ed. B. Rand. Sonnenschein, New York 1900.
- Shaftesbury A.A.C.: *List o entuzjazmie; Moralisci*. Przeł. A. Grześliński. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007.
- Shaftesbury A.A.C.: *Trzy ćwiczenia stoickie*. Przeł. A. Grześliński. „Folia Philosophica” 2020, vol. 44, s. 1–20. <https://doi.org/10.31261/fp.10424>.

---

<sup>18</sup> Na bibliografię składają się pozycje przywoływane przez tłumacza.

## Od tłumacza

Zapiski angielskiego filozofa Anthony'ego Ashleya Coopera Shaftesbury'ego (1671–1713) mogą nieco zdumiewać współczesnego czytelnika. Sposób prowadzenia filozoficznych rozważań przez Shaftesbury'ego jest dosyć rzadki, choć występował w pismach starożytnych moralistów. Oto w formie luźnych uwag, skierowanych jedynie do samego siebie, filozof prowadzi rodzaj soliloquium, wewnętrznej rozmowy z sobą samym. Zapiski te powstawały od 1698 do 1712 roku, a więc w okresie, gdy Shaftesbury tworzył i ogłaszał drukiem swoje „oficjalne” dzieła; dwa wypełnione zapiskami notatniki filozof zabierał z sobą również w podróże, między innymi do Holandii oraz Neapolu. Początkowo niełatwo jest prześledzić wywód, co stanowi wynik nie tylko dość swobodnego zapisu – notatki nie były przecież przeznaczone do druku – ale przede wszystkim specyfiki przedstawionej w nim myśli. Oto Shaftesbury przedstawia różne punkty widzenia i ocenia różne sposoby życia – od tego, który tkwi w zewnętrzności, jest czynieniem różnych rzeczy na pokaz, „bywaniem w towarzystwie”, przeglądaniem się w oczach innych – po skoncentrowanie na doskonaleniu własnego charakteru, czemu pomóc mają właśnie owe notatki. W zaadaptowanej przez filozofa etyce stoickiej – Shaftesbury miał zawsze na podorzędziu dwie książki: *Rozmyślenia* Marka Aureliusza oraz *Diatryby* i *Encheiridion* Epikteta – podstawowym rozróżnieniem moralnym jest bowiem przeciwstawienie rzeczy „wewnętrznych”, zależnych od ludzkiej woli decydującej o wartości podjętego postępowania, rzeczom „zewnętrznym”, niezależnym od woli. O aprobachie dla tych drugich decyduje zarówno „zewnętrzna”, zmysłowa przyjemność, której są źródłem, jak i inni ludzie, przez wzgląd na których je wybieramy i cieszymy się nimi, widząc uznanie innych. Ponieważ człowiek żyje na ogół w nieustannej samotności, musi dokonać takiego czy innego wyboru, istotne staje się wytworzenie trwałej dyspozycji pozwalającej na każdorazowe rozpoznanie, czy ów wybór dokonywany jest ze względu na to, co niezależne od własnej woli, czy też właśnie niezależnie od całego „zewnętrzza”. Wybór ten ma być dokonywany w każdej chwili i dotyczyć nawet rzeczy błahych, pojawia się przeto konieczność nieustannych ćwiczeń, ciągłego napięcia woli, pomocne zaś mają być w tym właśnie takie, sporządzane niejako na gorąco zapiski.

Dostrzegamy w notatkach Shaftesbury'ego dwa motywy, które później będą obecne w jego „oficjalnych”, przeznaczonych do druku pracach, a które szerzej oddziałają na brytyjskich filozofów. Przeciwstawienie zmysłowości oraz wartości wewnętrznej, a także piękna zmysłowego idealnemu zostanie rozwinięte przez filozofa w późniejszych *Moralistach*, doświadczenie

zmysłowego piękna stanowi tam jedynie wstęp do zrozumienia metafizyki piękna, którego ostatecznym przedmiotem jest idealne piękno natury. W przeciwieństwie do niego piękno wytworzone przez człowieka, nawet jeśli jest wynikiem naśladowania natury, okazuje się pięknem poślednim, gdy zaś artysta oddala się od natury, ustępuje miejsca brzydocie. Stąd w publikowanych tu zapiskach czytamy, że „kupa gnoju, sterta czegoś, co wydaje się wstrętne i obrzydliwe, równa jest temu, a nawet wyższa niż to, w czym zdaje się panować większy porządek, a co zostało przemocą wyrwane ze swego naturalnego stanu”. Drugim motywem jest nacisk na emocjonalną naturę człowieka. Jako „entuzjasta” bohater wewnętrznych dywagacji Shaftesbury’ego daje się porwać i pochłonać różnym życiowym aktywnościom. Entuzjazm odrywa się w myśli tego filozofa od wcześniejszych konotacji religijnych, zrównujących entuzjazm z fanatyzmem, i oznacza przeżycie, stan wewnętrznego emocjonalnego zaangażowania w określoną działalność. Entuzjastą jest więc dla Shaftesbury’ego zarówno wielbiciel piękna natury, jak i artysta, wreszcie każdy prawdziwy pasjonat. „Zachwyty poetów, wzniosłość mówców, podniosła muzyka wirtuozów – wszystko to jest właśnie entuzjazmem! Nawet sama wiedza, zamiłowanie do sztuki i osobliwości, duch podróżników i awanturników, dzielność, wojna, heroizm – wszystko to entuzjazm!” – wykrzykuje Filokles w *Moralistach*<sup>19</sup>. Podkreśla w ten sposób Shaftesbury rolę pierwiastka uczuciowego w ludzkim życiu. Od emocjonalnej postawy zależy też sposób, w jaki człowiek wartościuje siebie i innych – to właśnie postawa wewnętrzna wyznacza takie czy inne rozumienie religii czy życia społecznego, a także twórczość artystyczną. Szerzej Shaftesbury analizuje tę postawę w *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, gdzie wskazuje na życiowy ideał, jakim jest podporządkowanie motywów osobistych pobudkom naturalnym, nakierowanym na realizację celów ponadindywidualnych<sup>20</sup>. Właściwa postawa wewnętrzna człowieka to ta, w której nie pojmuje on własnego dobra jako czegoś przeciwstawnego celom nadrzędnym, ale rozpoznaje owo dobro w obrębie wyższej celowości i ostatecznie pojmuje, że sam jest częścią celowościowo uorganizowanej natury.

Nawiązujący do tego elementu myśli Shaftesbury’ego późniejsi filozofowie (Francis Hutcheson czy David Hume<sup>21</sup>) równie silnie będą podkreślali

<sup>19</sup> A.A.C. Shaftesbury: *Moralisci*. W: Idem: *List o entuzjazmie; Moralisci*. Przeł. A. Grzeliński. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007, s. 123.

<sup>20</sup> A.A.C. Shaftesbury: *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*. W: Idem: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. L.E. Klein. Vol. 2. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 2–200.

<sup>21</sup> Zob. F. Hutcheson: *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725). Ed. W. Leidhold. Liberty Fund, Indianapolis 2004, oraz Idem: *An Essay on the*

uczuciowe podstawy ludzkiego myślenia; ten ostatni wręcz wskaże, że racjonalność nie jest dyspozycją odrębną od uczuć, ale właśnie odpowiednim sposobem ukształtowania życia emocjonalnego. Samego Shaftesbury'ego owo przekonanie wiedzie do stoicyzmu. Pytanie o trwałość owej wewnętrznej postawy każe filozofowi dopatrywać się jej gwaranta w ciągłym wewnętrznym doskonaleniu, poszukiwaniu niezależności od wpływów zewnętrznych, w ciągłym napięciu woli. Owa wewnętrzna postawa stanowi źródło właściwego moralnego postępowania i jest wzmacniana uznaniem ze strony innych, jednakże gdy brak owej aprobaty, gdy nikt nie rozpoznaje cnotliwego charakteru postępowania, „życzliwy afekt” wymaga ostatecznie całkowitej niezależności i ciągłego napięcia woli. W ten sposób przeformułowaniu ulega pojęcie towarzyskości: oznacza ona już nie salonowe rozmowy i „bywanie w towarzystwie”, ale stałe baczenie na dobro i przyczynianie się do kształtowania charakteru innych, choćby poprzez zaangażowanie w aktywność realizującą dobro społeczne albo przez dawanie przykładu własną niezależnością. Tym samym chociaż tematem publikowanego tu eseju jest „ja”, to – jak przekonuje Shaftesbury – struktura podmiotowości wymaga dostrzeżenia, że każdy z nas jest częścią organicznej całości: społeczeństwa, ludzkości, wreszcie – natury.

Po angielsku *Askēmata* były publikowane dwukrotnie: po raz pierwszy przez Benjamina Randa w 1900 w zbiorze *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* (Macmillan, New York 1900; redaktor określił tam notatki mianem *philosophical regimen* – „filozoficznego regulaminu”); nowe, krytyczne opracowanie zostało przygotowane przez Wolframa Bendę, Christine Jackson-Holzberg, Patrica Müllera i Friedricha A. Uehleima jako tom II, 6 kompletnego wydania dzieł Shaftesbury'ego (*Standard Edition*. Fromann-Holzboog, Stuttgart 2011). Niniejszy przekład nie ma charakteru krytycznego, nie odnotowuję w nim na przykład drobnych różnic między kolejnymi wariantami tekstu i nie dokonuję analizy intertekstualnej – nie poszukuję zbieżności sformułowań notatek i dzieł publikowanych. Z tych powodów dla większej czytelności przekładu za podstawę wybrałem pierwsze ze wspomnianych wydań. Zainteresowanych polskimi przekładami innych prac Shaftesbury'ego odsyłam do wcześniejszej publikacji, mojego tłumaczenia *Trzech ćwiczeń stoickich* Anthony'ego

---

*Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728). Ed. A. Garrett. Liberty Fund, Indianapolis 2002; D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej* (1739–1740). Wstęp i przypisy J.P. Wright, R. Stecker, G. Fuller. Przeł. C. Znamierowski. Fundacja Aletheia, Warszawa 2005. W odniesieniu do ostatniego dzieła kluczowe z tego punktu widzenia rozstrzygnięcia znajdują się w ks. II, cz. II, rozdz. 8, gdzie Hume pisze, że domniemana walka rozumu i uczuć w rzeczywistości jest walką dwóch rodzajów ludzkich namiętności – łagodnych i gwałtownych.

Ashleya Coopera Shaftesbury'ego<sup>22</sup>, gdzie w posłowie wymieniam dostępne po polsku jego prace.

<sup>22</sup> A.A.C. Shaftesbury: *Trzy ćwiczenia stoickie*. Przeł. A. Grzeliński. „Folia Philosophica” 2020, vol. 44, s. 1–20. <https://doi.org/10.31261/fp.10424>.

**Adam Grzeliński** (tłumacz) – profesor, pracuje w Katedrze Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor monografii: *Angielski spór o istotę piękna. Koncepcje Shaftesbury'ego i Burke'a*, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume'a nauce o ludzkiej naturze*, *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeleya* oraz *Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke'a*, a także przekładów dzieł filozoficznych z języka angielskiego.



Krystian Bogucki

Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk

 <https://orcid.org/0000-0002-4753-497X>

## Listy Gottloba Fregego Uwagi o polskim wydaniu

Rec. Gottlob Frege: *Korespondencja naukowa. Wydanie krytyczne*. Opracowanie edycji polskiej i weryfikacja tłumaczenia Gabriela Besler, Joanna Zwierzyńska. Przekład na język polski Andrzej Painta (z języka niemieckiego), Mateusz Jurczyński (z języka angielskiego), Marta Ples-Bęben (z języka francuskiego), Lidia Obojska (z języka włoskiego). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, ss. 600. ISBN 978-83-226-3972-6.

### Gottlob Frege's Letters A Few Remarks on the Polish-Language Edition of Frege's Scientific Correspondence

**The Review of:** Gottlob Frege: *Korespondencja naukowa. Wydanie krytyczne*. Edited and verified by Gabriela Besler and Joanna Zwierzyńska. Translated by Andrzej Painta, Mateusz Jurczyński, Marta Ples-Bęben, and Lidia Obojska. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, 600 pp. ISBN 978-83-226-3972-6.

**Abstract:** The present article reviews the Polish-language edition of Gottlob Frege's scientific correspondence. In the article, I discuss the material hitherto unpublished in Polish in relation to the remainder of Frege's works. First of all, I inquire into the role and nature of definitions. Then, I consider Frege's recognition criteria for sameness of thoughts. In the article's third part, I study letters devoted to the principle of semantic compositionality, while in the fourth part I discuss Frege's remarks concerning the context principle.

**Keywords:** Gottlob Frege, Frege's correspondence, definitions, criteria for sameness of thought, semantic compositionality, the context principle

## Wstęp

Recenzowana praca jest zbiorem korespondencji naukowej niemieckiego logika, matematyka i filozofa Gottloba Fregego. Jak zaznaczają we wstępie redaktorki polskiego przekładu, niniejsza edycja to najpełniejsza jak dotąd wydanie korespondencji Fregego na świecie oraz czwarte wydanie w ogóle (s. 29). Polska edycja jest bogatsza od niemieckiej o tłumaczenie recenzji pierwszego tomu *Grundgesetze der Arithmetik* napisanej przez Giuseppe Peana oraz listy, które odnaleziono już po opublikowaniu wydania niemieckiego, w szczególności dodano treść korespondencji Fregego z Ludwigiem Wittgensteinem. Ponadto zachowano dodatek w postaci przekładu artykułu Philipa E.B. Jourdaina na temat wkładu Fregego w rozwój podstaw matematyki oraz uzupełniono informacje na temat niektórych listów. Niewątpliwie były to wybory słuszne. Należy także zaznaczyć, iż publikacja jest niebagatelną pod względem edytorskim oraz stanowi istotny wkład w bazę tekstów Fregego dostępną w języku polskim. Warto przypomnieć, że do dzisiaj główne prace tego autora nie doczekały się pełnego przekładu na język polski. *Begriffsschrift* (1879) oraz *Grundlagen der Arithmetik* (1884) są dostępne jedynie w fragmentach (w tłumaczeniach Romana Murawskiego, Krzysztofa Rottera i Bogusława Wolniewicza). *Grundgesetze der Arithmetik* (T. 1 – 1893, T. 2 – 1903) nie zostało przetłumaczone nawet częściowo.

Tematyka podejmowana w korespondencji jest dość zróżnicowana. Obejmuje takie zagadnienia, jak: odróżnienie przedmiotu od pojęcia, podział na sens i znaczenie wyrażień, kryteria identyczności myśli, wymogi stawiane definicjom, antynomia Russella i propozycje jej uniknięcia, podział funkcji i pojęć na rzędy, zasada kompozycyjności, zadania stawiane symbolicznie logicznie doskonałej, odróżnienie identyczności przedmiotów od koekstensjonalności pojęć, zasada kontekstowości oraz właściwa charakterystyka pojęcia istnienia. Część listów zawiera wątpliwości Fregego co do interpretacji innych dzieł, takich jak *The Principles of Mathematics* Bertranda Russella, *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina oraz pism matematycznych Peana. Wbrew opinii Gregory'ego Curriego przedstawionej w recenzji angielskiego wydania korespondencji Fregego<sup>1</sup> listy niemieckiego filozofa zawierają treści nowe, nierozwijane w jego publikacjach. Przejdę teraz do omówienia

---

<sup>1</sup> G. Currie: *Frege's Letters*. „British Journal for the Philosophy of Science” 1982, vol. 33 (1), s. 65. <https://doi.org/10.1093/bjps/33.1.65>. Zob. G. Frege: *The Philosophical and Mathematical Correspondence*. Eds. B. McGuinness. Trans. K. Kaal. University of Chicago Press, Chicago 1980.

wybranych wątków, które rzucają nowe światło na myśl filozofa z Jeny bądź w jakiś sposób różnią się od tych poruszonych w innych jego pracach.

## Definicje

Pierwszym zagadnieniem, które dzięki korespondencji zyskuje nowe oświetlenie, jest problematyka definicji oraz ich owocności. Frege omawia zasady definiowania oraz rolę definicji między innymi w listach do Davida Hilberta, Giuseppe Peana i Ludwiga Wittgensteina. Istotna kwestia, która pojawia się *implicite* w tych rozważaniach, brzmi: czy definicje mogą rozszerzać naszą wiedzę? Frege w swojej korespondencji zdaje się odpowiadać na to pytanie negatywnie: definicje nie rozszerzają naszej wiedzy, ponieważ ich rola jest czysto typograficzna (s. 140, 302, 451)<sup>2</sup>. Definicje nadają znaczenie tym znakom, które wcześniej nie posiadały żadnego znaczenia. W związku z tym pełnią rolę czysto konwencjonalną i nie dodają żadnych informacji do już przez nas posiadanych. Definicje dotyczą jedynie sposobu użycia samego wyrażenia i stanowią kwestię arbitralnego wyboru. Co interesujące, Frege nie zawsze zdawał się sądzić, że definicje nie służą do zdobywania nowej wiedzy i nie są owocne<sup>3</sup>. W § 70 *Grundlagen der Arithmetik* głosił

---

<sup>2</sup> W takim przypadku definicja może mieć jednak wartość praktyczną, ponieważ ułatwia nam posługiwanie się dowodami, myślenie za ich pomocą oraz komunikowanie się. Taka praktyczna użyteczność cechuje wszystkie skróty jako wprowadzające bardziej „poręczne” w praktyce wyrażenie w miejsce mniej wygodnego. Czy jednak definicje pełnią rolę teoretycznie użyteczną?

<sup>3</sup> Logikom i filozofom znane jest pojęcie definicji twórczych. Zgodnie z tradycyjnym poglądem na definicje spełniają one warunki eliminowalności oraz konserwatywności. Jeśli definicja nie jest konserwatywna, to określamy ją mianem twórczej. Zagadnienie dotyczące tego, czy dopuszczalne są definicje twórcze, jest w dużej mierze niezależne od kwestii ich owocności; ma na celu wskazanie warunków, jakie dodawana do języka bazowego definicja musi spełniać, aby nie prowadzić do sprzeczności. Zagadnienie to ma naturę formalno-logiczną. Pytanie o owocność definicji ma charakter epistemologiczny. Jest to pytanie o to, w jaki sposób analiza pewnych pojęć może rozszerzać naszą wiedzę. W szczególności można zapytać, czy poznanie aprioryczne i „czysto pojęciowe” może rozszerzać naszą wiedzę. W rozważaniu tego zagadnienia należy brać pod uwagę naturę znaczenia i sądów, dzięki temu można łączyć ową problematykę do pewnego stopnia z kwestią twórczości definicji. Frege miał w zwyczaju harmonizować dociekania filozoficzne z matematyczno-logicznymi i nie rozdzielać ich grubą kreską. Stąd rozważania z zakresu semantyki mogły pojawiać się jako uzasadnienie kwestii logicznych. Więcej informacji na

coś przeciwnego: „Definicje wypróbowuje się (*bewähren*) w ten sposób, że [sprawdza się, czy] są one owocne (*Fruchtbarkeit*) [i pożyteczne]. Takie definicje, które równie dobrze mogłyby się nie pojawić bez wprowadzania jakichś luk do dowodów, należy odrzucić jako całkowicie bezwartościowe”<sup>4</sup>. Frege wskazywał na owocność definicji także we wprowadzeniu do przywoływanego dzieła oraz we wnioskach<sup>5</sup>. Z kolei w opublikowanym pośmiertnie tekście *Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift* twierdził, że jego logika ma wielką przewagę nad systemem George’a Boole’a, ponieważ umożliwia wyznaczanie granic pojęć w nowatorski sposób<sup>6</sup>.

Porównam podejście zaprezentowane w korespondencji Fregego z tym przedstawionym w jego artykule *Logik in der Mathematik*, w którym znajduje się – jak mogłoby się wydawać, dopóki nie została opublikowana korespondencja autora – ostateczna odpowiedź Fregego na kwestię owocności definicji<sup>7</sup>. W pracy tej filozof z Jeny wskazuje, iż definicje wypróbowuje się (*bewähren*) w budowie systemu naukowego<sup>8</sup>. Konstrukcja systemu jest poprzedzona objaśnieniami (*Erläuterungen*), które należy odróżnić od właściwych definicji. W stadiach poprzedzających budowę systemu podajemy objaśnienia, aby porozumieć się co do znaczenia (*Bedeutung*)<sup>9</sup> używanych

---

temat kwestii poruszanych w tym przypisie można znaleźć w artykułach: V.H. Dudman: *Frege on Definitions*. „Mind” 1973, vol. 82 (328), s. 609–610. <https://doi.org/10.1093/mind/lxxxii.328.609>, oraz A. Gupta: *Definitions*. Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive. Winter 2021 Edition. Ed. E.N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/definitions/> [dostęp: 20.12.2022] (w szczególności w paragrafach 1.4 i 2.3). Sądzę, że zagadnienia te zasługują na większą uwagę niż ta, którą im do tej pory poświęcono. Dziękuję jednemu z anonimowych recenzentów tego artykułu za podniesienie kwestii relacji między owocnością a twórczością definicji. Niestety, moja odpowiedź musi pozostać bardzo skrótowa.

<sup>4</sup> G. Frege: *O pojęciu liczby*. W: *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*. Wybór, oprac. i komentarze R. Murawski. Wyd. 2. popr. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1994, s. 186. Wtrącenia w nawiasach zwykłych i kwadratowych pochodzą od tłumacza – Romana Murawskiego. Jeśli nie zaznaczam inaczej, to w dalszej części tekstu w cytatach wtrącenia dotyczące oryginalnych niemieckich zwrotów ujęte w nawiasy kwadratowe pochodzą ode mnie.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 177, 199.

<sup>6</sup> G. Frege: *Booles Rechnende Logik und die Begriffsschrift* (1881–1882). W: Idem: *Nachgelassene Schriften*. Hrsg. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach. Felix Meiner, Hamburg 1969, s. 38–39.

<sup>7</sup> W taki sposób stanowisko z *Logik in der Mathematik* określa Michael Beaney (*Frege: Making Sense*. Duckworth, London 1996, s. 145). Zob. także jego opis zmian podejścia Fregego do definicji (ibidem, s. 125–131, 143–150, 259–267).

<sup>8</sup> G. Frege: *Logik in der Mathematik* (1914). W: Idem: *Nachgelassene Schriften...*, s. 246.

<sup>9</sup> Jeden z recenzentów tego artykułu jest zdania, że powinniśmy zrezygnować z użycia wyrażenia „znaczenie” jako polskiego przekładu *Bedeutung* na rzecz terminu „odniesienie” lub „nominat”. W tym względzie mam odmienne zdanie, któremu dałem wyraz w artykule:

terminów i uniknąć nieporozumień. Teoretycznie objaśnienia te można snuć bez końca, więc trzeba liczyć na umiejętność odgadywania tego, co mamy na myśli, i spotkanie umysłów. Jako że objaśnienia poprzedzają konstrukcję systemu, to nie należą do niego. Dotyczą elementów logicznie prostych, których nie da się zdefiniować<sup>10</sup>. We wcześniejszym tekście – *Pojęcie i przedmiot* – Frege przypisywał rolę podobną do roli objaśnień sugestiom (*die Winke*), które miały służyć do rozjaśniania znaczenia tworów logicznie prostych i niepoddających się definicji<sup>11</sup>. Co istotne, w trakcie dokonywania objaśnień pozostajemy na poziomie znaczenia (*Bedeutung*), a nie sensu wyrażen (*Sinn*).

W *Logik in der Mathematik* zostaje przeprowadzone rozróżnienie na dwa rodzaje definicji: definicje konstrukcyjne (*aufbauende Definitionen*) oraz definicje rozkładające (*zerlegende Definitionen*)<sup>12</sup>. Te pierwsze mają rolę czysto konwencjonalną. Nie wnoszą nic do naszego poznania. Za pomocą definicji konstrukcyjnych arbitralnie ustanawiamy, że jakiś znak (definiendum) będzie posiadał ten sam sens i znaczenie co pewna grupa znaków (definiens). W ten sposób znak prosty nabywa określonego sensu i odgrywa rolę skrótu dla bardziej złożonego wyrażenia, które już wcześniej posiadało sens. Definicje konstrukcyjne nie mają wartości poznawczej, ale mają znaczenie

---

K. Bogucki: *Fregowska kategoria „Bedeutung”*. „Analiza i Egzystencja” 2018, nr 43, s. 83–102. <https://doi.org/10.18276/aie.2018.43-05>. Uważam, że zastosowanie terminu „znaczenie” jest najtrafniejsze. Choć propozycja, by jako tłumaczenie wybrać „nominat”, wydaje mi się bardziej zadowolająca niż użycie rzeczownika „odniesienie”, to nie jest pozbawiona wad. Z jednej strony, tak jak Bogusław Wolniewicz, nie widzę powodu, by polski przekład miał poprawiać Fregego i być bardziej precyzyjny niż to zamierzył sam autor (G. Frege: *Sens i znaczenie*. W: Idem: *Pisma semantyczne*. Z niem. przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył B. Wolniewicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 62, przypis 27). Z drugiej strony wybór każdego innego wyrazu zamiast słowa „znaczenie” nie zachowuje naturalnych kontekstów, które były istotne, moim zdaniem, dla Fregego przy wyborze terminologii. Otóż znaczeniem wyrażenia składowego, takiego jak nazwa, predykat czy też zdanie poboczne, jest to, co ma znaczenie dla wartości logicznej zdania. I tak, tym, co ma znaczenie, co wpływa na wartość logiczną zdania w mowie zależnej, jest myśl wyrażana przez zdanie poboczne, a więc to myśl jest znaczeniem zdania pobocznego w niej. Z kolei w mowie niezależnej prawdziwość lub fałszywość jest uwarunkowana przez użycie odpowiednich słów w zdaniu pobocznym, a zatem same te słowa są znaczeniem takiego zdania pobocznego. Przykłady można mnożyć w postaci znaczenia funkcji, pojęć, innych zdań pobocznych. Termin „odniesienie” sugeruje, że za każdym razem mamy do czynienia z pewnym przedmiotem, którego to skojarzenia Frege chciał właśnie uniknąć. Można w miejsce „znaczenia” wprowadzić sztuczny termin techniczny „nominat”, ale nie ma powodu, by to czynić, bo utraci się walory oryginalnego *Bedeutung*, a nie uzyska się korzyści w postaci ujednoczenia terminologii – „nominat” nie występuje nigdzie poza tradycją Carnapa–Churcha.

<sup>10</sup> G. Frege: *Logik in der Mathematik...*, s. 224.

<sup>11</sup> G. Frege: *Pojęcie i przedmiot*. W: Idem: *Pisma semantyczne...*, s. 46.

<sup>12</sup> G. Frege: *Logik in der Mathematik...*, s. 224–227.

psychologiczne, ponieważ dzięki uproszczeniu ułatwiają myślenie oraz komunikację myśli<sup>13</sup>. Z kolei za pomocą definicji rozkładającej dokonujemy logicznego rozbioru (*logische Zerlegung*) danego wyrażenia. Analiza tego typu często wymaga znacznego wysiłku intelektualnego. Ten wysiłek dokonuje się, ponieważ odkrywamy, iż pewne wyrażenie, które uznawaliśmy za logicznie proste, jest złożone i może zostać zanalizowane w terminach bardziej pierwotnych. Rozbiór za pomocą definicji rozkładających jest owocny, ponieważ jego przeprowadzenie umożliwia dowiedzenie pewnych twierdzeń, których dowód wcześniej nie wydawał się osiągalny<sup>14</sup>.

Definicje rozkładające wzbogacają naszą wiedzę, ponieważ umożliwiają analizę logiczną wyrażeń, które już wcześniej posiadały sens. Czy wobec tego sens wyrażenia przed analizą i po niej jest identyczny? Jak widzieliśmy, tego typu wymóg jest spełniony na mocy konwencji w przypadku definicji konstrukcyjnych. Z kolei w przypadku objaśnień wymagana jest tylko identyczność znaczenia. Frege wskazuje, że w przypadku definicji rozkładających mogą zajść dwie sytuacje. W pierwszej jesteśmy w stanie natychmiast rozpoznać (*unmittelbares Einleuchten erkennen*) identyczność sensu definiendum i definiensa. Wtedy najlepiej zrezygnować z terminu „definicja” na rzecz uznania nowego aksjomatu<sup>15</sup>. Druga sytuacja ma miejsce, gdy nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy zachodzi tożsamość sensu analizowanych terminów. W takich okolicznościach możemy „ominać” (*umgehen*) pytanie o identyczność sensu, jeśli skonstruujemy od podstaw nowy system wiedzy. Ten nowy system będzie bardziej precyzyjny i umożliwi nam głębszą analizę wiedzy, a kwestię jego historycznej genezy i relacji do języka potocznego można będzie odłożyć na bok jako nieistotną<sup>16</sup>.

Frege omawia rolę definicji w listach: do Peana z 29 września 1896 roku (s. 300–301), Hilberta z 27 grudnia 1899 (s. 140–141) i Wittgensteina z 3 kwietnia 1920 (s. 450–451). W żadnym z nich nie wskazuje na istnienie owocnych definicji wzbogacających naszą wiedzę. W liście do Hilberta Frege twierdzi, iż definicje są arbitralnymi ustaleniami na temat znaków i ich znaczeń (*Bedeutung*), nie mają żadnej wartości poznawczej, nadają jedynie znaczenie tym wyrażeniom, które go wcześniej nie posiadały. W liście możemy przeczytać: „Trzeba się jednak trzymać tego, że w definicji niczego się nie twierdzi, lecz coś się ustala. Nigdy więc jako definicja nie może być przedstawione coś, co potrzebuje dowodu albo poza nim jakiegoś uzasadnienia swojej prawdziwości” (s. 140).

<sup>13</sup> Ibidem, s. 224–226.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 225–227.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 225–227.

Tak pojęte definicje należy odróżnić od zdań objaśniających (*Erläuterungssätze*) oraz twierdzeń, aksjomatów i praw podstawowych. Zdania objaśniające nie należą do ogółu zdań matematycznych, gdyż poprzedzają budowę systemu matematycznego. Są częścią propedeutyki i służą objaśnianiu znaczenia wyrażen logicznie prostych. Natomiast jeśli wyrażenie nie jest logicznie proste, to stworzenie jego definicji powinno być możliwe. Aksjomaty i twierdzenia nie mogą zawierać niezdefiniowanych terminów i nie mogą ich definiować. W przeciwieństwie do definicji przekazują rzeczywistą wiedzę.

Opisane w liście ujęcie roli definicji różni się od tego przedstawionego w *Logik in der Mathematik* pod dwoma istotnymi względami. Po pierwsze, jak już zaznaczałem, w publikacji Frege twierdzi, iż wszelkie definicje są wyłącznie arbitralnymi ustaleniami na temat znaków, które to ustalenia nie mają wartości poznawczej. Po drugie, wskazuje, że definicje dotyczą tylko znaczenia wyrażen, a nie ich sensu. W omawianym liście do Hilberta pojawia się przykład zdania „ $1 + 3 = 4$ ”, które jest ustaleniem co do tożsamości znaczenia zawartych w nim znaków. Przykład ten może budzić pewne wątpliwości. Otóż zakłada się w nim, iż znaczenie znaku „4” było dotąd nieznanne (w przeciwieństwie do znaczenia znaków „1”, „+” oraz „3”). Co jednak, jeśli umieścimy jako definiendum znak już nam znany, tak jak ma to miejsce w przypadku opisywanych wcześniej definicji rozkładających? Na to pytanie Frege nie odpowiada. Ponadto tym, co interesujące z punktu widzenia wartości poznawczej zdania, jest w ujęciu filozofa z Jeny sens tego zdania, a nie jego znaczenie. W twierdzeniach identycznościowych tożsamość znaczenia przy różnicy sensu wyrażen prowadzi do wartościowego poznania. Stąd pytanie o wartość poznawczą definicji musi się pojawić, nawet jeśli definicje mają w pierwszym rzędzie dotyczyć znaczenia wyrażen. Z ustaleń Fregego wynika, że jeśli po dwóch stronach równania (nawet definicyjnego) mamy znaki o tym samym znaczeniu, lecz odmiennym sensie, to równanie to niesie z sobą wartość poznawczą. Czy wobec tego definicje od twierdzeń odróżnia wyłącznie rola w systemie<sup>17</sup>? W takim przypadku zdanie „ $739 + 337 = 1076$ ” byłoby twierdzeniem, natomiast zdanie „ $1 + 3 = 4$ ” byłoby definicją, ponieważ w pierwszym przypadku wszystkie znaki były nam już wcześniej znane, a w drugim wprowadziliśmy nowy znak.

W liście do Peana z 29 września 1896 roku Frege rozważa przypadek, gdy w systemie matematycznym pojawiają się dwie definicje tego samego wyrażenia. Przy założeniu, że definicje te mają to samo znaczenie, należy rozstrzygnąć, czy przypisują wyrażeniu ten sam sens. Jeśli

<sup>17</sup> W istocie wedle stanowiska zaprezentowanego w omawianym liście do Hilberta, różnica między definicjami a twierdzeniami polega wyłącznie na funkcji pełnionej przez te wyrażenia. Oznacza to jednak, że najciekawsze przypadki (na przykład gdy definiujemy liczbę 4 o znanych nam już wcześniej znaczeniu i sensie) nie zostają uwzględnione.

nadają identyczny sens, to jednej z nich należy się pozbyć jako zbędnej. Jeśli przypisują inny sens, to jedną z nich należy zachować jako definicję, a drugą przekształcić w prawo i udowodnić. Stanowisko to w żaden sposób nie wyróżnia poszczególnego logicznego rozkładu, o którym była mowa w *Logik in der Mathematik*. Z tego względu logiczna analiza złożonej struktury, jej rozkład na elementy proste wydaje się kwestią arbitralnej decyzji, a nie na przykład rezultatem wglądu w naturę liczb. Z kolei w liście do Wittgensteina z 3 kwietnia 1920 roku filozof z Jeny ponownie przedstawia dychotomię: albo coś jest definicją i nie niesie z sobą żadnego poznania, albo jest twierdzeniem, w którym stwierdzamy coś nie na temat użycia języka, lecz na temat świata. Definicje dotyczą wyłącznie naszego zwyczaju językowego i nadają nowym terminom znaczenia. W tym liście istotność pytania o zgodność definicji ze znaczeniem zastanym w języku naturalnym jest *explicite* odrzucona: „Czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu np. zgadza się to z używaniem języka codziennego – to jest inna sprawa, na której jednak mało zależy filozofowi, gdy tylko raz ustalił swój sposób używania języka” (s. 451). Odrzucenie pytania o relację między użyciem codziennym a użyciem naukowym jest spójne ze stanowiskiem przedstawionym w *Logik in der Mathematik*.

Korespondencja Fregego wskazuje, iż jego stanowisko w sprawie roli definicji w systemie matematycznym nie było spójne ani przemyślane. Ulegało zmianom w czasie i było zależne od przedsięwzięcia, w które Frege się angażował. W celach krytycznych autor *Grundlagen der Arithmetik* podkreślał czysto konwencjonalną i konserwatywną rolę definicji. Gdy omawiał zalety swojego systemu matematycznego, eksponował logiczne znaczenie analizy dla poznania naukowego. Taki wniosek może zaskakiwać, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że pojęcie definicji znajdowało się w centrum projektu logicyzmu. Liczebniki to wyrażenia, które pochodzą z języka naturalnego, więc w analizie liczebników dane są nam uprzednio znaki obdarzone sensem. Czy sens wyrażen liczbowych w systemie Fregego zgadza się z sensem twierdzeń na temat liczb znanych nam z życia codziennego? Na to pytanie nie znajdujemy spójnej odpowiedzi, a jest ono kluczowe dla projektu logicyzmu. Frege zмага się z tym pytaniem na różnych etapach swojej twórczości, trudno jednak uznać jego odpowiedź za zadowalającą<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Wspomniany już Beaney (*Frege: Making Sense...*, s. 147) na podstawie szczegółowej analizy artykułu *Logik in der Mathematik* również doszedł do wniosku, iż Frege nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o naturę definicji.

## Kryterium identyczności myśli

Kolejnym interesującym zagadnieniem, które pojawia się w korespondencji Fregego, jest kryterium identyczności myśli. To również zagadnienie o kluczowym znaczeniu dla projektu filozofa z Jeny. Jak pamiętamy, w artykule *Sens i znaczenie* Frege twierdził, iż znaczeniem zdania oznajmującego jest wartość logiczna (prawda lub fałsz), a jego sens stanowi myśl wyrażana przez to zdanie<sup>19</sup>. Sens wyrażenia to coś blisko związanego z informacją przekazywaną przez zdanie w języku naturalnym. Stąd zdania „Gwiazda Wieczorna jest ciałem oświetlonym przez słońce” oraz „Gwiazda Poranna jest ciałem oświetlonym przez słońce” wyrażają różne myśli, choć przypisują identyczne własności temu samemu przedmiotowi. Jeśli ktoś nie wie, że wyrażenia „Gwiazda Poranna” i „Gwiazda Wieczorna” odnoszą się do tego samego przedmiotu, to może w różny sposób oceniać wartość logiczną przytaczanych zdań<sup>20</sup>. Rekonstrukcja tak pojętego sensu wydaje się celem semantyki definiowanej jako opis intuicyjnych warunków prawdziwości zdań<sup>21</sup>. Czy jednak zdania „Szkapka to piękny koń” oraz „Rumak to piękny koń” wyrażają te same myśli? Frege twierdzi, iż z punktu widzenia myśli jest nieistotne, czy użyjemy wyrażenia „rumak” czy „szkapka”<sup>22</sup>. Jednakże prawdziwość tego twierdzenia nie jest oczywista, ponieważ dla rozumienia zdania wyrażonego w języku naturalnym nie jest całkowicie obojętne, którego ze wskazywanych wyrażen użyjemy. Co więcej, powyższe zdania zdają się różnić nie tylko sensem, lecz także samym znaczeniem. Potrzebne jest kryterium rozstrzygające, kiedy dwa zdania wyrażają tę samą myśl, żeby takie wątpliwości się nie pojawiały. Treść zdania często wykracza poza wyrażaną myśl, ponieważ zdania różnią się właściwościami emotywnymi, które nie mają wpływu na wartość naukową, lecz jedynie oddziałują na nastroje i uczucia słuchacza<sup>23</sup>.

Frege formułuje kryterium identyczności myśli w liście do Edmunda Husserla z 9 grudnia 1906 roku: „Aby więc rozstrzygnąć, czy zdanie *A* wyraża tę samą myśl, co zdanie *B*, wydaje mi się możliwy jedynie następujący środek,

---

<sup>19</sup> Frege sens wyrażenia ogólnie charakteryzował jako coś, „w czym zawarty jest ów sposób, w jaki przedmiot jest dany”. G. Frege: *Sens i znaczenie...*, s. 62.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>21</sup> Jest to jedna ze standardowych interpretacji semantyki. Zob. na ten temat J. Odrowąż-Sypniewska: *Kontekstualizm i wyrażenia nieostre*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 57, 65–66.

<sup>22</sup> G. Frege: *Myśl – studium logiczne*. W: Idem: *Pisma semantyczne...*, s. 109.

<sup>23</sup> Ibidem.

przy czym zakładam, że żadne z obu zdań nie zawiera ewidentnej części składowej sensu<sup>24</sup>. Jeśli mianowicie zarówno założenie, że treść *A* jest fałszywa, *B* zaś prawdziwa, jak i założenie, że treść *A* jest prawdziwa, *B* zaś fałszywa, doprowadza do logicznej sprzeczności – bez konieczności posiadania wiedzy, czy treść *A* jest prawdziwa czy fałszywa, oraz bez potrzeby dodawania do tego czegoś innego niż czysto logicznych praw – to do treści *A*, o ile może być osądzana jako prawdziwa lub fałszywa, nie należy nic, co nie należało również do treści *B*. [...] To, co zatem jest osądzalne o treści *A* lub *B* jako prawdziwe lub fałszywe, odpowiada logice i jedynie jej dotyczy; i to nazywam myślą wyrażoną przez *A*, tak samo jak przez *B*. Do treści *A* można oczywiście zaliczać rzeczy różnorodne, np. nastrój, uczucia, przedstawienia; ale to wszystko nie będzie osądzane jako prawdziwe lub fałszywe; pod tym względem logika nic nie wskóra” (s. 197–198).

Kryterium to mówi, że zdanie *A* i zdanie *B* wyrażają tę samą myśl wtedy i tylko wtedy, gdy równoważność *A* i *B* może być ustanowiona wyłącznie za pomocą czysto logicznych praw. Czysto logiczne prawa zostały skodyfikowane przez Fregego w systemie *Grundgesetze der Arithmetik*. Oznacza to, że jeśli równoważność zdań *A* i *B* może zostać dowiedziona w tym systemie, to zdania *A* i *B* wyrażają te same myśli. Jednakże, jak zauważył Jean Van Heijenoort<sup>25</sup>, w systemie Fregego jest dowodliwa równoważność zdań „ $2^2 = 4$ ” i „ $2 + 2 = 4$ ”. W konsekwencji powinniśmy uznać, że te dwa zdania mają identyczny sens. Co więcej, wszystkie prawdy matematyczne dowodliwe w systemie *Grundgesetze der Arithmetik* będą wyrażały te same myśli, a zatem identyczność znaczenia zdań będzie tożsama z identycznością ich sensu. Są to konsekwencje nie do zaakceptowania dla logicysty i nie tylko dla niego. Interesujące jest, że tak nieostre kryterium tożsamości treści zdania istotnej dla logiki było zarysowane przez Fregego już w *Begriffsschrift*. Zgodnie z przedstawionym tam kryterium dwie myśli nie różnią się, jeśli można z nich wyprowadzić identyczne wnioski w powiązaniu z tymi samymi zdaniami. Jeśli dany aspekt treści nie ma wpływu na prawdziwość

<sup>24</sup> Zastrzeżenie zaczynające się od słowa „że” brzmi w oryginale: „dass keiner der beiden Sätze einen logisch evidenten Sinnbestandteil enthalte”. G. Frege: *Briefe an Edmund Husserl*. W: Idem: *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hrsg. G. Gabriel et al. Felix Meiner, Hamburg 1976, s. 105. Zwraca uwagę pominięcie w polskim przekładzie przymiotnika „logisch”. Moim zdaniem intencją Fregego w tym ustępie było wskazanie, iż postulowany przez niego warunek identyczności myśli nie stosuje się do „logicznie oczywistych części składowych sensu”, a więc samooczywistych praw logiki. Tak też zastrzeżenie to jest rozumiane w literaturze – zob. J. Van Heijenoort: *Frege on Sense Identity*. „Journal for Philosophical Logic” 1977, vol. 6, s. 106. Przekład zaproponowany w polskiej edycji korespondencji należy uznać za błędny, a wraz z nim uwagę pojawiającą się w przypisie 72 (s. 197).

<sup>25</sup> J. Van Heijenoort: *Frege on Sense Identity...*, s. 105.

i fałszywość wniosków, to nie należy on do logicznej części treści zdania. W rezultacie zdania „Archimedes zginął podczas zdobycia Syrakuz” i „Gwałtowna śmierć Archimedesesa w czasie zdobycia Syrakuz jest faktem” wyrażają tę samą myśl<sup>26</sup>.

Kryterium identyczności myśli wyłuszczone przez Fregego we wspomnianym liście do Husserla jest niezgodne z rozumieniem sensu przedstawionym zarówno w artykule *Sens i znaczenie*, jak i w innych pracach filozofa. Prymarne miejsce zajmuje tutaj tekst, także pochodzący z 1906 roku, pod tytułem *Kurze Übersicht meiner logischen Lehren*. Frege twierdzi w tym artykule, że dwa zdania wyrażają tę samą myśl wtedy i tylko wtedy, gdy ktokolwiek, kto rozpoznaje treść pierwszego z nich jako prawdziwą, musi tym samym natychmiastowo (*unmittelbar*) uznać treść drugiego zdania za prawdziwą i *vice versa*<sup>27</sup>. Ponownie wyklucza również ze swoich rozważań samooczywiste prawdy logiki: należy wyeliminować najbardziej oczywiste przypadki, jeśli natychmiast uznajemy treść różnych zdań za prawdziwą. Czy istnieją inne nietrywialne przypadki identyczności myśli? Czy jeśli rozpoznam wartość logiczną zdania „Szkapa jest pięknym rumakiem”, to natychmiast zidentyfikuję także wartość logiczną zdania „Rumak jest pięknym koniem”? W literaturze udzielano różnych odpowiedzi na to pytanie<sup>28</sup>. Interesujący wkład w omówienie tego zagadnienia mają dwa listy Fregego do Russella. W pierwszym z listów możemy przeczytać: „Wyrazy »Gwiazda Poranna« i »Gwiazda Wieczorna« oznaczają tę samą planetę Wenus; aby to jednak rozpoznać, trzeba szczególnej zdolności poznawczej [*besondere Erkenntnisthat*]. Tego nie można po prostu wywnioskować z zasady identyczności. Wszędzie, gdzie zbieżność znaczenia nie jest oczywista [*selbstverständlich*], mamy różność sensów. Sens »2<sup>3</sup> + 1« jest różny od sensu »3<sup>2</sup>«, choć mają to samo znaczenie, gdyż jest niezbędna szczególna czynność poznawcza [*besondere That des Erkennens*], by to zrozumieć” (s. 364).

W tym i następnym liście (s. 371) Frege proponuje uznać, iż dwa wyrażenia mają ten sam sens wtedy i tylko wtedy, gdy nie trzeba szczególnej czynności poznawczej, aby rozpoznać znaczenie jednego z tych wyrażań, jeśli zostało ustalone już znaczenie drugiego. Rozszerzając to kryterium na

<sup>26</sup> G. Frege: *Ideografia logiczna*. W: F. Brentano, G. Frege, Ch. Thiel: *Próby gramatyki filozoficznej. Antologia*. Tłum. i oprac. K. Rotter. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 53. Posługuję się tu pojęciem myśli, choć Frege w tym okresie jeszcze nie wprowadził tej kategorii do swojej filozofii.

<sup>27</sup> G. Frege: *Kurze Übersicht meiner logischen Lehren*. W: Idem: *Nachgelassene Schriften...*, s. 213.

<sup>28</sup> Mark Textor omawia niektóre rozwiązania i zgłasza zastrzeżenia co do psychologicznych ograniczeń z nimi związanych – M. Textor: *Frege's Recognition Criterion for Thoughts and its Problems*. „Synthese” 2018, vol. 195, s. 2688–2691. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1345-8>.

przypadek zdań, należałoby je sformułować następująco: dwa zdania wyrażają tę samą myśl wtedy i tylko wtedy, gdy nie trzeba szczególnej czynności poznawczej, aby rozstrzygnąć o prawdziwości jednego z tych zdań, jeśli rozpoznano już wartość logiczną drugiego. Jeśli każdorazowo zbieżność znaczenia dwóch zdań jest oczywista, to mamy do czynienia z przypadkiem identyczności myśli. Z jednej strony fragmenty listów mogą wskazywać, że postulowany w tekście *Kurze Übersicht meiner logischen Lehren* warunek identyczności myśli, czyli konieczność natychmiastowego rozpoznania zbieżności wartości logicznych zdań, nie jest tak odległy od interpretacji sensu sugerowanej przez powszechnie znane Fregeowskie przykłady dotyczące „Gwiazdy Porannej” i „Gwiazdy Wieczornej”. Pewne jest, iż „szczególną zdolność poznawczą” i „szczególną czynność poznawczą” trzeba rozumieć inaczej niż po prostu jako konieczność odwołania się do badań empirycznych. Z drugiej strony rozważane kryterium identyczności myśli z listu do Russella można potraktować jako drogę pośrednią między definicjami tożsamości sensu pochodzącymi z 1906 roku. Czy jednak rozpoznanie, że zdanie „Szkapa jest pięknym rumakiem” ma taką samą wartość logiczną jak zdanie „Rumak jest pięknym koniem”, wymaga „szczególnej zdolności poznawczej”? Nie jest to dla mnie kwestią oczywistą. Aby więc uczynić to kryterium tożsamości sensu zdań w pełni użytecznym, należy ustalić, jakiego typu czynność i zdolność poznawczą ma na myśli Frege<sup>29</sup>.

## Zasada kompozycyjności

Kolejnym zagadnieniem, które nie zostało zadowolająco rozstrzygnięte w pismach innych niż listy filozofa z Jeny, to problem kompozycyjności języka. Zasada kompozycyjności sensu stanowi fundament współczesnej semantyki

---

<sup>29</sup> W szczególności Tylor Burge sugerował, że kryterium identyczności sensu z *Kurze Übersicht meiner logischen Lehren* dopuszcza posilkowanie się idealną teorią naukową przy rozstrzygnięciu, czy dwa zdania mają identyczną wartość poznawczą. T. Burge: *Frege on Sense and Linguistic Meaning*. W: Idem: *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*. Clarendon–Oxford University Press, Oxford–New York 2005, s. 265. Zob. na ten temat ponownie artykuł: M. Textor: *Frege's Recognition Criterion for Thoughts...*, s. 2688–2691. Czy tę szczególną czynność poznawczą można interpretować w tak szeroki sposób?

od czasów Donalda Davidsona<sup>30</sup>. Zasada ta mówi, że znaczenie złożonego wyrażenia językowego jest w sposób jednoznaczny wyznaczone na podstawie struktury syntaktycznej tego wyrażenia oraz znaczenia wyrażen składowych. W filozofii Fregego możemy odróżnić zasadę kompozycyjności sensu (*Sinn*) od zasady kompozycyjności znaczenia (*Bedeutung*). Zasada kompozycyjności sensu głosi, że sens złożonego wyrażenia językowego jest jednoznacznie wyznaczony na podstawie jego struktury syntaktycznej oraz sensu wyrażen składowych. Zatem myśl wyrażana przez zdanie jest funkcją tylko i wyłącznie sensów wyrażen składowych oraz reguł syntaktycznych je wiążących. Zasada kompozycyjności sensu stanowi odpowiednik sformułowanej wcześniej wersji zasady kompozycyjności obowiązującej we współczesnej semantyce i to ta zasada będzie mnie interesować w dalszej części tego artykułu. Davidson wskazywał na Fregego jako twórcę zasady kompozycyjności<sup>31</sup>. Od tego czasu w literaturze trwa spór, czy Frege opowiedziałby się za tą zasadą<sup>32</sup>. Istotne jest to, że filozof z Jeny w swoich najważniejszych pismach niemal zupełnie nie wypowiadał się na ten temat. Jedyny tekst opublikowany za życia Fregego, który może świadczyć o jego akceptacji zasady kompozycyjności, to późny artykuł *Gedankenfüge*<sup>33</sup>. Można wskazać dwa powody, dla których lepszym źródłem informacji na ten temat jest korespondencja Fregego. *Primo*, pierwsze fragmenty wskazujące na prawdziwość tezy, że zdaniem autora *Sensu i znaczenia* język jest kompozycyjny, pochodzą z 1902 roku, czyli ze znacznie wcześniejszego okresu niż wspomniany artykuł *Gedankenfüge*. Mam tu na myśli list do Russella z 20 grudnia 1902, w którym możemy przeczytać, co następuje: „Wypowiadając jednak coś o znaczeniu relacji między znakami »3 + 5«, wyrażam pewien sens, myśl. Część tej myśli tedy nie jest znaczeniem znaku »3 + 5«, lecz jego sensem. Tak samo sens »3«,

---

<sup>30</sup> D. Davidson: *Prawda i znaczenie*. Przeł. J. Gryz. W: D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Red. B. Stanosz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 3–32; D. Davidson: *Semantyka dla języków naturalnych*. Przeł. J. Gryz. W: D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle...*, s. 60–75.

<sup>31</sup> D. Davidson: *Prawda i znaczenie...*, s. 4.

<sup>32</sup> Dwa stanowiska skrajne zajmują Theo M.V. Janssen (*Frege, Contextuality and Compositionality*. „Journal of Logic, Language, and Information” 2001, vol. 10 (1), s. 115–136. <https://doi.org/10.1023/A:1026542332224>) i Michael Dummett (*Frege: Philosophy of Language*. Harvard University Press, Cambridge 1973; *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge 1981). Ten pierwszy twierdzi, że Frege nigdy by nie zaakceptował zasady kompozycyjności, natomiast drugi – że zasada ta była podstawą dojrzałej filozofii języka Fregego.

<sup>33</sup> Artykuł *Gedankenfüge* to jedna z ostatnich prac Fregego. Został opublikowany około roku 1923. Fragment tej pracy opisujący kompozycyjność języka został omówiony i przetłumaczony na język polski przez Arkadiusza Guta (*Gottlob Frege i problemy współczesnej filozofii*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 344).

sens »+« i sens »5« są częściami sensu »3 + 5«<sup>34</sup>. Przedmiot, o którym się wypowiadam, to, co uważam, co rozumiem pod tym znakiem, jest zawsze znaczeniem owego znaku; ale wypowiadając coś, wyrażam myśl, tedy sens znaku jest częścią tej myśli” (s. 360). Frege konstatuje w tym fragmencie zasadę nawet bardziej restrykcyjną niż zasada kompozycyjności. Głosi nie tylko, że sens złożonego wyrażenia jest zdeterminowany wyłącznie przez sens wyrażen składowych i składnię, ale ponadto stwierdza, iż sens złożonych wyrażen językowych składa się z uporządkowanych syntaktycznie sensów wyrażen prostych. Zatem zdanie „3 + 5” wyraża pewien sens, który jako części składowe zawiera sensory wyrażen „3”, „+” i „5” uporządkowane według odpowiednich reguł syntaktycznych. Tę bardziej restrykcyjną formę kompozycyjności języka będę nazywał silną zasadą kompozycyjności. Silna zasada kompozycyjności jest równoważna tezie o izomorfizmie wskazywanej we wspomnianym artykule *Gedankenfüge*, w którym to zauważa się, iż struktura zdania jest izomorficzna ze strukturą myśli<sup>35</sup>.

*Secundo*, w szkicu listu do Philipa Jourdaina ze stycznia 1914 roku zagadnienie kompozycyjności języka jest powiązane bezpośrednio z kwestią istnienia sensu wyrażen. „Co się tyczy trzeciego pytania, to nie wierzę, że moglibyśmy obywać się bez sensu nazwy w logice, gdyż zdanie musi mieć sens, jeśli ma być użyteczne. Zdanie wszakże składa się z części, które muszą jakoś przyczyniać się do wyrażania jego sensu, czyli same muszą jakoś być wypełnione sensem. Weźmy zdanie »Etna jest wyższa niż Wezuwiusz«. Mamy tutaj nazwę »Etna«, która występuje również w innych zdaniach, np. w zdaniu »Etna leży na Sycylii«. Możliwość rozumienia przez nas zdań, których nigdy jeszcze nie słyszeliśmy, polega rzecz jasna na tym, że sens zdania budujemy z części, które odpowiadają wyrazom. Jeśli w dwóch zdaniach znajdujemy to samo słowo, np. »Etna«, to rozpoznajemy też w odpowiednich myślach coś wspólnego, co odpowiada temu wyrazowi. Bez tego język we właściwym sensie byłby niemożliwy” (s. 216–217). Myśl wyrażona w tym fragmencie jest jasna. Jeśli jest możliwe rozumienie nieznanego nam wcześniej zdania, to dzieje się tak, ponieważ myśl przez nie wyrażana składa się z prostszych elementów, których rozumienie pozwala nam zrekonstruować sens całości. Posiadamy znajomość prostych elementów myśli, ponieważ są one częściami składowymi myśli wyrażanych przez inne zdania. Stąd na podstawie skończonej ilości reguł semantycznych i syntaktycznych jest możliwe zrozumienie nieograniczonej liczby wyrażen językowych. Takie ujęcie

<sup>34</sup> Po tych słowach pojawia się przypis redaktorów polskiego wydania o następującej treści: „W tym miejscu Frege posłużył się zasadą dziś nazywaną zasadą składalności (lub kompozycjonalności)” (s. 360).

<sup>35</sup> G. Frege: *Gedankenfüge*. W: Idem: *Logische Untersuchungen*. Hrsg. und eingeleitet von G. Patzig. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1966, s. 72.

wiąże zasadę kompozycyjności z produktywnością języka, co należy uznać za słuszne i wręcz modelowe ujęcie tego zagadnienia<sup>36</sup>. Dodatkowo Frege zdaje się zauważać rzecz następującą. Otóż zdania „Gwiazda Wieczorna jest ciałem oświetlonym przez słońce” i „Gwiazda Poranna jest ciałem oświetlonym przez słońce” mogą nie być rozumiane w tych samych okolicznościach przez jakiegoś użytkownika języka, choć składają się z wyrażen mających to samo znaczenie. W związku z tym stałym elementem, który determinuje informację przekazywaną przez zdania, nie może być znaczenie; należy wówczas uznać istnienie sensu. Rozumowanie to ma na celu wykazanie, iż sensy wyrażen stanowią składniki sądów. Niestety nie jest już tak niepodważalne jak to dotyczące kompozycyjności.

Warto pokrótce wspomnieć jeszcze o liście do Russella z 13 listopada 1904 roku. W jednym z przypisów do zarysu tego listu Frege opisuje zasadę kompozycyjności znaczenia w słowach: „Oto więc zdania, w których części składowe zgadzają się w znaczeniach, muszą mieć też to samo znaczenie” (s. 378, przypis 107)<sup>37</sup>. Cały ten przypis został ostatecznie przed nadawcą przekreślony, choć cytowane słowa były w manuskrypcie podkreślone. Na następnej stronie listu ponownie znajdujemy odwołanie do kompozycyjności. Pojawia się ono przy okazji omówienia tego, w jaki sposób funkcje determinują znaczenie i sens wyrażen: „W ten sposób nie możemy uznać myśli, że 7 jest większe niż 6 jako wartość funkcji  $\xi > 6$  dla argumentu 7; wówczas otrzymujemy inną myśl, jeśli zamiast »7« wstawiamy »3 + 4«<sup>38</sup>, i jeszcze inną, gdy za to wstawiamy »4<sup>2</sup> – 3<sup>2</sup>«. Uznajemy także myśl zależną od czegoś, co nie jest oznaczone za pomocą tego znaku; wtedy to [co oznaczone tym znakiem]<sup>39</sup> jest tym samym dla »7« co dla »4 + 3«. [...] Znaki nie tylko coś oznaczają, lecz także coś wyrażają. To jest sens” (s. 379–380).

Wedle Fregego znaczenie zdania jest funkcjonalnie powiązane ze znaczeniem jego wyrażen składowych, ponieważ jeśli zastąpimy wyrażenia innymi wyrażeniami o tym samym znaczeniu, to prawdziwość całości nie ulegnie zmianie. Tym, co może ulec zmianie, jest myśl. Zatem to myśl jest wyznaczona na podstawie sensu wyrażen składowych. Zależność ta ma ten sam charakter co zależność wartości funkcji od jej argumentów. Fragment

---

<sup>36</sup> Ten sposób rozumowania powtórzył wspomniany Davidson w swoich rozważaniach na temat kompozycyjności języka. D. Davidson: *Prawda i znaczenie...*; Idem: *Semantyka dla języków naturalnych...*

<sup>37</sup> Dzisiaj dodalibyśmy do tego odniesienie do struktury syntaktycznej zdania. W liście Fregego uwzględnienie struktury syntaktycznej wynika z kontekstu oraz omawianych przykładów. Należy dodać, że zgrabniejsze tłumaczenie tego fragmentu zawierałoby zwrot „co do znaczeń” zamiast „w znaczeniach”.

<sup>38</sup> Błędnie zapisano wystąpienie przykładu – powinno być „4 + 3”.

<sup>39</sup> Wtrącenie w nawiasach kwadratowych pochodzi od redaktorów wydania polskiego.

tego listu powinien zostać uwzględniony w debacie na temat Fregowskich poglądów na kompozycyjność języka<sup>40</sup>.

## Zasada kontekstowości

Ostatnim zagadnieniem, które chciałbym omówić, jest Fregego (nie)sławna zasada kontekstowości<sup>41</sup>. Zasada ta zajmowała kluczowe miejsce w filozofii matematyki przedstawionej w *Grundlagen der Arithmetik*. We wstępie do tego dzieła została uznana za jedną z trzech podstawowych maksym kierujących Fregowskimi badaniami i sformułowana w tych oto słowach: „O znaczenie słowa trzeba pytać w kontekście zdania, nie z osobna”<sup>42</sup>. Następnie została przywołana w dalszych – kluczowych – partiach tej pracy, które poprzedzały definicję liczb, a także w podsumowaniu<sup>43</sup>. Z jednej strony zasada kontekstowości służyła krytyce psychologizmu, ponieważ wykluczała redukcję liczb do przedmiotów mentalnych. Z drugiej strony pełniła istotną rolę w programie logicyzmu, gdyż pozwoliła ograniczyć badania nad twierdzeniami dotyczącymi liczb do twierdzeń o identyczności oraz przenieść ciężar debaty z kwestii ontologicznych na logiczno-matematyczne. Zasada kontekstowości została sformułowana jeszcze przed przeprowadzeniem rozróżnienia

---

<sup>40</sup> Jednym z przeciwników przypisywania Fregeemu akceptacji zasady kompozycyjności jest Francis J. Pelletier (*Did Frege Believe in Frege's Principle?* „Journal of Logic, Language, and Information” 2001, vol. 10, s. 87–114. <https://doi.org/10.1023/A:1026594023292>). Pelletier uważa, że chociaż Frege wskazywał w artykule *Sens i znaczenie* na funkcjonalne rozumienie znaczenia (*Bedeutung*), to nie sformułował równoważnej zasady dla sensu (*Sinn*). Zdaniem Pelletiera wynika z tego, że nie powinniśmy przypisywać autorowi *Grundgesetze der Arithmetik* kompozycyjnego rozumienia języka. W omawianym fragmencie listu do Russella Frege stwierdza właśnie funkcjonalną zależność sensu złożonego wyrażenia od sensu wyrażen składowych, której odnalezienia w pismach filozofa domagał się Pelletier.

<sup>41</sup> Zasada kontekstowości wzbudzała i wzbudza liczne kontrowersje co do tego, jaka jest jej rzeczywista treść, oraz co do tego, czy, a jeśli tak, to w jakim okresie twórczości Frege opowiadał się za tą zasadą. Michael Dummett nazwał ją „najtrudniejszym zagadnieniem w całej filozofii Fregego”. M. Dummett: *The Context Principle: Centre of Frege's Philosophy*. W: *Logik und Mathematik*. Hrsg. I. Max, W. Stelzner. W. de Gruyter, Berlin 1995, s. 3. Przegląd różnych interpretacji treści zasady kontekstowości można znaleźć w artykule Pelletiera: *Did Frege Believe in Frege's Principle?*...

<sup>42</sup> G. Frege: *Fragmety z „Grundlagen der Arithmetik”*. W: Idem: *Pisma semantyczne...*, s. 10.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 15, 16, 17.

na sens i znaczenie, które zostało dokonane przez Fregego siedem lat po publikacji *Grundlagen der Arithmetik*. Nie może więc dziwić, że filozof z Jeny w swoich sformułowaniach tej zasady używał niemal zamiennie trzech terminów: *Bedeutung* (znaczenie), *Sinn* (sens) oraz *Inhalt* (treść)<sup>44</sup>. Każdy z tych terminów miał określać wartości semantyczne, na podstawie których jest wyznaczana informacja przekazywana przez zdanie. Ponadto jak zdają się wskazywać niektóre sformułowania zasady kontekstowości, na tym wczesnym etapie twórczości Frege uznawał, że nie należy w ogóle przypisywać wartości semantycznych samodzielnym elementom składowym zdania. Z tych względów ważni i wpływowi interpretatorzy myśli autora *Grundlagen der Arithmetik* postawili tezę, że filozof ten zrezygnował w późniejszym okresie z zasady kontekstowości<sup>45</sup>. Tezie tej sprzyjała trudność w odnalezieniu w pismach po 1891 roku twierdzeń równoważnych omawianej zasadzie.

W ostatnich latach szczególną popularność zyskał pogląd, że uogólniona zasada kontekstowości jest zawarta w § 29 pierwszego tomu *Grundgesetze der Arithmetik*<sup>46</sup>. Frege przedstawia w nim dowód twierdzenia, iż każde poprawnie zbudowane złożone wyrażenie nazwowe ma znaczenie. Częścią tego dowodu są kryteria posiadania znaczenia. Brzmiały one następująco: wyrażenie nazwowe coś oznacza pod warunkiem, że wszystkie konteksty zdaniowe, w których się pojawia, również mają znaczenie. Idea stojąca za tym kryterium wydaje się znana z *Grundlagen der Arithmetik*, mianowicie jest to zasada kontekstowości: jeśli zdanie jako całość ma znaczenie, to także jego wyrażenia składowe coś oznaczają. Opisywane odczytanie zasady kontekstowości ogranicza jej obowiązywanie wyłącznie do znaczenia wyrażań. Przeciwną interpretację sugeruje Frege w liście do Peana z 29 września

---

<sup>44</sup> C. Wright: *Frege's Conception of Numbers as Objects*. Aberdeen University Press, Aberdeen 1983, s. 171, przypis 7; M. Beaney: *Frege: Making Sense...*, s. 332, przypis 15.

<sup>45</sup> M. Resnik: *The Context Principle in Frege's Philosophy*. „Philosophy and Phenomenological Research” 1967, vol. 27, s. 356–365. <https://doi.org/10.2307/2106062>; Idem: *Frege's Proof of Referentiality*. W: *Frege, Contextuality and Compositionality*. Eds. L. Haaparanta, J. Hintikka. Springer, Dordrecht 1986, s. 177–196; M. Dummett: *Frege: Philosophy of Language...*; Idem: *The Interpretation of Frege's Philosophy...*

<sup>46</sup> R.G. Heck: *Grundgesetze der Arithmetik I §§ 29–32 (I)*. W: Idem: *Reading Frege's Grundgesetze*. Oxford University Press, Oxford 2012, s. 51–81; Idem: *Grundgesetze der Arithmetik I §§ 29–32 (II)*. W: Idem: *Reading Frege's Grundgesetze...*, s. 118–134; Ø. Linnebo: *Frege's Proof of Referentiality*. „Notre Dame Journal of Formal Logic” 2004, vol. 45, s. 73–98. <https://doi.org/10.1305/ndjfl/1095386645>; Idem: *The Context Principle*. W: Idem: *Thin Objects. An Abstractionist Account*. Oxford University Press, Oxford 2018, s. 107–134; Idem: *The Context Principle in Frege's Grundgesetze*. W: *Essays on Frege's Basic Laws of Arithmetic*. Eds. P.A. Ebert, M. Rossberg. Oxford University Press, Oxford 2019, s. 90–114. Przeprowadzam krytykę stanowiska, które prezentują Heck i Linnebo, w artykule: K. Bogucki: *Frege's View of the Context Principle After 1890*. „Grazer Philosophische Studien” 2022, vol. 99 (1), s. 1–29. <https://doi.org/10.1163/18756735-00000155>.

1896 roku: „logika musi się domagać ostrego odgraniczania tego, co może uznać za pojęcie [od tego, czego nie może], jeśli nie chce zrezygnować z dokładności i pewności. Zatem znak pojęciowy, którego zawartość nie spełnia tego wymogu, ze stanowiska logicznego można uznać za pozbawiony znaczenia. Można oponować, że takie wyrazy są używane tysiące razy w języku codziennym. Tak! Nasze języki ojczyste [*Volkssprachen*] nie zostały też stworzone do przeprowadzania dowodów. I właśnie wypływające z tego braki były dla mnie główną przyczyną ustanowienia pisma pojęć. Zadanie naszych języków ojczystych [*Volkssprachen*] istotnie jest spełnione wtedy, kiedy porozumiewający się z sobą ludzie wiążą z tym samym zdaniem te same myśli – albo choć w przybliżeniu te same. Nie jest do tego wcale konieczne, żeby poszczególne wyrazy miały dla siebie sens i znaczenie, skoro sens ma tylko całe zdanie. Otóż rzecz wygląda tak, kiedy mają zostać wyciągnięte wnioski, gdyż jest przy tym istotne, żeby w dwóch zdaniach znalazło się to samo wyrażenie i żeby w obu miało dokładnie to samo znaczenie. Musi mieć zatem dla siebie znaczenie, które jest niezależne od drugiej części zdania” (s. 303)<sup>47</sup>.

Dwie kwestie są istotne w tym fragmencie dla interpretacji zasady kontekstowości. Po pierwsze, Frege nie ogranicza się do stwierdzeń na temat znaczenia wyrażen, ale wypowiada się również na temat ich sensu, co wskazuje, iż w późniejszym okresie nie ograniczał zasady kontekstowości wyłącznie do znaczenia. Po drugie, można stwierdzić, że dość silnie rozumie zasadę kontekstowości, mianowicie głosi, że w języku naturalnym niektóre wyrażenia są pozbawione znaczenia bądź sensu. W takich przypadkach jedynie zdanie jako całość wyraża myśl, która dla różnych ludzi jest w przybliżeniu taka sama (*sic!*). Należy zwrócić uwagę także na wyraźne odróżnienie symboliki logicznie doskonałej od wadliwego języka naturalnego. Symbolika logicznie doskonała została zaprojektowana do przeprowadzania dowodów i musi spełniać najwyższe standardy naukowe, aby można było za jej pomocą osiągnąć całkowitą pewność poprawności dowodu. Język naturalny nie spełnia tak wymagających kryteriów i z logicznego punktu widzenia jest wadliwy.

Cytowany list Fregego do Peana należy uznać za jeden z najważniejszych głosów w kwestii problematyki zasady kontekstowości wyrażonych po roku 1891<sup>48</sup>. Pokazuje, że Frege rozumiał zasadę kontekstowości jako uogólnienie doktryny pierwszeństwa myśli względem wyrażen składowych.

<sup>47</sup> Wtrącenia zostały dodane przez redaktorów polskiej edycji.

<sup>48</sup> W artykule *An Essay on Compositionality of Thoughts in Frege's Philosophy* („Philosophical Papers” 2022, vol. 51 (1), s. 1–43. <https://doi.org/10.1080/05568641.2021.2014351>) proponuję, a wywodzę to z listu Peana, koncepcję łączącą zasadę kontekstowości oraz kompozycyjność języka w ramach jednego stanowiska.

Z kolei teza o pierwszeństwie myśli znajduje odzwierciedlenie zarówno we wczesnych, jak i w późnych pismach filozofa z Jeny<sup>49</sup>. Zatem korespondencja między Fregem i Peanem dowodzi, że pomimo głębokich przemian w dziedzinie semantyki sformułowanej przez tego pierwszego rdzeń jego filozofii matematyki – w postaci zasady kontekstowości – pozostał niezmienny.

## Tłumaczenie i inne uwagi

Praca zawiera nieliczne ustępy wątpliwe pod względem translatorskim oraz sporadyczne błędy edytorskie lub literówki.

Sugerowałbym ponowne przemyślenie następujących wyborów translatorskich: s. 82: „antecedent” (lepiej: „poprzednik (implikacji)”); s. 98: „kontradiktorycznie sprzeczne” [*in kontradiktorischem Widerspruch stehen*]; s. 169: „języki słów” [*Wortsprachen*]; s. 185, przypis 36: „klasa wszystkich możliwości myślowych” [*Klasse alles Denkmöglichen*]; s. 251: „brak sprzeczności kontradiktoryjnych” [*Widerspruchsfreiheit des contradict*], „powszechne” [*gemeiner*] liczby zespolone (lepiej: „zwykłe liczby zespolone”); s. 328 i 336: „powiązania znakowe” [*Zeichenverbindungen*]; s. 344 i 346: „ekwiwalentne” [*aequivalent*] – powinno być „równoważne” (zob. s. 485, przypis 128); s. 445 i 450: „wyraźność” [*Deutlichkeit*] i „wyraźne” [*deutlich*], raczej: „jasność” i „jasne”; s. 461 i 462, przypis 10: termin *set* najpierw został przetłumaczony jako „rodzaj”, a następnie – dwukrotnie – jako „gatunek” (w obu przypadkach powinno być „zbiór”); s. 462, przypis 10 i s. 478: zamiast „stwierdzenie” [*proposition*] powinno być „sąd”; s. 474: „sądy czystej myśli” [*judgments of pure thought*]; s. 489: „obraz funkcji” [*range of a function*] – powinno być „przebieg funkcji” lub „zbiór wartości funkcji”.

Błędy edytorskie i literówki: s. 110: błędna data listu, tj. zamiast „4.11.1917” powinno być „4.07.1917” (zob. przypis numer 58); s. 130, przypis 19: zamiast „*Introductory Not.*” powinno być „*Introductory Note*”; s. 180: zamiast „zwarte” powinno być „zawarte”; s. 273: zamiast „1982” powinno być „1882”; s. 309: zamiast „sprezyzowania” powinno być „sprecyzowania”; s. 401: zamiast „Einlaudi” powinno być „Einaudi”; s. 512: zamiast

---

<sup>49</sup> Jednym z pierwszych fragmentów, w których Frege opisuje ontologiczne i epistemologicznie pierwszeństwo myśli, jest bardzo interesujący list filozofa do Antona Marty’ego pochodzący z 1882 roku (s. 274).

„Grundlage” powinno być „Grundlagen”; s. 516: numer odnośnika (14) bez przypisu; s. 517: przypis 17 jest niezrozumiały bez dalszych objaśnień.

Korespondencja filozofa z Jeny dostarcza też niekiedy interesujących informacji na temat jego życiorysu. Są nimi:

- informacja o zainteresowaniu Fregego kwestiami reformy prawa wyborczego (s. 115);
- informacja, że Emily C.J. Jones była autorką pierwszego artykułu na świecie poświęconego filozofii języka Fregego (artykuł opublikowano w lipcu 1910 roku) (s. 201);
- informacja, iż Frege już przed wojną – w roku 1914 – był mocno schorowany, co mogło być powodem, niezależnym od odkrycia antynomii Russella, jego nikłej aktywności pisarskiej w latach 1906–1918 (s. 405);
- informacja, iż Frege od około 1918 roku rzeczywiście planował wzmożenie działalności naukowej i literackiej w związku z przeczuwaną śmiercią (s. 503).

## Zakończenie

Recenzowana praca stanowi cenne źródło informacji nie tylko na temat dorobku Fregego, lecz także stosunku filozofa do poglądów jego rozmówców, do których należały tak wybitne osobowości, jak Hilbert, Peano, Russell i Wittgenstein<sup>50</sup>. Wśród kwestii, które pominąłem w swoim omówieniu, należy podkreślić znaczenie bardzo ważnej i ciekawej problematyki antynomii Russella i reakcji na nią oraz kwestię nieporozumień na linii Frege – Wittgenstein odnośnie do statusu zdań *Traktatu logiczno-filozoficznego*<sup>51</sup>. Kwestie te były już jednak szeroko dyskutowane w literaturze.

---

<sup>50</sup> Warto zaznaczyć, iż jedna z redaktorek recenzowanego tomu poświęciła oddzielną rozprawę korespondencji Fregego z Hilbertem, Peanem i Russellem. G. Besler: „*Podążamy tymi samymi lub podobnymi drogami myślowymi*”. *Tematyka korespondencji logicznej Gottloba Fregego z Giuseppem Peanem, Davidem Hilbertem i Bertrandem Russellem*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019.

<sup>51</sup> Zob. na te tematy, odpowiednio, M. Schirn: *Gottlob Frege, Wissenschaftlicher Briefwechsel*. „Philosophical Review” 1978, vol. 87, s. 490–493. <https://doi.org/10.2307/2184918>; Idem: *Frege's Objects of a Quite Special Kind*. „Erkenntnis” 1990, vol. 32, s. 27–60. <https://doi.org/10.1007/BF00209555>, oraz: A. Rygalski: *Frege a Wittgenstein. Uwagi o fiasku korespondencyjnego dialogu*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 2010, vol. 23, s. 131–144.

Korespondencja naukowa Fregego znacząco poszerza liczbę tekstów tego autora dostępnych w języku polskim. Należy mieć nadzieję, że publikacja ta nie tylko zachęci do gruntownych studiów nad dorobkiem niemieckiego filozofa, lecz także będzie stanowiła bodziec do pracy nad polskimi przekładami jego kolejnych dzieł, na czele ze słynnym *Grundgesetze der Arithmetik*.

## Bibliografia

- Beaney M.: *Frege: Making Sense*. Duckworth, London 1996.
- Besler G.: „Podążamy tymi samymi lub podobnymi drogami myślowymi”. *Tematyka korespondencji logicznej Gottloba Fregego z Giuseppem Peanem, Davidem Hilbertem i Bertrandem Russellem*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019.
- Bogucki K.: *An Essay on Compositionality of Thoughts in Frege's Philosophy*. „Philosophical Papers” 2022, vol. 51 (1), s. 1–43. <https://doi.org/10.1080/05568641.2021.2014351>.
- Bogucki K.: *Frege's View of the Context Principle After 1890*. „Grazer Philosophische Studien” 2022, vol. 99 (1), s. 1–29. <https://doi.org/10.1163/18756735-00000155>.
- Bogucki K.: *Fregowska kategoria „Bedeutung”*. „Analiza i Egzystencja” 2018, nr 43, s. 83–102. <https://doi.org/10.18276/aie.2018.43-05>.
- Burge T.: *Frege on Sense and Linguistic Meaning*. W: Idem: *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*. Clarendon–Oxford University Press, Oxford–New York 2005, s. 242–269.
- Currie G.: *Frege's Letters*. „British Journal for the Philosophy of Science” 1982, vol. 33 (1), s. 65–76. <https://doi.org/10.1093/bjps/33.1.65>.
- Davidson D.: *Prawda i znaczenie*. Przeł. J. Gryz. W: D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Red. B. Stanosz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 3–32.
- Davidson D.: *Semantyka dla języków naturalnych*. Przeł. J. Gryz. W: D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Red. B. Stanosz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 60–75.
- Dreben B., Floyd J.: *Frege–Wittgenstein Correspondence*. W: *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*. Ed. E. De Pellegrin. Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 15–73. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9909-0\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9909-0_2).
- Dudman V.H.: *Frege on Definitions*. „Mind” 1973, vol. 82 (328), s. 609–610. <https://doi.org/10.1093/mind/lxxxii.328.609>.
- Dummett M.: *The Context Principle: Centre of Frege's Philosophy*. W: *Logik und Mathematik*. Hrsg. I. Max, W. Stelzner. W. de Gruyter, Berlin 1995, s. 3–19.

- Dummett M.: *Frege: Philosophy of Language*. Harvard University Press, Cambridge 1973.
- Dummett M.: *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Harvard University Press, London–Duckworth–Cambridge 1981.
- Frege G.: *Begriffsschrift, Eine der Arithmetischen Nachgebildete Formelsprache des Reinen Denkens*. W: *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Hrsg. I. Angelelli. 2. Aufl. 4. Nachdruck. Georg Olms, Hildesheim 1993, s. VII–XVI, 1–88.
- Frege G.: *Begriffsschrift: A Formula Language Modeled Upon That of Arithmetic, for Pure Thought*. W: *Frege and Gödel: Two Fundamental Texts in Mathematical Logic*. Ed. and trans. J. Van Heijenoort. Harvard University Press, Cambridge–London 1967, s. 1–82. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674864603.c2>.
- Frege G.: *Booles Rechnende Logik und die Begriffsschrift (1881–1882)*. W: Idem: *Nachgelassene Schriften*. Hrsg. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach. Felix Meiner, Hamburg 1969, s. 9–52.
- Frege G.: *Briefe an Edmund Husserl*. W: Idem: *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hrsg. G. Gabriel et al. Felix Meiner, Hamburg 1976, s. 94–108.
- Frege G.: *Fragments z „Grundlagen der Arithmetik”*. W: Idem: *Pisma semantyczne*. Z niem. przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył B. Wolniewicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 10–17.
- Frege G.: *Gedankenfüge*. W: Idem: *Logische Untersuchungen*. Hrsg. und eingeleitet von G. Patzig. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1966, s. 72–91.
- Frege G.: *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffsschriftlich Abgeleitet*. Bd. 2. Georg Olms, Hildesheim 1966.
- Frege G.: *Ideografia logiczna*. W: F. Brentano, G. Frege, Ch. Thiel: *Próby gramatyki filozoficznej. Antologia*. Tłum. i oprac. K. Rotter. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 45–85.
- Frege G.: *Korespondencja naukowa. Wydanie krytyczne*. Oprac. edycji pol. i weryfikacja tłum. G. Besler, J. Zwierzyńska. Przekł. na jęz. polski A. Painta (z jęz. niem.), M. Jurczyński (z jęz. ang.), M. Ples-Bęben (z jęz. franc.), L. Obojska (z jęz. wł.). Na podstawie edycji niem., którą oprac. G. Gabriel et al. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020.
- Frege G.: *Kurze Übersicht meiner logischen Lehren*. W: Idem: *Nachgelassene Schriften*. Hrsg. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach. Felix Meiner, Hamburg 1969, s. 213–218.
- Frege G.: *Logik in der Mathematik (1914)*. W: Idem: *Nachgelassene Schriften*. Hrsg. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach. Felix Meiner, Hamburg 1969, s. 219–270.
- Frege G.: *Logische Untersuchungen*. Hrsg. und eingeleitet von G. Patzig. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1966.
- Frege G.: *Mysł – studium logiczne*. W: Idem: *Pisma semantyczne*. Z niem. przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył B. Wolniewicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 101–129.
- Frege G.: *O pojęciu liczby*. W: *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*. Wybór, oprac. i komentarze R. Murawski. Wyd. 2. popr. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1994, s. 175–203.

- Frege G.: *The Philosophical and Mathematical Correspondence*. Eds. B. McGuinness. Trans. K. Kaal. University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Frege G.: *Pojęcie i przedmiot*. W: Idem: *Pisma semantyczne*. Z niem. przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył B. Wolniewicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 45–59.
- Frege G.: *Sens i znaczenie*. W: Idem: *Pisma semantyczne*. Z niem. przeł. oraz wstępem i przypisami opatrzył B. Wolniewicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 60–88.
- Gupta A.: *Definitions*. Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive. Winter 2021 Edition. Ed. E.N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/definitions/> [dostęp: 20.12.2022].
- Gut A.: *Gottlob Frege i problemy współczesnej filozofii*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Heck R.G.: *Grundgesetze der Arithmetik I §§ 29–32 (I)*. W: Idem: *Reading Frege's Grundgesetze*. Oxford University Press, Oxford 2012, s. 51–81.
- Heck R.G.: *Grundgesetze der Arithmetik I §§ 29–32 (II)*. W: Idem: *Reading Frege's Grundgesetze*. Oxford University Press, Oxford 2012, s. 118–134.
- Janssen T.M.V.: *Frege, Contextuality and Compositionality*. „Journal of Logic, Language, and Information” 2001, vol. 10 (1), s. 115–136. <https://doi.org/10.1023/A:1026542332224>.
- Linnebo Ø.: *The Context Principle*. W: Idem: *Thin Objects. An Abstractionist Account*. Oxford University Press, Oxford 2018, s. 107–134.
- Linnebo Ø.: *The Context Principle in Frege's Grundgesetze*. W: *Essays on Frege's Basic Laws of Arithmetic*. Eds. P.A. Ebert, M. Rossberg. Oxford University Press, Oxford 2019, s. 90–114.
- Linnebo Ø.: *Frege's Proof of Referentiality*. „Notre Dame Journal of Formal Logic” 2004, vol. 45 (2), s. 73–98. <https://doi.org/10.1305/ndjfl/1095386645>.
- Odrowąż-Sypniewska J.: *Kontekstualizm i wyrażenia nieostre*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2013.
- Pelletier F.J.: *Did Frege Believe in Frege's Principle?* „Journal of Logic, Language, and Information” 2001, vol. 10, s. 87–114. <https://doi.org/10.1023/A:1026594023292>.
- Resnik M.: *The Context Principle in Frege's Philosophy*. „Philosophy and Phenomenological Research” 1967, vol. 27, s. 356–365. <https://doi.org/10.2307/2106062>.
- Resnik M.: *Frege's Proof of Referentiality*. W: *Frege, Contextuality and Compositionality*. Eds. L. Haaparanta, J. Hintikka. Springer, Dordrecht 1986, s. 177–196.
- Russell B.: *Principles of Mathematics*. Routledge, Cambridge 2010.
- Rygalski A.: *Frege a Wittgenstein. Uwagi o fiasku korespondencyjnego dialogu*. „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica” 2010, vol. 23, s. 131–144.
- Schirn M.: *Frege's Objects of a Quite Special Kind*. „Erkenntnis” 1990, vol. 32, s. 27–60. <https://doi.org/10.1007/BF00209555>.
- Schirn M.: *Gottlob Frege: Wissenschaftlicher Briefwechsel*. „Philosophical Review” 1978, vol. 87, s. 490–493. <https://doi.org/10.2307/2184918>.
- Textor M.: *Frege's Recognition Criterion for Thoughts and Its Problems*. „Synthese” 2018, vol. 195, s. 2677–2696. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1345-8>.

- Van Heijenoort J.: *Frege on Sense Identity*. „Journal for Philosophical Logic” 1977, vol. 6, s. 103–108.
- Wittgenstein L.: *Traktat logiczno-filozoficzny*. Przeł., wstępem opatrzył B. Wolniewicz. Wyd. 3. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Wright C.: *Frege's Conception of Numbers as Objects*. Aberdeen University Press, Aberdeen 1983.

**Krystian Bogucki** – doktor nauk humanistycznych, pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Interesuje się historią wczesnej filozofii analitycznej oraz analityczną filozofią języka. Publikował między innymi w „Synthese”, „Philosophical Papers”, „Grazer Philosophische Studien” i „Filozofii Nauki”. Obecnie realizuje projekt na temat rozumienia niedorzecznych zdań *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga Wittgensteina.



Central and Eastern European Online Library  
[www.cceol.com](http://www.cceol.com)

Śląska Biblioteka Cyfrowa / The Silesian Digital Library  
[www.sbc.org.pl](http://www.sbc.org.pl)

Strona internetowa czasopisma „Folia Philosophica”  
<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/index>

Publikacja na licencji Creative Commons  
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja i korekta / Copy Editing and Proofreading  
**Magdalena Pache**

Projekt okładki / Cover Design  
**Magdalena Pache**

Łamanie / Typesetting  
**Ireneusz Olsza**

**ISSN 2353-9445**

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem  
ISSN 1231-0913.

The journal was formerly published in print with the following identifier  
ISSN 1231-0913.

Wydawca / Published by  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**

[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawnictwo@us.edu.pl](mailto:wydawnictwo@us.edu.pl)

Ark. druk. 6,75. Ark. wyd. 7,5.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445

24



Więcej o książce

