

# Folia Philosophica

vol. 44



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO

# Folia Philosophica

44

Redakcja / Editor  
**Dariusz Kubok**

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Katowice 2020

Redaktor serii: Studia Philosophica Silesiensa /  
Editor of the Series: Studia Philosophica Silesiensa  
**Dariusz Kubok**

#### **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), **Alicja Pietras**, **Piotr Machura**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

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

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

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

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Józef Bańka (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poland), Lubomir Belás (Prešovská univerzita v Prešove, Slovakia), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität Jena, Germany), Czesław Głombik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poland), Jan Hartman (Uniwersytet Jagielloński, Cracow, Poland), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum w Krakowie, 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 w Warszawie, Poland), Jan Štěpán (Univerzita Palackého v Olomouci, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova univerzita, Brno, Czech Republic).

#### **Zespół Recenzentów / Board of Referees**

Iwona Alechnowicz-Skrzypek (Uniwersytet Opolski, Poland), Bolesław Andrzejewski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poland), Pavel Fobel (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Slovakia), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum w Krakowie, Poland), Agnieszka Kijewska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Poland), Leszek Kopciuch (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Poland), Jan Krokos (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Radosław Kuliniak (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Anna Latawiec (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Vladimír Leško (Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Slovakia), Andrzej Lorenz (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Marek Maciejczak (Politechnika Warszawska, Poland), Artur Mordka (Uniwersytet Rzeszowski, Poland), Marek Papuziński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Zlatica Plašienková (Univerzita Komenského v Bratislave, Slovakia), Sławomir Raube (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Marek Rembierz (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poland), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński, Poland), Piotr Świercz (Akademia Ignatianum w Krakowie, Poland), Włodzimierz Tyburski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Poland), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Poland), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Slovakia), Kazimierz Wolsza (Uniwersytet Opolski, Poland).

## Spis treści

**Barbara Szotek:** Filozofia nowokrytyczna w rozumieniu Stanisława Kobyłeckiego i Mariana Massoniusa

**Marcin Fabjański:** Medytacja w praktyce filozoficznej jako „żywa metafizyka” (praktyki medytacyjne w szkole stoickiej)

**Tomasz Czakon:** Deklarowany etos nauki polskich uczelni

**Anthony Ashley Cooper Shaftesbury:** Trzy ćwiczenia stoickie (*przełożył Adam Grzeliński*)



## Table of Contents

**Barbara Szotek:** New Critical Philosophy as Understood by Stanisław Kobyłecki and Marian Massonius

**Marcin Fabjański:** Meditation in Philosophical Practice as “Live Metaphysics” (Meditation Practices of the Stoic School)

**Tomasz Czakon:** The Declared Scientific Ethos of Polish Universities

**Anthony Ashley Cooper Shaftesbury:** Three Stoic Exercises (*translated by Adam Grzeliński*)





Barbara Szotek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-0169-1128>

# Filozofia nowokrytyczna w rozumieniu Stanisława Kobyłeckiego i Mariana Massoniusa

## **New Critical Philosophy as Understood by Stanisław Kobyłecki and Marian Massonius**

**Abstract:** The issue of neo-kantism and modern criticism is one of the problems discussed by representatives of various philosophical currents in Poland in the late nineteenth and early twentieth centuries. For neo-kantism — with its heteronomy and problems with the delineation of individual positions in it — and, in particular, a strongly undefined modern criticism, practically showing no ideological unity, led to the view that everyone who felt obliged to stick to a scientific discipline, i.e. proclaimed the need to make philosophy more scientific, or only made a superficial accession or acceptance of a general idea, or only some element of it, could find a place within them. It is interesting that even today it is not easy to deal with this problem. It seems that, on the one hand, neo-kantism and modern criticism — primarily in Polish philosophy at the turn of the 19th and 20th centuries — can be almost treated synonymously; on the other hand, they are, from one point of view, mutually exclusive options, and, from another, complementary in nature (they are coming closer then, as is claimed, to a positivist criticism).

The article attempts to present, mainly on the basis of two representatives of philosophical thought of that time, viz. Stanisław Kobyłecki and Marian Massonius, the similarities and differences that emerged in the understanding of modern criticism in connection with the publication entitled *Filozofia nowokrytyczna* [Modern Critical Philosophy], in which “the turn to Kant” was even put into the formula of “modern criticism”.

**Keywords:** *Filozofia nowokrytyczna* [Modern Critical Philosophy], Stanisław Kobyłecki, Marian Massonius



## W stronę unaukowienia filozofii

W pozytywizmie pojawił się nurt tak zwanej filozofii nowokrytycznej, który stanowił w tej epoce drugą, nazywaną krytyczną fazę tego nurtu filozofii rozwijaną pod ogólnym hasłem jej „unaukowienia”. Jednocześnie w filozofii polskiej przełomu XIX i XX wieku filozofia nowokrytyczna była jedną z przynajmniej dwóch orientacji wyznaczających, jak można twierdzić, charakterystyczne tendencje epoki. Przy czym już w latach osiemdziesiątych XIX wieku można było zauważyć kształtowanie się nowej formuły filozoficznej programów antymetafizycznych, zwanej przez jej rzeczników nowokrytycyzmem. Formuła ta jednakże nie odpowiadała pojęciu „neokantyzm” w jego rozumieniu w filozofii europejskiej — jako określenia dla różnorodnych odmian stanowisk neokantowskich.

Polski nowokrytycyzm był związany przede wszystkim z naturalistyczno-ewolucjonistyczną wykładnią kantyizmu, która mogła być odczytywana jako stanowisko zbieżne z pewnymi tezami pozytywistycznymi. Swój neokantowski akces — jak zaznacza Anna Hochfeldowa — polscy nowokrytycyści traktowali jako wyraz pozytywizmu w jego formie nowoczesnej, to znaczy wzbogaconej krytyczną teorią poznania Immanuela Kanta, przeformułowaną w duchu ewolucjonizmu i współczesnych osiągnięć psychologii<sup>1</sup>. Znamionną cechą tego kierunku było kontynuowanie tradycji zarówno kantyizmu, jak i wszystkich współczesnych nurtów filozofii pozytywistycznej, od empiriokrytycyzmu po fizykalizm, oraz korzystanie z metodologicznych treści właściwych nowoczesnemu przyrodoznawstwu. Rezonans tak szeroko pojmowanego prądu teoretycznego był dość szeroki, często sprowadzał się jednak do akceptowania pojedynczych tez tego stanowiska. „Nowokrytycyzmowi” okazywali życzliwość przyrodnicy, na przykład Antoni Złotnicki. Wyraźnie skłaniali się ku temu prądowi niektórzy pisarze parający się humanistyką, jak Ignacy Matuszewski czy Piotr Chmielewski. Jako zwolennicy nowokrytycznego programu filozofii naukowej deklarowali się Ludwik Krzywicki i Stanisław Krusiński<sup>2</sup>.

Ze względu na nieokreśloność, fragmentaryczność i powierzchowność tych filozoficznych deklaracji nowokrytycyzm można traktować jako pewną myślową orientację odbiegającą znacznie od teoretycznej jednolitości i jed-

---

<sup>1</sup> A. HOCHFELDOWA: *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce*. W: *Z historii filozofii pozytywistycznej u Polse. Ciągłość i przemiany*. Red. A. HOCHFELDOWA, B. SKARGA. Wrocław 1972, s. 117—118.

<sup>2</sup> A. HOCHFELDOWA: *Orientacja nowokrytyczna*. W: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865—1895*. Red. A. HOCHFELDOWA, B. SKARGA. Warszawa 1980, s. 70.

noznaczności lansowanych poglądów filozoficznych. Filozofia nowokrytyczna miała być ewolucjonistyczno-pozytywistyczną teorią bytu, uzupełnioną Kantowską teorią poznania<sup>3</sup>.

Termin „nowokrytycyzm” pojawił się po raz pierwszy w 1901 roku, a więc w czwartym roku wydawania „Przeglądu Filozoficznego”, w tekście *Prospekt. Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”. Filozofia nowokrytyczna*; nowokrytycyzm, jak pisała Redakcja, był i być pragnął epistemodyceą, a więc uwierzytelnieniem, usprawiedliwieniem nauki — czyli prościej: teorią nauki. Władysław Weryho w swoim komentarzu „powrotu do Kanta” wymieniał obok siebie Hermanna von Helmholtza, Wilhelma Wundta, Ernsta Macha, bo rzeczywiście prospekt wspólnym mianem „nowokrytycyzm” obejmował: fenomenalizm, idealizm immanentny, realizm krytyczny, empiriokrytycyzm, uznawał je wszystkie bowiem za kierunki spokrewnione i w zasadzie w jednakowym stopniu odpowiadające współczesnym filozoficznym potrzebom. Niemniej jednak przywołanie haseł nowokrytycyzmu i ewolucjonizmu było opowiedzeniem się „Przeglądu Filozoficznego” po stronie dwóch żywotnych szkół czy kierunków, które według Redakcji pisma miały się wzajemnie uzupełniać i wspólnie oznaczać świadome, niedogmatyczne nawiązanie do Kantowskiej teorii poznania; w teorii tej pytania o aprioryczne i aposterioryczne pierwiastki wiedzy, o to, jak możliwa jest nauka — jak podkreśla to Stanisław Borzym w pracy *Panorama polskiej myśli filozoficznej* — wysuwały się na czoło zagadnień<sup>4</sup>. Na tej podstawie można twierdzić, że nowokrytycyzm to pojęcie szersze niż neokantyzm i neokantyzm (neokrytycyzm) w sobie mieszczące.

Trzeba jednak stwierdzić, że los nie był szczególnie łaskawy dla przedstawicieli tego nurtu. I to zarówno w czasach im współczesnych, jak i późniejszych. Także dzisiaj nowokrytycyzm jest przedmiotem zainteresowania raczej nielicznych filozofów. Pomimo więc dającej się od jakiegoś czasu zauważyć penetracji polskiej filozofii nowokrytycznej — która niewątpliwie wnosi cenny wkład w rozpoznanie epoki pozytywistycznej w Polsce — należy zasygnalizować, że podejmowane eksploracje nie wyczerpują całej złożoności i różnorodności problematyki tego nurtu. Warto przy tym podkreślić, że przedstawiony tu stopień zainteresowania badawczego rodzimych historyków filozofią pozytywistyczną w Polsce nie jest czymś wyjątkowym. Oto Herbert Schnädelbach w 1984 roku napisał we *Wprowadzeniu do Filozofii w Niemczech 1831—1933*, że jeśli ktoś dzisiaj „próbuje uprzytomnić sobie historię niemieckojęzycznej filozofii w okresie między niemieckim idealizmem i początkami naszej filozoficznej współczesności, wchodzi

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> S. BORZYM: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 59—60.

na teren prawie nieznaną<sup>5</sup>. Tezę swoją uzasadniał głównie tym, że w nauczaniu akademickim czas ten traktuje się jako okres schyłku, a nawet upadku „wielkiej filozofii”, której ponowne odrodzenie przypada dopiero na mniej więcej lata dwudzieste XX wieku.

Rzecz dotyczy może przede wszystkim neokantyzmu, który jakkolwiek był wówczas (to znaczy w drugiej połowie XIX wieku) dominującym w praktyce akademickiej kierunkiem, to jednak „osąd historii” skazał jego przedstawicieli albo na zupełne zapomnienie, albo co najwyżej na rolę epi-gonów lub poprzedników. Właściwie, zdaniem Schnädelbacha, nie znamy przedstawicieli neokantyzmu wcale bezpośrednio, lecz tylko z przypisów do dzieł filozoficznie najsilniej oddziaływujących w początkach ubiegłego stulecia, albo w najlepszym razie jako opozycję, wobec której formułowane były te nowe stanowiska filozoficzne<sup>6</sup>.

Jeszcze gorzej rzecz się przedstawia, jeśli zechcemy z całej orientacji neokantowskiej wyodrębnić ówczesny neokantyzm niemiecki skupiony wokół *Historii materializmu* Fryderyka Alberta Langego. Wówczas ocena tej orientacji może okazać się druzgocąca. Wystarczy przypomnieć opinię Wilhelma Windelbanda, który sądził, że ówczesny neokantyzm był wyrazem ubóstwa intelektualnego filozofii niemieckiej. Natomiast przyczyną owego ubóstwa, jak stwierdzał Windelband, było dla filozofii w Niemczech, ale oczywiście nie tylko dla filozofii, nastanie „ery pozytywnej”<sup>7</sup>.

## Polska kultura duchowa na przełomie XIX i XX wieku

Pytanie o stan polskiej kultury duchowej, głównie filozoficznej, w tak rozumianej erze pozytywnej, szczególnie w ostatnich dwóch dziesięciokach lat XIX wieku i początkach XX wieku w Polsce, jest w kontekście filozofii pozytywizmu zasadne, skoro wyrażano wówczas opinie, że kierunki w polskiej kulturze duchowej są właściwie tylko echem kierunków europejskich. Najdobitniej myśl tę wyraził Adam Zieleńczyk, gdy stwierdził, że *de facto* źródło każdego kierunku filozoficznego w Polsce — a przekonanie to doty-

---

<sup>5</sup> H. SCHNÄDELBACH: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Przeł. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1992, s. 13.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 13, 14.

<sup>7</sup> Opinię Windelbanda z jego pracy pod tytułem *Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts* przytaczam za: A. HOCHFELDOWA: *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce...*, s. 115.

czy także filozofii końca XIX wieku — da się odszukać w kulturze Europy Zachodniej<sup>8</sup>. I to zdanie jest bez wątpienia słuszne. Nieco dalej autor dodawał, że współczesna filozofia w Polsce nie przedstawia niczego, „co by poza szranki myśli stworzonej gdzie indziej wychodziło”<sup>9</sup>.

Zieleńczyk zresztą w swojej opinii nie był odosobniony. Pominę w tym miejscu oceny tej filozofii czynione przez jej przedstawicieli (oraz ich krytyków), które niewątpliwie miały wpływ na jej późniejsze traktowanie, odwołam się natomiast do poglądów nam współczesnych na ten temat. Okazuje się, że mamy tu do czynienia właściwie z czymś, co można by nazwać opinią powszechną i co chyba najlepiej wyraża się w wypowiedzi Anny Hochfeldowej, że dzisiaj nie da się uniknąć uczucia „pewnego smutku”, kiedy mówi się o polskiej literaturze filozoficznej końca XIX wieku. „Wszędzie był to czas średniej miary, ale ziemia polska okazała się wyjątkowo jałowa”<sup>10</sup>. Autorka — w innym miejscu — dodaje nawet, że „czas ten pozbawiony był dzieł wybitnych, a działalność czynnych w dziedzinie filozofii pisarzy ograniczała się na ogół do informacyjnych i nauczycielskich funkcji”<sup>11</sup>.

Można twierdzić, że chociaż wypowiedzi te sformułowane były prawie pół wieku temu, to do dzisiaj niewiele się zmieniło i inne, bardziej pozytywne oceny tamtego czasu są zupełnie pomijane. Wystarczy odwołać się do zamieszczonego w „Prawdzie” z 1894 roku artykułu Ludwika Krzywickiego — skądinąd wybitnego przedstawiciela nauki polskiej, jednego z pierwszych i największych socjologów i etnologów polskich, który scharakteryzował ruch intelektualny lat siedemdziesiątych XIX wieku w Polsce, a jednocześnie podjął próbę oceny tego dorobku epoki pozytywistycznej z nieodległej perspektywy. Krzywicki pisał, że „pozytywiści wyrąbali okienko w naszej ciemnicy, a sił swoich nie żalowali. Jakie zaś światło tamtędy wpadło, nie od nich to już zależało. Było ono przecie tak silne, że sowy swojskie zahuczały”<sup>12</sup>. I dalej dodawał, że wytworzyła się sytuacja, w której spora część naszych przedstawicieli myśli intelektualnej „nie przyznaje się, co winni pozytywizmowi, jeszcze więcej nawet o tym

<sup>8</sup> A. ZIELEŃCZYK: *Drogi i bezdroża filozofii polskiej*. W: IDEM: *Drogi i bezdroża filozofii*. Warszawa 1912, s. 205.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> A. HOCHFELDOWA: *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce...*, s. 115, 116.

<sup>11</sup> A. HOCHFELD: *Krytyka systemu Kanta i program nowokrytyczny Mariana Massoniusa*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975, T. 21, s. 171. Por. także: B. SKARGA, A. HOCHFELDOWA: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*. W: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865—1895*. Wybrały, oprac., przypisami opatrzyły A. HOCHFELDOWA, B. SKARGA. Cz. 1. [700 Lat Myśli Polskiej]. Warszawa 1980, s. 98, 99.

<sup>12</sup> K.R. ŻYWICKI [L. KRZYWICKI]: *Jeden z pogromców*. „Prawda” 1894, nr 41, s. 484.

nie wie”. A przecież — pisał dalej — „pamiętam ów wpływ, jaki światło sprowadzone wywarło na grono, w którym wzrastałem. Żaden z nas nie był »pozytywistą«, wszyscy jeszcze na tym prądzie wychowaliśmy się. Jak z orzecha łupinę, tak odrzuciliśmy jego socjologię, lecz wykarmiliśmy się na jądrze — poszanowaniu dla myśli krytycznej i zapale, jaki stamtąd powiał. A sądzę, że jest to rdzeń pozytywizmu i gdyby rzecznicy jego dojrzewiali w obecnej chwili, zatrzymaliby równie to jądro; bez tego prądu istniałoby swojskie mieszczaństwo, ale nie byłoby światła europejskiego”<sup>13</sup>. Zatem — jak podkreślał — pozytywizm to stara, ale „dobra szkoła” myślenia.

Oczywiście Krzywicki nie szczędził pozytywizmowi wielu słów krytyki, potrafił wskazać jego słabości i niedostatki, ale potrafił też docenić wniesiony przez ten prąd wkład w polskie życie naukowe i społeczne. Był bowiem pewny, że pozytywizm dysponował wartościowym zespołem przekonań i idei.

Znacznie bardziej krytyczny w tym czasie wobec pozytywizmu był Henryk Struve. W 1891 roku w zamieszczonym w „Bibliotece Warszawskiej” artykule o symptomatycznym tytule *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii* napisał, że „pozytywizm, pomimo wszelkich deklamacji o nauce, pomimo chęci zmonopolizowania nauki na swój wyłączny użytek, już w pierwszych swych zawiązkach nie odpowiadał bynajmniej wymaganiom naukowej ścisłości i krytyki”<sup>14</sup>. Autor tej opinii był zatem głęboko przekonany, że pozytywizmowi brak krytycznych podstaw, a więc krytycznej teorii poznania. Przez to zaś filozofia pozytywistyczna nie spełnia — jak to określał — wymagań krytycznej naukowości. Trzeba też zaznaczyć, że swojego zdania o pozytywizmie — jeśli chodzi o tak zwany pierwszy pozytywizm — Struve nie zmienił do końca i przy każdej okazji stwierdzał ów brak krytyczności w pozytywizmie. Można więc na tej podstawie sugerować, że Struve nie zauważał zmian, jakie stopniowo dokonywały się w pozytywizmie polskim już od lat osiemdziesiątych XIX wieku. Tymczasem wczesne i „upraszczające” pozytywistyczne rozumienie filozofii ustępowało miejsca jej rozumieniu krytycyzmu — filozofia polska w tym czasie zaczynała wkraczać w nową fazę rozwoju, filozofia pozytywistyczna przekształcała się w postać pozytywistyczno-neokantowską, poprzez nowokrytycyzm, by w końcu — taką mieli nadzieję przedstawiciele krytycznego etapu pozytywizmu w Polsce — przejść w fazę filozofii krytycznej.

Dzisiaj, z perspektywy współczesności, można analizować wady i zalety pozytywizmu, jego słabości i atuty. Epoka pozytywizmu pozostawiła

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> H. STRUVE: *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii*. „Biblioteka Warszawska” 1891, T. 1, s. 17.

rozmaito przekonania — takie, które warto propagować, i takie, które mają znaczenie jedynie historyczne. Tymczasem wciąż duża jest liczba publikacji, w których traktuje się pozytywizm niezwykle krytycznie, padają nawet skrajne oceny, że przyniósł on ogromnie dużo szkód, a pożytku bardzo niewiele. Stąd już tylko krok do odmówienia temu prądowi wszelkiego sensu, a nawet umieszczenia terminu „pozytywizm” wśród obraźliwych epitetów. I taki stan rzeczy dotyczy przedstawicieli różnych dziedzin wiedzy, a nawet — jak można sugerować — sporej części polskiego społeczeństwa.

Wydaje się więc, że historycy filozofii potraktowali cały ten okres rozwoju filozofii polskiej rzeczywiście niezbyt łaskawie i że wynika to — w niewielkim uproszczeniu — z dwóch głównych przyczyn. Pierwsza z nich została już zasygnalizowana. Chodzi o to, że tak zwany pozytywizujący kantyizm, poza niewątpliwie dużą poczytnością dzieła F.A. Langego, nie doczekał się większego zainteresowania i uznania ani w Niemczech, ani w Polsce. Tymczasem prace tak zwanych polskich neokantystów identyfikowane były najczęściej z wpływami tego niemieckiego kierunku.

Na tę sytuację nakładała się druga, nie mniej ważna przyczyna niskiej oceny pozytywizmu. Mianowicie tak zwana era pozytywistyczna w Polsce widziana była w dużej mierze przez pryzmat przedstawicieli „pozytywizmu warszawskiego”. O nich zaś ugruntowaną opinię najlepiej i krótko przedstawiła Barbara Skarga, która stwierdziła, że przy lekturze tekstów nawet najwybitniejszych przedstawicieli „młodej prasy” może właściwie każdego czytelnika „ogarnąć nuda”. „Są to teksty pod względem zawartości teoretycznej słabe, pełne niekonsekwencji, nieraz rzeczowych błędów. Młodzieńcza śmiałość nie mogła pokryć dyletantyzmu”<sup>15</sup>.

Nawet wówczas, gdy wyodrębniano z pozytywizmu tak zwaną drugą fazę, a jej przedstawicieli nazywano drugim pokoleniem polskich pozytywistów, generalna opinia o tym prądzie właściwie się nie zmieniała. Bo oto Tadeusz Czeżowski w 1947 roku w swoim *Wspomnieniu pośmiertnym* po śmierci Mariana Massoniusa zalicza go do tak zwanego pozytywizmu warszawskiego<sup>16</sup>.

Z pewnością Czeżowski rozumiał wówczas ten termin szerzej, a nie tylko jako „młodą prasę”, ale nie zmienia to postaci rzeczy — dominujący w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku ruch filozoficzny w Polsce potraktował co najwyżej jako swoistą formę epoki pozytywizmu, nie zaś choćby jako pozytywistycznie rozumiany krytycyzm. Zatem podjęcie problematyki teoriopoznawczej uznał, jak można sugerować,

<sup>15</sup> B. SKARGA: *O kilku problemach pozytywizmu polskiego*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Red. B. SKARGA. T. 2. Warszawa 1975, s. 13, 14.

<sup>16</sup> T. CZEŻOWSKI: *Wspomnienie pośmiertne*. „Przegląd Filozoficzny” 1947, z. 1/4, s. 149.



zresztą znów w zgodzie z przyjętymi i panującymi dotąd na ten temat zapatrywaniami, za powszechne znamię pozytywizmu.

Gdyby sugerowany wniosek był trafny, to wówczas rzeczywiście uzasadnione byłoby postawienie pytania, czy w ogóle można mówić o neokantyzmie polskim. W szczególności zaś, czy za jakąś neokantowską „wersję” można uznać filozofię nowokrytyczną z końca XIX wieku w Polsce, reprezentowaną przez *de facto* dwóch najwybitniejszych filozofów tego nurtu, a mianowicie przez Adama Mahrburga i Mariana Massoniusa. Charakterystyczne jest, że dzięki między innymi tym myślicielom zaczął dochodzić do głosu program „filozofii krytycznej” w polskiej myśli filozoficznej.

Znajomość filozofii Kanta czy w ogóle zainteresowanie jego filozofią stawały się po koniec XIX stulecia faktem. Powoli narastała potrzeba odpowiedzi na pytanie o znaczenie myśli Kanta dla współczesnej filozofii. Podejmowano także próby określenia stosunku ówczesnej filozofii polskiej do myśli Kanta i wpływów wczesnego neokantyzmu w Polsce (nie ograniczano się przy tym tylko do tej postaci wpływu, jaką mu nadał autor *Historii filozofii materialistycznej i jej znaczenia w teraźniejszości*).

Faktem było także — jak pisze Skarga — że czas ten charakteryzował się skierowaniem uwagi filozofów polskich na teorię poznania. Dodaje również, że po 1880 roku artykuły o Kancie posypały się niczym z rogu obfitości. Pisali o Kancie tacy przedstawiciele filozofii polskiej, jak Władysław Mieczysław Kozłowski, Mieczysław Kaufmann, Seweryn Smolikowski, Maurycy Straszewski, Witold Rubczyński czy wreszcie Marian Massonius, Adam Mahrburg i Mściśław Wartenberg.

Znamienną opinię o filozofii Kanta — w dużej mierze podsumowującą próbę krytycyzycznej reorientacji pozytywistycznej myśli polskiej — wypowiedział Mahrburg. Otóż, jak stwierdził, nie ulega wątpliwości, że „Wszyscy wybitniejsi filozofowie naszych czasów przeszli szkołę Kanta i wszyscy czują na sobie wpływ jego myśli potężnej”<sup>17</sup>. A to z kolei — jak mógłby dalej dodać ten filozof — niewątpliwie miało wpływ między innymi na różnego rodzaju spory i polemiki między przedstawicielami rozmaitych orientacji filozoficznych.

Tymczasem w szeroko rozumianej literaturze filozoficznej można spotkać się ze stwierdzeniami, że spory czy choćby tylko nieporozumienia terminologiczno-semantyczne, mimo iż na swój sposób interesujące, wydają się jednak dość jałowe, a ponadto jeszcze często niekonkluzywne.

Otóż można sugerować, że w przypadku sporu, który jest tematem tego artykułu chyba tak do końca nie jest. Chodzi o to, że przyjrzenie się bliżej

<sup>17</sup> A. MAHRBURG: *Emanuel Kant*. W: *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*. Red. W. SPASOWSKI. T. 2. Warszawa 1914, s. 307.

nieporozumieniom w sprawie nowokrytycyzmu może prowadzić do interesujących wniosków, w kontekście przede wszystkim otwierania się na nowe czasy filozofów polskich, a więc pojawiania się w ich poglądach różnych wątków, w tym obcych pozytywistycznemu sposobowi myślenia.

### Zagadnienie nowokrytycyzmu w polemice Kobyłeckiego z Massoniušem

Dyskusja, jaka zaistniała między przedstawicielami dwóch różnych tendencji w rozwoju filozofii polskiej, rozpoczęła się — jak można twierdzić — w 1906 roku, a związana była z artykułem księdza Stanisława Kobyłeckiego zatytułowanym *Warszawska filozofia nowokrytyczna*. Kobyłecki omówił w tym tekście prospekt „Przeglądu Filozoficznego” zatytułowany *Filozofia nowokrytyczna* i niewątpliwie przedstawił w swoim artykule wiele ciekawych spostrzeżeń, szczególnie właśnie z punktu widzenia zaznaczających się tendencji w rozwoju polskiej myśli filozoficznej przełomu XIX i XX wieku. A trzeba przy tej okazji wspomnieć, że — jak pisze Ludwik Nowak — Kobyłecki był jednym z bardziej samodzielnych i oryginalnych myślicieli polskich, zajmującym odrębne stanowisko w filozofii, które nazywał relacjonizmem<sup>18</sup>.

Otóż *Warszawska filozofia nowokrytyczna* to tekst jednoznacznie krytyczny, w którym Kobyłecki, jako uczeń Wundta i późniejszy profesor psychologii eksperymentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, surowo ocenił nowokrytycyzm. Źle ocenił przede wszystkim sam projekt wydania *Filozofii nowokrytycznej* (napisał, że „tak już bardzo zasłużona na polu filozoficznego ruchu w Polsce redakcja »Przeglądu Filozoficznego« mniej szczęśliwą miała rękę, dając nakład na to nowe wydawnictwo”<sup>19</sup>), jak również jego treść, to znaczy dobór artykułów oraz przedmowę autorstwa Massoniusa.

Wydaje się, że krytyczne stanowisko Kobyłeckiego można sprowadzić do przynajmniej pięciu punktów.

---

<sup>18</sup> L. NOWAK: *Filozoficzno-logiczne poglądy Stanisława Kobyłeckiego*. „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 3/1, s. 111.

<sup>19</sup> S. KOBYLECKI: *Warszawska filozofia nowokrytyczna*. „Przegląd Powszechny” 1906, T. 90, s. 42.



Po pierwsze — Kobyłecki wyraził ogromne oburzenie, że wydawca *Filozofii nowokrytycznej* — Redakcja „Przeglądu Filozoficznego” — zrobił z niemieckiego czasopisma wychodzącego w Lipsku (założonego w 1877 roku przez Richarda Avenarius, do dzisiaj wydawanego pod tytułem: „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie”) organ jednolitej szkoły i szkołę tę nazwał filozofią nowokrytyczną.

Po drugie — zdaniem Kobyłeckiego autorzy pomieszczeni w polskim przekładzie tekstów z tego pisma zostali „otaksowani” jako przedstawiciele neokantyzmu, z których co najwyżej jeden, Vaihinger, jest neokrytykiem w zwykłym rozumieniu tego słowa<sup>20</sup>.

Po trzecie — autor *Warszawskiej filozofii nowokrytycznej* był zbulwersowany taką formą popularyzacji nauk i filozofii, forma ta bowiem powoduje u nieprofesjonalistów powierzchowność i — jak to określał — „wzmacnia skłonność do blagowania”<sup>21</sup>.

Po czwarte — poddał krytyce *Przedmowę* Massoniusa; stwierdził, że być może autor *Przedmowy* przedstawił własne stanowisko, a obok niewiele uwag trafnych zamieścił szereg mniej trafnych albo całkiem błędnych; Kobyłecki nawiązywał tutaj — jak można sądzić — do niezrozumiałych jego zdaniem wyjaśnień dotyczących nowokrytycyzmu, a także metafizyki.

Po piąte — nie mógł pogodzić się z głoszoną przez Massoniusa tezą, że sferę poznania należy radykalnie oddzielać od sfery wiary i nie podejmować nawet prób jakiegokolwiek godzenia nauki i religii, że takie próby porozumienia są niemożliwe, a nawet zupełnie niepotrzebne. Pogląd Massoniusa, że nauka i religia nigdy i nigdzie nie mówią o tych samych przedmiotach, a więc nigdy i nigdzie nie mogą sobie zaprzeczać<sup>22</sup>, był dla Kobyłeckiego nie do przyjęcia.

W kontekście sporu Kobyłeckiego z Massoniusem dotyczącego nowokrytycyzmu interesujące wydają się cztery pierwsze punkty.

Jeśli chodzi o pierwszy punkt, to już tytuł tego wydawnictwa „Przeglądu Filozoficznego”, zdaniem Kobyłeckiego, nie tyle jest niefortunny, ile prze-

<sup>20</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>22</sup> M. MASSONIUS: *Agnostycyzm*. „Przegląd Filozoficzny” 1904, z. 2, s. 161. Trzeba także dodać, że Massonius był człowiekiem głęboko wierzącym i do końca życia takim pozostał. Píše o tym Czeżowski, a widać to zwłaszcza w listach do Zdziechowskiego, którego Massonius usiłował w tym względzie „podtrzymać na duchu”. Dlatego bardzo trafnie — jak się wydaje — przy okazji omawiania filozofii wileńskiej Jadacki sugeruje, że również z tego powodu Massonius znakomicie mieścił się w wileńskim środowisku naukowym (w czasie, gdy był profesorem Uniwersytetu Wileńskiego). Tam bowiem „na ogół nie tylko uznawano niezbędność wiary, ale i ceniono wartości religijne”. Por. J.J. JADACKI: *Rzut oka na cztery wieki filozofii wileńskiej*. W: *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*. Red. R. JADCAK, J. PAWLAK. Toruń 1997, s. 14.

de wszystkim zupełnie mylący, wprowadza w błąd czytelników pisma, a zwłaszcza młodych ludzi zainteresowanych obrazem współczesnej filozofii. Kobyłecki ujawniał, że pytali go oni, co myśli o neokrytycyzmie, szczególnie w odniesieniu do Awenariusza czy Wundta. Ponadto Kobyłecki tłumaczy Massoniusowi, dlaczego tego niemieckiego czasopisma filozoficznego nie można traktować jako organu żadnej szkoły, a tym bardziej organu filozofii neokrytycznej<sup>23</sup>. Argumentów, notabene niektórych trafnych, podaje bardzo wiele, by w końcu przedstawić „właściwe” rozumienie neokrytycyzmu czy neokantyzmu lub „neokancyanizmu” i napisać, że „Przez neokrytycyzm czy neokantyzm lub neokancyanizm rozumie się powszechnie ten kierunek najnowszej filozofii, który pod hasłem »zwrotu do Kanta« nie inny punkt wyjścia obrał sobie do badań filozoficznych jak założenia »Krytyki czystego rozumu«. Kto sobie wybiera inny punkt wyjścia, inne stanowisko zajmuje w rozważaniach swych filozoficznych, ten nie jest neokrytykiem”<sup>24</sup>.

To nieporozumienie związane z tytułem Kobyłecki traktuje bardzo poważnie, zastanawia się nawet nad tym, czy nie lepiej byłoby użyć nazwy „filozofia naukowa”, a w końcu dochodzi do wniosku, że najmniej szkody potencjalnemu czytelnikowi wyrządziłaby nazwa „**wybór** niektórych artykułów” z tego niemieckiego czasopisma. Postuluje jednocześnie, by ten „wybór” opatrzony był krytycznym komentarzem naukowym o autorze przetłumaczonego artykułu, przedstawieniem jego dorobku naukowego oraz charakterystyką zajmowanego przez autora stanowiska filozoficznego<sup>25</sup>.

Wywód przedstawiony w tej kwestii przez Kobyłeckiego może jednak nieco dziwić, i to z kilku powodów. Otóż miał ksiądz Kobyłecki znakomite wykształcenie, z całą pewnością najbardziej gruntowne wykształcenie naukowe spośród ówczesnych filozofów związanych z tomizmem — studiował filozofię w szkołach jezuickich w Tarnopolu (1887—1890) i Krakowie (1890—1894), a następnie filozofię, fizykę i matematykę na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (1890—1893) oraz, równocześnie, teologię w szkole jezuickiej w Krakowie. W latach 1901—1905 studiował psychologię w Lipsku oraz matematykę i fizykę we Fryburgu Bryzgowijskim oraz w Getyndze. Był także kierownikiem jednego z oddziałów w pracowni psychologii eksperymentalnej Wundta, u którego się zresztą doktoryzował w Getyndze w 1905 roku.

Już tylko te fakty wskazują na to, że Kobyłecki był znakomicie zorientowany w ówczesnych nurtach filozofii i psychologii. Zresztą podobnego zorientowania domagał się także od swoich uczniów, dlatego obligował ich do słuchania wykładów z logiki matematycznej, matematyki, a nawet przy-

<sup>23</sup> S. KOBYLECKI: *Warszawska filozofia nowokrytyczna...*, s. 43.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 46.

rody. Doskonale również musiał wiedzieć — co trzeba zasugerować — że bardzo różnie przebiegała recepcja filozofii Kanta w Polsce, w tym to, jaką linię programową przyjął Weryho w „Przeglądzie Filozoficznym”<sup>26</sup>, którego Kobyłecki był współpracownikiem. Jako uzasadnienie tego stwierdzenia może posłużyć na przykład fakt, że praca tego filozofa, którą zgłosił on w pierwszym ogłoszonym przez „Przegląd” konkursie, została — jak to określił Weryho — odznaczona (konkurs ten został rozstrzygnięty w 1906 roku). Trudno zatem przypuszczać, że Kobyłecki nie orientował się w przyjętej przez pismo linii programowej, omówionej przez Weryhę w 1. zeszycie pisma (1897/1898) — w *Słowie wstępnym* — oraz zamieszczonym zaraz po nim artykule Adama Mahrburga pod tytułem *Co to jest nauka*<sup>27</sup>, znakomicie uzasadniającym tę linię programową<sup>28</sup>. Również w tym 1. zeszycie Kazimierz Twardowski w dziale *Przegląd czasopism* zamieścił omówienie „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, w którym poddał analizie krytycznej kilka wybranych artykułów z 1. i 2. zeszytu tego kwartalnika za 1897 rok<sup>29</sup>. Ponadto w „Przeglądzie Filozoficznym” z 1901 roku ukazał się *Prospekt. Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”. Filozofia nowokrytyczna*. Jego autor, Mahrburg, bardzo dokładnie wyjaśnił, jakie założono cele, dlaczego Redakcja zdecydowała się na sięgnięcie do tego niemieckiego czasopisma, jakie kryteria decydowały o wyborze artykułów (w tej kwestii Mahrburg wskazywał siebie jako osobę dokonującą ich wyboru oraz ostatecznej redakcji przekładów), ale przede wszystkim na początku napisał, co rozumie przez nowokrytycyzm: „Przez nowokrytycyzm, biorąc rzecz najogólniej, rozumiemy kierunek filozoficzny, który przyjmuje za historyczny punkt wyjścia teorię poznania Kanta, usiłuje oddzielić w wiedzy pierwiastki aprioryczne od aposteriorycznych i rozwiązać pytanie — jakim sposobem, przy jakich warunkach nauka, dana jako fakt i rozważana jako ideał, jest możliwą”<sup>30</sup>. Dalej stwierdzał, że „**nowokrytycyzm** we wszystkich postaciach swoich, jak **fenomenalizm, idealizm immanentny, realizm krytyczny, krytycyzm empiryczny** — stoi dziś na czele ruchu filozoficznego nie tylko w Niemczech, lecz w Anglii, Francji, Włoszech, Danii”<sup>31</sup>. Podkreślał też zasługi tego niemieckiego pisma: „odegrało ono bardzo poważną rolę w rozwoju nowokrytycyzmu w Niemczech i pośrednio

<sup>26</sup> W. WERYHO: *Słowo wstępne*. „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, R. 1, z. 1, s. VI.

<sup>27</sup> A. MAHRBURG: *Co to jest nauka?* „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, R. 1, z. 1, s. 3.

<sup>28</sup> W. WERYHO: *Słowo wstępne...*, s. VI.

<sup>29</sup> K. TWARDOWSKI: [w dziale: *Przegląd czasopism*]. „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, R. 1, z. 1, s. 144.

<sup>30</sup> [A. MAHRBURG:] *Prospekt. Wydawnictwa „Przeglądu Filozoficznego”. Filozofia nowokrytyczna*. „Przegląd Filozoficzny” 1901, R. 4, z. 4, s. I.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. II.

oddziało na filozofię współczesną w ogóle. W ciągu dwudziestoletniego kierownictwa Avenariusu organ ten stał na czele i najlepiej obrazował rozwój filozofii nowokrytycznej w okresie od roku 1877 do 1896 włącznie. Po śmierci Avenariusu pod nową redakcją zmienił już swój charakter, z ujmą dla naukowej swojej wartości<sup>32</sup>.

Przedstawione stanowisko Mahrburga w pełni akceptował Massonius, po rezygnacji Mahrburga bowiem bez wahania podjął się dokończenia tego polskiego projektu bez dokonywania jakichkolwiek zmian w zaakceptowanych już do druku artykułach, a Redakcja „Przeglądu Filozoficznego” w 1903 roku z satysfakcją zawiadamiała o tym na swoich łamach: „Z powodu braku czasu p. Adam Mahrburg zrzekł się kierownictwa wydawanej przy »Przeglądzie Filozoficznym« *Filozofii Nowokrytycznej*, a jego miejsce zajął Dr Marian Massonius. Jesteśmy przekonani, że odtąd *Filozofia Nowokrytyczna* będzie wychodziła w szybszym tempie<sup>33</sup>. I rzeczywiście, po dwóch latach ukazało się już pełne wydanie tego projektu wydawniczego „Przeglądu”, zaopatrzone w *Przedmowę* Massoniusa<sup>34</sup>.

W tej *Przedmowie* Massonius, podobnie jak wcześniej Mahrburg, wyjaśnił, co rozumie przez nowokrytycyzm. „Filozofią nowokrytyczną — pisał — nazywamy kierunek filozoficzny, który ukształtował się w siódmym i ósmym dziesiątku lat ubiegłego stulecia, a który za obowiązujący punkt wyjścia dla dalszych badań filozoficznych uznał wyniki *Krytyki czystego rozumu* Kanta<sup>35</sup>. Przy czym jasne jest, że nie rozumiał przez to pełnej i pozbawionej wątpliwości akceptacji kantowskiego idealizmu transcendentnego. Wynikami tegoż były postawione przez Kanta zagadnienia, które traktował jako podstawowe i których rozwiązanie, albo wykazanie nierozwiązalności, miało stanowić konieczny warunek naukowego filozofowania. Wśród tych problemów zasadnicze jest zagadnienie obiektywności poznania.

W ten sposób wyjaśnia się, przynajmniej częściowo, drugi zarzut Kobyłeckiego (ujęty w przedstawionym przeze mnie drugim punkcie), mianowicie ten, że autorzy pomieszczeni w polskim przekładzie niemieckiego pisma zostali „otaksowani” jako przedstawiciele neokantyzmu. Bardzo znamienne są tu dwa fakty. Pierwszy to ten, że Kobyłecki całkowicie utożsamia z sobą te dwa nurty filozoficzne, a mianowicie neokantyzm i nowokrytycyzm. Można by więc odnieść wrażenie, że poza najbliższymi mu stanowiskami filozoficznymi wszystkie inne ten autor zaliczał do neokantowskich. Oczywiście zarówno Mahrburg i Massonius, jak i Kobyłecki

<sup>32</sup> Ibidem, s. III.

<sup>33</sup> „Przegląd Filozoficzny” 1903, R. 6, z. 2, s. 120.

<sup>34</sup> *Filozofia nowokrytyczna*. [Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”]. Warszawa 1905.

<sup>35</sup> M. MASSONIUS: *Przedmowa*. W: *Filozofia nowokrytyczna...*, s. I.

mieli zapewne świadomość całej złożoności sytuacji, w którą od początku powstania uwikłany był neokantyzm. Można też domniemywać, że znakomicie rozumieli, iż w nurcie tym nie chodziło o wierne naśladowanie Kanta, ale raczej o przyjęcie jego ogólnego stanowiska czy też ogólnej postawy i podjęcie próby podążania drogami, które Kant wytyczył. Jeśli brano pod uwagę takie właśnie rozumowanie, to wielu filozofów mogło zostać określonych mianem neokantystów, przy czym stopień ich przynależności do tego nurtu był bardzo różny. W opublikowanym tomie pod tytułem *Filozofia nowokrytyczna* jednak zupełnie nie o to chodziło. Inne cele stawiali sobie Weryho, a przede wszystkim Mahrburg oraz Massonius.

Redaktor „Przeglądu Filozoficznego” domagał się przede wszystkim, by filozofię uprawiać w sposób „ściśły” i „naukowy”. Miała się ona opierać w swoich dociekaniach na wynikach nauk szczegółowych, przy jednoczesnej krytycznej refleksji epistemologicznej. „Opierając się na wynikach nauk specjalnych — pisał Weryho — i jednocześnie na rozbiórce zasadniczych procesów poznania, filozofia wytwarza ogólne zasady i wskazówki, które za podstawę dalszego postępu tychże nauk specjalnych służą”<sup>36</sup>. A ponadto, co nie mniej ważne, dodawał, że filozofia dzięki porządkowaniu pewnych kategorii pojęciowych oraz prezentowaniu różnych rozwiązań, a tym samym wyrabianiu krytycznego nastawienia, może — jego zdaniem — stanowić podstawę formułowania własnych, samodzielnych przekonań, i to najlepiej opartych na indywidualnie przeprowadzanych badaniach. Rzeczywiście więc chodziło o to, aby ten tom zawierał rozprawy oryginalne, w których wyraziła się — jak pisał Mahrburg w *Prospekcie* w 1901 roku — „żywa praca twórcza głównych przedstawicieli nowokrytycyzmu”<sup>37</sup>, bo tylko w ten sposób osiągnięte zostaną dwa cele, a mianowicie czytelnik polski będzie miał możliwość zapoznania się z głównym organem nowokrytycyzmu, przy czym niezatarte pozostaną odrębności indywidualne i rzeczywista kolej rozwoju historycznego, a także w obręb naszego myślenia filozoficznego wprowadzony zostanie „pierwiastek”, którego po prostu brakuje. Mahrburg bowiem, podobnie jak Massonius, był przekonany, że to właśnie czasopisma odgrywają rolę pierwszoplanową w warsztacie pracy naukowej każdego uczonego.

Jeśli chodzi o dobór artykułów do *Filozofii nowokrytycznej*, to kryterium było jasne — artykuły musiały spełniać rygory naukowości, a autorzy powinni być zaliczani do najwybitniejszych ówczesnych umysłów — uczonych i filozofów. Jako przykład można przywołać Wundta, który Mahrburgowi imponował nie tyle swoją filozofią, ile wszechstronną wiedzą, zmysłem konstrukcyjnym, organizacyjnym i klasyfikatorskim. „W Wundcie — pi-

<sup>36</sup> W. WERYHO: *Słowo wstępne...*, s. II.

<sup>37</sup> [A. MAHRBURG:] *Prospekt...*, s. III.

sał Mahrburg w 1903 roku w „Książce” — należy starannie odróżniać uczonego o nader rozległej, wielostronnej i gruntownej wiedzy od filozofa-doktrynera. Jako uczony jest on nie tylko obyty z metodami doświadczalnymi i eksperymentalnymi, lecz jest twórcą i mistrzem, zwłaszcza w logice i w psychologii doświadczalnej<sup>38</sup>. Nieco dalej dodawał jednak, że „Jego [Wundta — B.S.] »System filozofii« sprawia przygnębiające wrażenie wobec dowolności, z jaką wypełnia wszelkie luki twierdzeniami nieudowodnionymi, zaokrągla całość ogólnikami, byleby tylko nie pozostawić żadnej dobrze czy źle pojętej zagadki świata bez rozwiązania”<sup>39</sup>. Podobnie było z innymi wielkimi uczonymi, których pomysły i poglądy — o czym byli przekonani redaktorzy *Filozofii nowokrytycznej* — trzeba zawsze przeanalizować i przemyśleć.

Jeśli chodzi o trzeci punkt wśród zarzutów Kobyłeckiego, a więc formę popularyzacji nauk i filozofii, to rzeczywiście nie jest to zadanie łatwe, chyba nawet we współczesnym świecie. Projekt wydania *Filozofii nowokrytycznej* nie miał jednak na celu popularyzacji, a na pewno nie przede wszystkim popularyzacji nauki i filozofii, bo temu miał służyć na przykład *Poradnik dla samouków*, wydawany w latach 1898—1932 przez Aleksandra Heflicha i Stanisława Michalskiego oraz fundatora — Kasę im. Józefa Mianowskiego. A trzeba dodać, że było to osobiwe, niemające precedensu przedsięwzięcie edukacyjno-edytorskie, które stało się możliwe dlatego, że narastała wówczas wśród Polaków w kraju wola uczenia się, ponadto byli wybitni uczeni, ale nie było szkół, w których mogliby wykładać po polsku<sup>40</sup>.

Diagnoza, jaką przedstawił w 1897 roku Weryho<sup>41</sup>, przedstawiała być aktualna, sytuacja w odniesieniu do stanu nauki w Polsce zaczęła się rzeczywiście systematycznie polepszać i powiększał się krąg czytelników, którzy już nie chcieli zadowalać się „błagą naukową”, jak to chyba pierwszy określił Franciszek Krupiński. Już w roku następnym Struve pisał, że „i u nas zaczyna się wytwarzać koło czytelników nie zadowolających się ani samą literaturą nadobną, ani powierzchowną popularyzacją zdobywczą współczesnej nauki”<sup>42</sup>, i z nadzieją dodawał, że być może on też „przyczyni się do ukształtowania naszego życia umysłowego, do postępu u nas poważnych badań nad filozofią, tak niezbędnych dla każdego narodu,

<sup>38</sup> A. MAHRBURG: *Filozofia, psychologia, estetyka, etyka*. „Książka” 1903, R. 3, nr 8, s. 276.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 277.

<sup>40</sup> W tym kontekście należy także wspomnieć Uniwersytet Latający, na którym Mahrburg wykładał filozofię.

<sup>41</sup> W. WERYHO: *Słowo wstępne...*, s. II—III.

<sup>42</sup> H. STRUVE: *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*. Wyd. 2. Warszawa 1898, s. VII.



pragnącego przyjąć czynny udział w rozwoju cywilizacyjnym ludzkości<sup>43</sup>. I temu właśnie — najogólniej mówiąc — miało służyć wydanie *Filozofii nowokrytycznej*.

Wreszcie ostatni, czwarty punkt dotyczący niejasności związanych z pojęciem nowokrytycyzmu. Otóż i wtedy, i dzisiaj różnie rozumie się pojęcie „nowokrytycyzm”. O tym, jak wyjaśniali ten nurt filozoficzny Mahrburg i Massonius, była już mowa. Takie rozumienie nowokrytycyzmu akceptował także Weryho. Natomiast nie akceptował takiego pojmowania terminu „nowokrytycyzm” Kobyłecki, który neokantyzm i nowokrytycyzm traktował synonimicznie. Późniejsi historycy filozofii albo utożsamiali nowokrytycyzm z neokantyzmem — i wtedy termin „nowokrytycyzm” mógł oznaczać wszystkie odmiany stanowisk neokantowskich — albo rozumieli go w sposób nieco zawężony, a właściwie wprost odniesiony do warunków polskich, przy czym na przykład wiązali go tylko z jedną postacią neokantyzmu, a mianowicie z pierwszym neokantyzmem niemieckim w wersji F.A. Langego i jego szkoły — wtedy nowokrytycyzm zbliżał się w swoich podstawowych treściach do krytycyzmu pozytywistycznego.

Najtrafniej chyba współczesne rozumienie nowokrytycyzmu przedstawił Jerzy Kojkoł, nawiązujący zresztą do interpretacji Hochfeldowej, który napisał, że ta „formuła” nie odpowiadała pojęciu „neokantyzm” rozumianemu w historii filozofii europejskiej jako określenie na różnorodne odmiany stanowisk neokantowskich. „Polski nowokrytycyzm był związany przede wszystkim z naturalistyczno-ewolucjonistyczną wykładnią kantyzmu, która mogła być odczytywana jako stanowisko zbieżne z pewnymi tezami pozytywistycznymi. [...] Znamienną cechą tego kierunku było kontynuowanie tradycji zarówno kantyzmu, jak i wszystkich współczesnych nurtów filozofii pozytywistycznej, od empiriokrytycyzmu po fizykalizm, oraz korzystanie z metodologicznych treści właściwych nowoczesnemu przyrodoznawstwu. Rezonans tak szeroko pojmowanego prądu teoretycznego był dość duży, często sprowadzał się on jednak do akceptowania pojedynczych tez tego stanowiska<sup>44</sup>. I dalej: „Ze względu na nieokreśloność, fragmentaryczność i powierzchowność tych filozoficznych deklaracji, nowokrytycyzm można traktować jako pewną myślową orientację odbiegającą znacznie od teoretycznej jednolitości i jednoznaczności lansowanych poglądów filozoficznych<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> J. KOJKOŁ: *Immanuel Kant w Polsce — wybrane problemy recepcji przełomu XIX i XX wieku*. „Studia z Historii Filozofii” 2015, vol. 6, nr 1, s. 120. <https://doi.org/10.12775/szhf.2015.008>.

<sup>45</sup> Ibidem.

To ostatnie stwierdzenie wydaje się dotknięciem sedna zagadnienia. Bo rzeczywiście w nowokrytycyzmie chodziło — jak to ujął zwięźle Struve, gdy krytykował pozytywizm w artykule *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii* — o przestrzeganie „krytycznej naukowości”<sup>46</sup>. Oczywiście podobne poglądy wyrażało wielu filozofów polskich tego czasu — od Aleksandra Świętochowskiego i jego „filozofii krytyczno-naukowej” poczynając, przez wspomnianego Struvego, a także Maurycego Straszewskiego, domagającego się w każdej kwestii krytycznych badań naukowych, Władysława Weryhę, który stawiał tylko na „ścisłość” i „naukowość” (tu można by wymieniać i innych filozofów), na Massoniusie i Mahrburgu kończąc, nie zapominając przy tym o Kobyleckim, który domagał się w pracy *Postulaty psychologii doświadczalnej*, aby wszystkie zagadnienia były rozpatrywane krytycznie i ściśle naukowo<sup>47</sup>.

## Naukowość i krytycyzm jako filary pozytywnego typu myślenia polskiego

Uwzględnienie przedstawionej perspektywy rozumienia pozwala być bliżej głównego i właściwego sensu zawartego w formule nowokrytycyzmu. To nie miał być żaden tak zwany izm, bo jak pisał Mahrburg w 1903 roku w artykule *Pozytywizm w opalach reakcji*: „Najtrudniejsza sprawa, jak zawsze, z izmami, szczególnie u nas, gdzie one zawsze bywały i bywają tylko chwilowymi gośćmi, a, pomimo znanej gościnności naszej, losy każdego z nich zależą zazwyczaj od przybycia nowego gościa z zachodu, z dobrymi, oczywiście, rekomendacjami”<sup>48</sup>. Przeciwnie, chodziło o wytyczenie linii dalszego rozwoju nauce i filozofii w Polsce, którą to linię powinna cechować przede wszystkim „naukowość” i krytycyzm. Przy czym — jak podkreślał Mahrburg — rękojmią naukowości wiedzy musi być uświadomiona i uznana metoda zdobycia lub skonstruowania tejże wiedzy, „krytycyzm” zaś — rozumiany wówczas bardzo szeroko i być może nawet ogólnikowo — odnosił się w wyższym stopniu do ogólnej refleksji teoriopoznawczej niż do rzeczywistej kontynuacji myśli Kanta. I dopiero idąc tą drogą, filozofowie polscy mogli wypracować własne, oryginalne poglądy, a filozofia pol-

<sup>46</sup> H. STRUVE: *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii...*, s. 15—16.

<sup>47</sup> S. KOBYLECKI: *Postulaty psychologii doświadczalnej*. Kraków 1906, s. 44.

<sup>48</sup> A. MAHRBURG: *Pozytywizm w opalach reakcji*. „Ogniwo” 1903, nr 5, s. 107.



ska — jak miał nadzieję Massonius — mogła zacząć wkraczać w „epokę filozofii naukowej”.

Nowokrytycyzm był więc pewnym projektem. Z jednej strony widać już było, że nauka powoli zaczęła być w stanie dokonywać krytyki samej siebie (choć dalej refleksja filozoficzna była nauce niezbędna jako postać świadomości metodologicznej), a pojęcie „naukowy” zostało wyzwolone z wąskich ryzów pozytywistycznej interpretacji.

Z drugiej strony w takim projekcie mogły pomieścić się różne stanowiska filozoficzne, byleby spełniały wymogi „naukowości” i „krytyczności”, a zatem w nim również mieściła się koncepcja „filozofii krytycznej” Massoniusa, której najogólniejszym, ale i najważniejszym zadaniem miało być badanie i wyświechtanie kwestii teoretycznych, krytyczne zdawanie sprawy z ich treści i wartości naukowej. Na tej podstawie można twierdzić, że w opinii Massoniusa filozofia, by miała wartość poznawczą, ma jedynie systematycznie i metodycznie rzeczywistość objaśniać, a nie wymyślać ją czy stwarzać, czyli krócej: filozof nie jest twórcą, tylko odkrywcą. Bardzo celnie — jak można sugerować za Massoniusem — ujął tę myśl Mahrburg w związku wypowiedzi: „wymyślić świata niepodobna, trzeba go poznać”<sup>49</sup>.

## Bibliografia

- BORZYM S.: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993.
- CZEŻOWSKI T.: *Wspomnienie pośmiertne*. „Przegląd Filozoficzny” 1947, z. 1/4.
- Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*. Red. R. JADCZAK, J. PAWLAK. Toruń 1997.
- Filozofia nowokrytyczna*. [Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”]. Warszawa 1905.
- HOCHFELD A.: *Krytyka systemu Kanta i program nowokrytyczny Mariana Massoniusa*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975, T. 21.
- HOCHFELDOWA A.: *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce*. W: *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*. Red. A. HOCHFELDOWA, B. SKARGA. Wrocław 1972.
- HOCHFELDOWA A.: *Orientacja nowokrytyczna*. W: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865—1895*. Red. A. HOCHFELDOWA, B. SKARGA. Warszawa 1980.
- JADACKI J.J.: *Rzut oka na cztery wieki filozofii wileńskiej*. W: *Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim*. Red. R. JADCZAK, J. PAWLAK. Toruń 1997.

<sup>49</sup> Cyt. za: M. MASSONIUS: *Mahrburg jako uczoney*. „Przegląd Filozoficzny” 1914, R. 17, z. 1, s. 83.

- KOBYLECKI S.: *Postulaty psychologii doświadczalnej*. Kraków 1906.
- KOBYLECKI S.: *Warszawska filozofia nowokrytyczna*. „Przegląd Powszechny” 1906, T. 90.
- KOJKOŁ J.: *Immanuel Kant w Polsce — wybrane problemy recepcji przełomu XIX i XX wieku*. „Studia z Historii Filozofii” 2015, vol. 6, nr 1. <https://doi.org/10.12775/szhf.2015.008>.
- MAHRBURG A.: *Co to jest nauka?* „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, R. 1, z. 1.
- MAHRBURG A.: *Emanuel Kant. W: Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*. Red. W. SPASOWSKI. T. 2. Warszawa 1914.
- MAHRBURG A.: *Filozofia, psychologia, estetyka, etyka*. „Książka” 1903, R. 3, nr 8.
- MAHRBURG A.: *Pozytywizm w opalach reakcji*. „Ogniwo” 1903, nr 5.
- [MAHRBURG A.]: *Prospekt*. Wydawnictwo „Przegląd Filozoficzny”. *Filozofia nowokrytyczna*. „Przegląd Filozoficzny” 1901, R. 4, z. 4.
- MASSONIUS M.: *Agnostycyzm*. „Przegląd Filozoficzny” 1904, z. 2.
- MASSONIUS M.: *Mahrburg jako uczony*. „Przegląd Filozoficzny” 1914, R. 17, z. 1.
- MASSONIUS M.: *Przedmowa*. W: *Filozofia nowokrytyczna*. [Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”]. Warszawa 1905.
- NOWAK L.: *Filozoficzno-logiczne poglądy Stanisława Kobyleckiego*. „Studia Philosophiae Christianae” 1967, nr 3/1.
- SCHNÄDELBACH H.: *Filozofia w Niemczech 1831—1933*. Przeł. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa 1992.
- SKARGA B.: *O kilku problemach pozytywizmu polskiego*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Red. B. SKARGA. T. 2. Warszawa 1975.
- SKARGA B., HOCHFELDOWA A.: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*. W: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865—1895*. Wybrały, oprac., przypisaniami opatrzyły A. HOCHFELDOWA, B. SKARGA. Cz. 1. [700 Lat Myśli Polskiej]. Warszawa 1980.
- STRUVE H.: *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii*. „Biblioteka Warszawska” 1891, T. 1.
- STRUVE H.: *Wstęp krytyczny do filozofii, czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*. Wyd. 2. Warszawa 1898.
- TWARDOWSKI K.: [w dziale: *Przegląd Czasopism*]. „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, R. 1, z. 1.
- WERYHO W.: *Słowo wstępne*. „Przegląd Filozoficzny” 1897/1898, R. 1, z. 1.
- Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*. Red. A. HOCHFELDOWA, B. SKARGA. Wrocław 1972.
- ZIELEŃCZYK A.: *Drogi i bezdroża filozofii*. Warszawa 1912.
- ŻYWIKI K.R. [L. KRZYWICKI]: *Jeden z pogromców*. „Prawda” 1894, nr 41.





Marcin Fabjański

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-8974-8538>

## Medytacja w praktyce filozoficznej jako „żywa metafizyka” (praktyki medytacyjne w szkole stoickiej)

### **Meditation in Philosophical Practice as “Live Metaphysics” (Meditation Practices of the Stoic School)**

**Abstract:** This article argues that if contemporary philosophical counseling wishes to perpetuate the spirit of ancient philosophy, it must also incorporate metaphysics. This kind of incorporation means, among other things, regarding as essential the implementation of the meditation practices of certain historical schools of philosophy. Meditation was an inherent feature not only of Eastern schools of thought, but also within Western philosophy (as the author demonstrates through the example of Marcus Aurelius’ *Meditations*). These practices lead to a psychophysical state, known as ataraxia, which causes the perception of reality to undergo a radical change, including occasional “altered states of consciousness,” as they are known by psychology. The author calls such practices “live metaphysics.” He also maintains that, without the inclusion of such metaphysical practices, philosophical counselling and coaching lose their eudemonic character and become a means of hedonistic gratification in the service of the liberal ego of the contemporary man.

**Keywords:** philosophical metaphysics, stoicism, Buddhism, mindfulness, the therapeutic nature of philosophy, altered states of consciousness, live metaphysics

Jedną z interesujących cech współczesnego coachingu i poradnictwa filozoficznego jest to, że sięgają one do praktyk medytacyjnych zachodnich tradycji filozoficznych, które są mniej znane niż praktyki Wschodu<sup>1</sup>, zwykle kojarzone z religiami albo filozofiami; wyobrażaniu tych praktyk towarzyszy ikoniczna postać mędrca siedzącego ze skrzyżowanymi nogami i z zamkniętymi oczyma. Tymczasem medytacja w filozofii greckiej, chrześcijańskiej i nowożytnej była podstawowym źródłem wiedzy o świadomości i strukturze bytu — zapomnieliśmy o tym, bo nie oglądamy wizerunków Marka Aureliusza czy Dawida Hume'a siedzących w pełnym lotosie. W popkulturowym uproszczeniu niemal zawsze utożsamia się medytację z pewną pozycją ciała, tymczasem — zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie — jest ona pewną formą treningu świadomości<sup>2</sup>. To, że kojarzymy filozofię Wschodu z medytacją, jest uzasadnione otwartą obecnością tematyki medytacyjnej w pismach szkół filozoficznych z tego kręgu geograficznego. Na przykład tak zwany kanon palijski, jedne z najwcześniejszych i najważniejszych pism zawierających doktrynę filozoficzną Buddy, pełen jest technicznych instrukcji medytacyjnych, łącznie z sugerowaną pozycją ciała:

W jaki sposób mnisi, mnich obserwuje ciało takie, jakim jest? Otóż mnisi, mnich taki udaje się w ustępy leśne, u stóp drzewa bądź w pustym pomieszczeniu siada ze skrzyżowanymi nogami, utrzymując wyprostowane ciało, i umiejscawia swoją uważność przed sobą, w okolicach twarzy. W ten sposób świadomie wdycha, świadomie wydycha<sup>3</sup>.

W instrukcji sugeruje się, żeby mnich usiadł ze skrzyżowanymi nogami. Z innych nauk zawartych w kanonie palijskim wnosimy jednak, że medytacja może odbywać się w każdej pozycji i jest działaniem mentalnym, a nie fizycznym. Trening medytacyjny ma trwać przez cały czas, z wyjątkiem kilku godzin snu.

Także w wielu filozoficznych tradycjach zachodnich praktyki medytacyjne miały fundamentalne znaczenie. Dawid Hume na przykład sformułował swoją rewolucyjną tezę o nieistnieniu jaźni dzięki temu, że wykonywał ćwiczenia medytacyjne — w czasie introspekcji poszukiwał siebie i znalazł jedynie serię pojedynczych doznań<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> V.P. HAŃEGAN: *Meditative Practice as a Tool in Philosophical Counseling*. „Dialogo Journal” 2018, vol. 5 (1), s. 140—149. <https://doi.org/10.18638/dialogo.2018.5.1.13>.

<sup>2</sup> M. FABJAŃSKI: *Zaufaj życiu. Nie zakochuj się w przelatującym wróblu*. Warszawa 2014.

<sup>3</sup> *Satipaṭṭhāna Sutta (MN.010 — Mowa o ustanowieniach uważności)*. Przeł. P. JAGODZIŃSKI. Sasana.pl. <http://sasana.wikidot.com/mn-010-vil> [dostęp: 6.04.2021].

<sup>4</sup> D. HUME: *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 1: *O rozumie*. Tłum. C. ZNAMIEROWSKI. Wyd. 2. przejrz. Warszawa 1963.

Introspekcja była podstawową metodą uprawiania filozofii również dla innych nowożytnych myślicieli Zachodu, wśród nich można wspomnieć choćby Kartezjusza, Johanna Gottlieba Fichtego, Williama Jamesa czy Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Straciła na znaczeniu dopiero w wyniku zdominowania zachodniej myśli filozoficznej przez pozytywizm.

Medytacja była szczególnie mocno ceniona przez hellenistyczne szkoły greckie, takie jak stoicka, epikurejska lub szkoła sceptyka Pyrrona. I choć podejście w tych szkołach do medytacji było mniej techniczne niż w buddyzmie, możemy z łatwością wyróżnić jej cechy szczególne. W tym artykule skupię się na medytacji w szkole stoickiej, a dokładniej na technikach medytacyjnych stosowanych przez Marka Aureliusza.

## Kilka uwag o medytacji w szkole stoickiej

W stoicyzmie jedno jest jasne: emocje biorą się z przekonań. „Nie same rzeczy bynajmniej, ale mniemania o rzeczach budzą w ludziach niepokój” — pisze Epiktet<sup>5</sup>. A jego oddany uczeń, Marek Aureliusz, półtora wieku później formułuje podobną myśl następująco: „Od tego, co sobie często wyobrażasz, zawisł twój sposób myślenia. Dusza bowiem barwi się wyobrażeniami”<sup>6</sup>. Tak jak w buddyzmie, który postrzegamy jako szkołę medytacyjną, i w filozofii Marka Aureliusza diagnoza kondycji człowieka jest punktem wyjścia konkretnych działań medytacyjnych służących osiągnięciu konkretnego stanu psychofizycznego — odmiennego od stanów przeżywanych przez ludzi, którzy nie są filozofami — zwanego ataraksją<sup>7</sup>.

Także etapy medytacyjnego wglądu zdają się zaskakująco mocno pokrywać w buddyzmie i stoicyzmie. W fundamentalnej dla medytacyjnej praktyki buddyzmu theravada palijskiej sutcie *Satipaṭṭhāna* (*Mowa o ustanowieniach uważności*) Budda zaleca trening wrażliwości uwagi poprzez kierowanie jej na coraz subtelniejsze przedmioty, począwszy od pozycji ciała, poprzez ruchy ciała, pierwiastki w ciele, aż do najdelikatniejszych drgań świadomości. Ten stopniowy trening ma charakter przeżywanej meta-

---

<sup>5</sup> EPIKTET: *Diatryby. Encheiridion. Z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Z jęz. grec. przeł. i oprac. L. JOACHIMOWICZ. Warszawa 1961, s. 458.

<sup>6</sup> MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*. Przeł. M. REITER. Warszawa 1997, s. 62.

<sup>7</sup> M. FABJAŃSKI: *Uwolnij się. Dobre życie według siedmiu filozofów terapeutów*. Kraków 2020.

fizyki, konkretnego doświadczenia, w którym świat przestaje być światem przedmiotów w przestrzeni, a staje się światem mikrozdarzeń. Postrzegana w procesie medytacji rzeczywistość jest znacznie mniej stała i ma charakter procesualny<sup>8</sup>. Opis identycznej praktyki znajdziemy w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza:

Jak przy mięsie i podobnych potrawach wyobrażać sobie trzeba, że to jest trup ryby, tamto trup ptaka albo świni albo że falern to sok wyciśnięty z grona, a purpurowa szata to włosy jagnięcia zanurzone w krwi skorupiaka, a obcowanie cielesne to tarcie wnętrzości i wydzielenie śluzu połączone ze spazmem — jak więc te wyobrażenia trafiają w samo sedno tych spraw i odkrywają ich istotę, tak że treść istotna staje się jasna, tak należy czynić przez całe życie. Przy wyobrażeniach rzeczy z pozoru nawet bardzo godnych zaufania należy je obnażyć i popatrzeć na ich marnotę, a zedrzeć z nich szych, którym się chlubią<sup>9</sup>.

Technika medytacji polegająca na rozbiciu świata, który wydaje się złożony z osobnych przedmiotów, na świat mikrowydarzeń ma charakter autoterapeutyczny, bo wpływa pozytywnie na emocje. Widać to dobrze w innym fragmencie tego samego dzieła.

Gdyby ci ktoś zadał pytanie, jak się pisze imię Antonin, to czy każdej z głosek nie wymieniasz z przyciskiem? A jeżeli narazisz się z tego powodu na gniew, czy i ty również będziesz się gniewał? Czy nie wymienisz spokojnie po kolei każdej z liter? Tak więc i tu pamiętaj o tym, że każdy obowiązek składa się z pewnych jakby części. O te dbać należy, a spokojnie i bez gniewu wobec niezadowolonych z ciebie wypełniać po prostu zadanie, które masz przed sobą<sup>10</sup>.

W wyniku takiej medytacji gniew zostaje zastąpiony przez spokój, co zbliża filozofa do ataraksji.

Tak jak sugerują współczesne ruchy uważnościowe, w których zaleca się używanie uproszczonych technik medytacji pochodzących z buddyzmu, trening stoicki w wydaniu Marka Aureliusza odbywa się w terażniejszości.

Jeśli coś ci się nie podoba, toś zapomniał o tym, że [...] każdy człowiek żyje jedynie terażniejszością i tę traci<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania...*, s. 71.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 177—178.

We współczesnej literaturze psychologicznej uważność jest definiowana jako „pierwotna bezstronna świadomość doświadczenia chwili obecnej”<sup>12</sup>; bardzo podobnie uważność jest definiowana przez rzymskiego filozofa. Istnieje jednak zasadnicza różnica między medytacją w ruchach uważnościowych, takich jak MBSR (Mindfulness Based Stress Reduction), a medytacją w stoicyzmie. Pierwsza została skonstruowana dla współczesnego neoliberalnego człowieka, który nie jest zainteresowany wyzwoleniem z dyktatu namiętności i pozbyciem się błędów rozumowania, tylko skutecznością działania; ponadto w ruchach uważnościowych nie dotyka się kwestii metafizycznych — traktuje się je jako osobistą sprawę adepta, a ten realizuje swoje potrzeby metafizyczne poza praktykami uważnościowymi, na przykład w jakimś Kościele. Natomiast stoicyzm jest zaangażowany metafizycznie — oferuje obraz wszechświata jako rozumnego porządku. Marek Aureliusz, niechętny chrześcijaństwu jako doktrynie sprzecznej z rozumem i powiązanej z nazbyt teatralną praktyką, z pewnością uznałby za niemożliwe bycie stoikiem i chrześcijaninem jednocześnie.

### Cechy stoickiej medytacji — ponad uważność, w stronę metafizyki

Pierre Hadot tak pisze o praktyce medytacyjnej w zachodniej filozofii antycznej:

Dogmaty nie są regułami matematycznymi ustalonymi raz na zawsze i stosowanymi mechanicznie. Powinny stać się pewnego rodzaju uświadomieniami, intuicjami, odczuciami, doświadczeniami moralnymi o intensywności doświadczeń mistycznych, o nasileniu równemu wizji. Ale takie duchowe i uczuciowe nasilenie szybko się rozprasa [...]. Chodzi o reaktualizację, odtwarzanie, bezustanne inspirowanie stanu wewnętrznego, który w każdej chwili może wygasnąć i zniknąć<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> J. KABAT-ZINN: *Życie — piękna katastrofa. Mądrością ciała i umysłu możesz pokonać stres, choroby i ból*. Przeł. D. CŹWIKŁAK. Wyd. 1. popr. Warszawa 2012.

<sup>13</sup> P. HADOT: *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*. Przeł. P. DOMAŃSKI. Kęty 2004, s. 59.



Określenia „uświadomienia”, „intuicje”, „odczucia”, a zwłaszcza „doświadczenia moralne” opisują równie dobrze doświadczenie medytacyjne Zachodu i to, jak pojmuje je buddyizm theravada, dla którego medytowanie to prowokowanie serii wglądów. Celem tych wglądów jest porzucenie złudzenia istnienia trwałej jaźni. Choć stoicyzm nie formułuje otwarcie takiego celu, to zawiera podobny program. W filozofii Marka Aureliusza ten program ujawnia się w ciągłym upominaniu, by widzieć siebie — chwila po chwili — w kontekście całego kosmosu:

Nabądź teoretycznej znajomości, jak wszystko przechodzi w co innego, ciągle się tym zajmuj i ćwicz się w tej gałęzi wiedzy. Nic bowiem nie wyrabia bardziej wielkoduszności. Człowiek wyzbywa się wtedy ciała i świadom tego, że będzie musiał wnet to wszystko porzucić i ludzi pożegnać, cały się poświęca sprawiedliwości w czynach swoich, a w innych zdarzeniach zdaje się na wolę wszechnatury<sup>14</sup>.

Liczne ćwiczenia wyobraźni zalecane przez Marka Aureliusza — jak to, w którym każe on człowiekowi wyobrazić sobie, jak wznosi się on w górę i ogląda ludzi, którzy jawią mu się niczym pracowite mróweczki zajęte ślubami, rozwodami, rozprawami sądowymi — służą zerwaniu z optyką pojedynczej jaźni i przyjęciu uniwersalnej, kosmicznej wizji.

Także fundament praktyki stoickiej, którym jest kultywowanie cnót takich jak odwaga czy sprawiedliwość, opiera się na przekroczeniu egocentrycznego punktu widzenia. Pierre Hadot tak opisuje medytację stoicką (którą nazywa ćwiczeniem duchowym):

W starożytności filozofia była ćwiczeniem każdej chwili. Zachęcała do skupienia się na każdym momencie życia, do uświadomienia sobie nieskończonej wartości każdej chwili bieżącej, gdy ją przemieść w wymiar kosmosu. Podczas gdy człowiek pospolity utracił kontakt ze światem i postrzega świat nie jako świat, lecz jako środek służący do zaspokojenia jego pragnień, duchowi mędrca wciąż towarzyszy Całość<sup>15</sup>.

Metafizyczny kontekst „całości”, kosmosu jest niezbędnym elementem medytacji stoickiej, który odróżnia ją od współczesnych ćwiczeń uważnościowych. Medytacja stoicka to medytacja zaangażowana metafizycznie. Konieczne jest poczucie metafizyczności, nie tylko jej zrozumienie intelektualne. Metafizyka powinna stać się częścią naszej codziennej percep-

<sup>14</sup> MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślenia...*, s. 144.

<sup>15</sup> P. HADOT: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Przeł. P. DOMAŃSKI. Warszawa 2003, s. 300.

cji rzeczywistości, chwila po chwili. To warunek konieczny osiągnięcia wolności.

Bieg i przemiana bez przerwy odnawiają wszechświat, tak jak nieprzerwana kolej czasu ciągle odnawia bezkresną wieczność. A więc w tej fali kto będzie otaczał wciąż coś z tego, co przepływa, a na czym nogi stale oprzeć nie można? Tak, jakby kto próbował umiłować jednego z przelatujących wróbli, aż ci on już zniknął z oczu. Zaprawdę i życie każdego człowieka jest czymś takim, jakim jest parowanie krwi i wdychywanie powietrza<sup>16</sup>.

Podobne do nawoływania Marka Aureliusza, by widzieć bieg i przemianę dookoła, jest nawoływanie słyszalne w buddyzmie theravada. Takie ćwiczenie medytacyjne ma pomóc człowiekowi dostrzec jedną z trzech uniwersalnych cech rzeczywistości, czyli zmienność, zwaną w języku pali: *anicca*. Pozostałe dwie uniwersalne cechy: *dukkha* (trwały brak zadowolenia, zaspokojenia) oraz *anattā* (bezosobowy charakter procesu życia) — z łatwością znajdujemy też w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza, choćby w cytowanych już fragmentach. To one składają się na żywą metafizykę stoicyzmu.

## Odmienne stany świadomości (filozofa)

Zmiana percepcji, jaka zachodzi w wyniku medytacji filozoficznej, ma charakter metafizyczny, to znaczy dotyczy fundamentalnego poczucia czasu i przestrzeni, a także pojmowania rzeczywistości jako zjawisk powiązanych relacjami przyczynowo-skutkowymi. Zburzeniu ulegają kantowskie uniwersalia, a razem z nimi podważona zostaje uniwersalność oświeceniowego projektu jednostki i wyrosłego na nim współczesnego stylu życia. Oto kilka doświadczeń osób praktykujących medytację w duchu stoicyzmu<sup>17</sup>:

1. „Poczucie, że patrzymy na świat spoza ciała”.
2. „Widzenie przez kilka sekund tego, co wokół, jakbyśmy oglądali obrazy hiperrealistów”.

<sup>16</sup> MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślenia...*, s. 72—73.

<sup>17</sup> Wymienione doświadczenia zostały opisane przez uczniów prowadzonej przeze mnie Apenińskiej Szkoły Żywej Filozofii.

3. „Nagle poczucie powiązania z innymi”.

4. „Niespodziewana eksplozja współczucia, które wypływa z serca i zdaje się wypełniać całą przestrzeń”.

Sądzę, że każda forma pedagogicznego działania, która uwzględnia praktyki medytacyjne, w tym współczesny coaching filozoficzny, powinna dopuścić możliwość występowania u adeptów medytacji odmiennych stanów świadomości (ang. *altered states of consciousness*), tak jak dopuszczano je, a nawet prowokowano w filozofii stoickiej czy buddyjskiej. Aby to było możliwe, konieczne jest zaprzestanie patologizowania takich stanów.

Antti Revonsuo, Sakari Kallio oraz Pilleriin Sikka definiują odmienne stany świadomości jako „świadomość, która odnosi się inaczej do świata, tak mianowicie, że zawiera wyraźnie fałszywą interpretację świata i jaźni”<sup>18</sup>. Z punktu widzenia praktyki filozoficznej jest jednak odwrotnie: fałszywej interpretacji świata i jaźni dostarczają stany świadomości uznawane za normalne i przeżywane przez człowieka niewytrenowanego filozoficznie czy — jak nazywa go Hadot — człowieka pospolitego. Dopiero konwersja filozoficzna umożliwia prawdziwą interpretację świata, jaźni i ich wzajemnej zależności.

Bez doświadczenia, które nazywamy dzisiaj „odmiennymi stanami świadomości”, niemożliwe jest osiągnięcie ataraksji. Sądzę, że młoda dziedzina, jaką jest coaching filozoficzny — jeśli traktuje poważnie drugie słowo składające się na jej nazwę — powinna uwzględniać metafizyczne konsekwencje uprawiania filozofii. Pierre Hadot opisuje filozofię antyku jako „żywą filozofię”, która — choćby w szkole stoickiej — rozpada się na „żywą etykę”, „żywą logikę” i „żywą fizykę”. „Żywość” tych dziedzin polega na tym, że nie są one zbiorami abstrakcyjnych twierdzeń lub teorii, ale mają znaczenie terapeutyczne dla uprawiających je ludzi. Jako takie budują „żywą metafizykę”, w której — inaczej niż we współczesnej nauce, gdzie próbujemy opisać rzeczywistość, z której wyjęto człowieka — świat i postrzegający go podmiot są postrzegane razem, jako współistniejący układ.

W antyku terapia filozofią była zawsze zaangażowana metafizycznie, a to odróżnia ją często od współczesnego coachingu filozoficznego. Antyczne praktyki filozoficzne prowadzą do rozkwitania, które ma charakter metafizyczny — jest całkowitym przekształceniem obrazu kosmosu i spletanego z nim obrazu siebie samego. Jeden ze znanych polskich coachów i nauczycieli stoickich narzekał kiedyś w rozmowie ze mną, że stoicyzm byłby idealny dla współczesnego człowieka, gdyby nie *oikeiōsis*

<sup>18</sup> A. REVONSUO, S. KALLIO, P. SIKKA: *What Is an Altered State of Consciousness?* „Philosophical Psychology” 2009, vol. 22 (2), s. 187—204. <https://doi.org/10.1080/09515080902802850>.

(program metafizycznego dostrojenia do wszechnatury). Błąd zawarty w tym rozumowaniu, który sprawia, że neostoicyzm często nie ma wiele wspólnego z duchem antycznego stoicyzmu — polega na uznaniu, że praktyka filozofii ma się dostosować do dążenia do gratyfikacji *ego* współczesnego klienta. Taka praktyka jest stoicka tylko z nazwy, bo stoicyzm bez ataraksji jest jak buddyzm bez przebudzenia — stanowi jedynie trywialną gimnastykę intelektualną służącą zaspokojeniu *ego*, praktykę w swojej istocie hedonistyczną, a nie eudajmonistyczną.

## Bibliografia

- EPIKTET: *Diatryby. Encheiridion. Z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Z jęz. grec. przeł. i oprac. Przeł. L. JOACHIMOWICZ. Warszawa 1961.
- FABJAŃSKI M.: *Uwolnij się. Dobre życie według siedmiu filozofów terapeutów*. Kraków 2020.
- FABJAŃSKI M.: *Zaufaj życiu. Nie zakochuj się w przelatującym wróble*. Warszawa 2014.
- HADOT P.: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Przeł. P. DOMAŃSKI. Warszawa 2003.
- HADOT P.: *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*. Przeł. P. DOMAŃSKI. Kęty 2004.
- HĄTEGAN V.P.: *Meditative Practice as a Tool in Philosophical Counseling*. „Dialogo Journal” 2018, vol. 5 (1), s. 140—149. <https://doi.org/10.18638/dialogo.2018.5.1.13>.
- HUME D.: *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 1: *O rozumie*. Tłum. C. ZNAMIEROWSKI. Wyd. 2. przejrz. Warszawa 1963.
- KABAT-ZINN J.: *Życie — piękna katastrofa. Mądrością ciała i umysłu możesz pokonać stres, choroby i ból*. Przeł. D. ĆWIKŁAK. Wyd. 1. popr. Warszawa 2012.
- MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*. Przeł. M. REITER. Warszawa 1997.
- REVONSUO A., KALLIO S., SIKKA P.: *What Is an Altered State of Consciousness?* „Philosophical Psychology” 2009, vol. 22 (2), s. 187—204. <https://doi.org/10.1080/09515080902802850>.
- Satipaṭṭhāna Sutta (MN.010 — Mowa o ustanowieniach uważności)*. Przeł. P. JAGODZIŃSKI. Sasana.pl. <http://sasana.wikidot.com/mn-010-vil> [dostęp: 6.04.2021].





Tomasz Czakon

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-5697-3651>

## Deklarowany etos nauki polskich uczelni

### The Declared Scientific Ethos of Polish Universities

**Abstract:** The principles that govern the functioning of science and visions of the ethics of scientific research are changing. Many researchers who are examining these changes observe a shift from the academic ethos to the industrial — or “corporate” — ethos. Under the new law on higher education and science, which was passed by the Polish Parliament in 2018, new regulations to the Polish state university system have come into effect. The basic aim of my article has been to examine the scientific ethos in Poland. I based my research on the new statutes adopted by university senates, in which I focused on the value statements and declarations that express the beliefs of university authorities about the most important and desirable model of science. I compared two groups of universities, those which have obtained the status of research universities and colleges from the Upper Silesian Metropolis. My goal was to answer the following questions: 1. What values create the declared ethos of science? 2. What is their hierarchy? 3. To what extent is the ethos of both groups of universities similar? 4. Has the scientific ethos present in the new statutes changed in relation to what was declared earlier? In order to answer these questions, I have applied the technique of document content analysis. My research shows that 1. The ethos of science is changing; 2. The set of declared values in the material under scrutiny is rich and varied.

**Keywords:** ethos, scientific ethos, university

## Wstęp

W artykule przedstawiam deklarowany<sup>1</sup> etos nauki zapisany w przyjętych przez senaty publicznych wyższych uczelni statutach po uchwaleniu w lipcu 2018 roku nowej ustawy o szkolnictwie wyższym i nauce<sup>2</sup>. O ile przemiany postaw badaczy wobec sposobu pojmowania nauki są przedmiotem zainteresowania<sup>3</sup>, nie ma badań analizy treści podstawowych dokumentów uczelni wyższych pod kątem obecności wartości tworzących etos nauki. Aby wypełnić tę lukę, postanowiłem przeanalizować owe dokumenty (to znaczy statuty, strategie rozwoju, misje uczelni) przyjęte przez senaty wyższych uczelni publicznych po wejściu w życie nowej ustawy. Zamiar udało się zrealizować częściowo, ponieważ do czasu podjęcia tego badania<sup>4</sup> większość uczelni przyjęła tylko nowe statuty; nie zostały ogłoszone strategie rozwoju, misje uczelni. Tylko jeden z uniwersytetów będących przedmiotem zainteresowania przyjął w tym czasie także nową strategię rozwoju, która została uwzględniona w analizie. W dokumentach tych, oprócz oczywiście dominujących w nich rozstrzygnięć o charakterze organizacyjnym, znalazły się również liczne deklaracje o charakterze bardziej ogólnym, a także aksjologicznym. Znajdują się one najczęściej w odrębnych, początkowych częściach dokumentów. Właśnie tego typu deklaracje czynię przedmiotem swoich badań. Interesuje mnie, jakie wartości konstruujące deklarowany etos nauki zapisano w analizowanych dokumentach uczelni wyższych — nie interesują mnie reguły, które (przykładowo) określają sposób organizacji zajęć, natomiast biorę pod uwagę deklaracje, że dla uczelni sprawa dydaktyki, wychowania jest ważna. Oczywiście punktem odniesienia zapisów w statutach uczelni jest ustawa zakładająca określony etos nauki, jednak w dokumentach przyjmowanych przez senaty uczelni w odmienny sposób ujmuje się te zasady, i to jest ważne. Za istotny uznałem sposób odzwierciedlenia się tego samego impulsu w etosach różnych grup naukowców.

---

<sup>1</sup> Deklarowany etos nauki, co chcę podkreślić, jest bardziej wzniosły od faktycznie realizowanego, uzasadnienie tej tezy wymaga jednak odrębnego tekstu.

<sup>2</sup> Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. – Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce. „Dziennik Ustaw” 2018, poz. 1668.

<sup>3</sup> O etosie naukowców w Polsce, jego zróżnicowaniu piszą: M. FELDY: *Etos nauki a podejście do promocji nauki*. „MINIB. Marketing Instytucji Naukowych i Badawczych” 2018, nr 2 (28), s. 67–98. <https://doi.org/10.14611/minib.28.06.2018.04>; J. BIELIŃSKI, A. TOMCZYŃSKA: *Etos nauki we współczesnej Polsce*. „Nauka i Szkolnictwo Wyższe” 2019, nr 1—2 (53—54), s. 219—250. <https://doi.org/10.14746/nisw.2019.1-2.7>.

<sup>4</sup> Początek prac przypadł na wiosnę 2020 roku.

Przedmiotem badania są statuty dwóch grup uczelni: tych, które uzyskały status uczelni badawczych, oraz — dla porównania — tych, które znajdują się na obszarze Górnośląsko-Zagłębiowskiej Metropolii. Zakładam, że uczelnie badawcze nie tylko są formalnymi liderami, lecz także wyznaczają sposób pojmowania etosu nauki. Aby sprawdzić, czy moje przypuszczenie jest trafne, badam również dokumenty uczelni publicznych z drugiej grupy — mających swoje siedziby na terenie GZM. Biorę pod uwagę uczelnie z tej grupy, ponieważ ich kodeksy etyczne i inne dokumenty, w których obecne są etyczne wątki, zostały już przeze mnie przeanalizowane pod kątem etosu nauki<sup>5</sup>, dzięki temu będę mógł porównać nie tylko etosy nauki uczelni badawczych i pozostałych, lecz także dostrzec ewentualne zmiany w statutach górnośląskich uczelni wywołane przyjęciem nowej ustawy o szkolnictwie wyższym i nauce.

Grupę uczelni badawczych tworzą te, które zostały wyłonione w rezultacie przeprowadzenia pierwszego konkursu „Inicjatywa doskonałości — uczelnia badawcza”<sup>6</sup>. Jest to dziesięć uczelni: Uniwersytet Warszawski, Politechnika Gdańska, Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie, Politechnika Warszawska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Gdański Uniwersytet Medyczny, Politechnika Śląska w Gliwicach, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Wrocławski. Uczelniami z grupy porównawczej są: Uniwersytet Śląski w Katowicach, Politechnika Śląska w Gliwicach, Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach, Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach. Jediną uczelnią, która znalazła się w obu grupach, jest Politechnika Śląska w Gliwicach.

Interesuje mnie uzyskanie odpowiedzi na kilka pytań:

1. Jakie wartości, normy, deklaracje tworzą deklarowany etos nauki?
2. Czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu te deklaracje mieszczą się etosie nauki akademickiej?
3. W jakim stopniu etosy obu grup uczelni są podobne?
4. Czy etos nauki zapisany w nowych statutach uległ zmianie w stosunku do tego, co deklarowały uczelnie wcześniej?

W swoich analizach wziąłem pod uwagę dyskusje dotyczące przekształceń w nauce, szczególnie zarzuty, że nauka jest coraz bardziej skomercjalizowana, a uczelnie coraz bardziej przypominają „korporacje”. Przypusz-

---

<sup>5</sup> T. CZAKON: *Etos nauki naukowców a etos nauki w kodeksach etycznych wyższych uczelni*. „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” 2018, R. 27, z. 2 (53), s. 99—113.

<sup>6</sup> [Lista uczelni wyłonionych w pierwszym konkursie programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego „Inicjatywa doskonałości – uczelnia badawcza”]. [http://www.bip.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2019\\_10/6ce53b5cae3f256eb8095549c7fa71c4.pdf](http://www.bip.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2019_10/6ce53b5cae3f256eb8095549c7fa71c4.pdf) [dostęp: 18.04.2020].



czam — i taka jest jedna z moich hipotez — że w etosie nauki zapisanym w nowych dokumentach uczelni wyższych znajdzie się zestaw wartości, który zaliczany jest do etosu postakademickiego, a nawet przemysłowego. Z tą hipotezą wiąże się kolejna: przyjęcie nowej ustawy o szkolnictwie wyższym i nauce znacząco wpływa na zmianę etosu nauki.

Do badania dokumentów, głównie statutów uczelni, wykorzystałem metodę analizy treści<sup>7</sup>. Analiza polegała na tym, że — opierając się na treściach (wartościowaniach, normach, deklaracjach) przypisywanych różnym etosom nauki oraz wstępnym rozeznaniu wypowiedzi (sformułowań) z analizowanych dokumentów — stworzyłem listę cech, zwanych wskaźnikami<sup>8</sup>, które ujawniają to, jakie deklarowane wartości, normy zapisane są w badanych dokumentach. Na liście znalazły się przede wszystkim te wskaźniki, które występują w analizowanych dokumentach, lecz również te, które powinny się w nich znaleźć, ponieważ przytaczane są w dyskusjach dotyczących etosu nauki jako powinności. Ostatecznie wyróżniłem 32 wskaźniki, a następnie zestawilem je w 6 zbiorów o zróżnicowanej liczebności. Są to grupy wskaźników:

- poznawczych (9 wskaźników),
- dyscyplinujących (4 wskaźniki),
- prospołecznych (4 wskaźniki),
- użytkowych (6 wskaźników),
- humanistycznych (7 wskaźników),
- dydaktycznych i wychowawczych (2 wskaźniki).

Określone rodzaje wartości, norm, deklaracji występujących w etosie nauki zostały w ten sposób zoperacjonalizowane za pomocą wymienionych typów wskaźników. Wskaźniki posłużyły do skonstruowania kwestionariusza, który umożliwił poszukiwanie w badanych dokumentach odpowiednich sformułowań. Wyniki zestawilem w postaci tabel, macierzy dwuwskaźnikowych tworzących obraz obecności/nieobecności poszczególnych wskaźników w dokumentach danej uczelni. W kolumnach wymieniłem wskaźniki, a w wierszach — badane dokumenty. Podczas analizy macierzy stworzyłem dwa indeksy: **częstotliwości występowania** w badanych dokumentach danych wskaźników oraz **intensywności występowania** danego

<sup>7</sup> E. BABBIE: *Podstawy badań społecznych*. Tłum. W. BETKIEWICZ [et al.]. Warszawa 2008.

<sup>8</sup> Odwołuję się do pojęcia „wskaźnik” występującego w socjologii, w której oznacza on ilościową miarę służącą do zbadania obecności jakiegoś elementu. Wyróżnianie wskaźników wiąże się z operacjonalizacją, to znaczy przekształceniem abstrakcyjnego pojęcia w coś możliwego do zaobserwowania i zmierzenia. Zob. *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Red. G. MARSHALL. Red. nauk. pol. wyd. M. TABIN. Warszawa 2005, s. 219, 427; *Encyklopedia socjologii. Suplement*. Kom. red. Z. BOKSZAŃSKI. Warszawa 2005, s. 386—393.

typu wskaźników (wartości, norm, deklaracji) w tych dokumentach. Indeks częstotliwości informuje, jak często wskaźniki danego typu występowały w zbiorze wszystkich wskaźników zaobserwowanych w badanych dokumentach. Przykładowo, wskaźniki poznawcze w 10 analizowanych dokumentach uczelni badawczych wystąpiły 34 razy, natomiast w tych samych dokumentach wskaźniki humanistyczne — 19 razy. Częstotliwość wskaźników poznawczych była większa niż wskaźników humanistycznych. W ten sposób można zestawić wszystkie typy wskaźników. Czy to oznacza, że w podanym przykładzie znaczenie wskaźników poznawczych jest w badanych dokumentach większe od znaczenia wskaźników humanistycznych? Niekoniecznie. Okazuje się, że niektóre liczne wskaźniki występują w mniejszej liczbie dokumentów, a te nieliczne — w większej liczbie dokumentów. Aby zniwelować te różnice, wprowadziłem drugi indeks — intensywności występowania wskaźników. Oto jak skonstruowałem ten indeks: uzyskane dane umieściłem w macierzy, w której jednym wymiarem jest wykaz analizowanych dokumentów, a drugim — lista wskaźników charakteryzujących dany ich typ. Macierz stworzyła pole możliwych do zajęcia miejsc. Przykładowo, jeśli wyróżniłem 9 wskaźników poznawczych i zbadałem 10 dokumentów, to pól możliwych do zajęcia było 90. Indeks intensywności występowania wartości poznawczych dla wszystkich dokumentów wynosiłby 100%, gdyby w każdym z nich były sformułowania dotyczące wszystkich wskaźników poznawczych. Taka sytuacja oznaczałaby, że wartości poznawcze są ważne, ponieważ są powszechnie deklarowane. Tak jednak nie jest, ponieważ tylko w części dokumentów zapisano wartości wchodzące w skład wskaźników poznawczych. W efekcie tylko jakiś odsetek pól macierzy jest zajęty. Ta wielkość, wyrażona w procentach, jest wskazówką informującą o tym, jaką wagę przywiązują uczelnie do wartości tworzących deklarowany etos nauki, informuje o intensywności aprobaty dla danego zestawu wskaźników tworzących deklarowany etos nauki.

Każdy z wymienionych indeksów (częstotliwości występowania oraz intensywności występowania) ma swoje mocne i słabe strony. Indeks częstotliwości występowania jest prosty, „naturalny”. Jego wadą jest to, że w przypadku przewagi liczebnej wskaźników danego typu może sugerować, że mają one większe znaczenie niezależnie od tego, jakie znaczenie mają faktycznie w budowie etosu nauki. Zaletą indeksu intensywności wskaźnika jest to, że indeks ten niweluje ewentualną liczebną przewagę wskaźników danego typu i ukazuje stopień ich obecności. Można to pokazać obrazowo: cóż z tego, że w badanych dokumentach wskaźników poznawczych jest 50, jeśli występują one tylko w co trzecim dokumencie. Tymczasem tylko 2 wskaźniki tworzące inną normę występują niemal w każdym dokumencie. Z tych powodów w swoich badaniach wykorzystywałem przede wszystkim

indeks intensywności występowania wartości i tylko w podsumowaniu ko-  
rystam również z indeksu częstotliwości.

## Etos nauki

Nauka podlega licznym przemianom, w tym o charakterze aksjologicznym. Przemiany etosu nauki są przedmiotem zainteresowania wielu badaczy, prezentujących odmienne podejścia<sup>9</sup>. Punktem wyjścia przedstawionych w literaturze przedmiotu sposobów pojmowania etosu nauki jest zazwyczaj propozycja jego rozumienia sformułowana przez Roberta K. Mertona. Jego zdaniem „[e]tos naukowy to zabarwiony emocjonalnie zespół wartości i norm uważanych za obowiązujące ludzi nauki. Są one wyrażone w postaci nakazów, zakazów, reguł preferencji i dopuszczalności, które są uprawomocnionymi wartościami instytucjonalnymi”<sup>10</sup>. Dalej Merton pisze, że owe wartości i normy są w różnym stopniu zinternalizowane przez naukowców, nie są przedmiotem szczególnych opracowań, lecz mogą być wyprowadzone z „moralnego konsensu uczonych, który wyrażany jest w praktyce i zwyczajach”<sup>11</sup>. Twierdzi, że w nauce występuje zestaw instytucjonalnych nakazów, które konstytuują etos nauki akademickiej; są to: komunizm, uni-

---

<sup>9</sup> Zob. B. READINGS: *Uniwersytet w ruinie*. Przekł. S. STECKO. Warszawa 2017; K. SZADKOWSKI: *Uniwersytet jako dobro wspólne. Podstawy krytycznych badań nad szkolnictwem wyższym*. Warszawa 2015; S. KRIMSKY: *Nauka skorumpowana? O niejasnych związkach nauki i biznesu*. Przeł. B. BIAŁY. Warszawa 2006; J. DUDEK: *Etos uniwersytetu a globalny kłopot z jego tożsamością*. „Studies in Global Ethics and Global Education” 2017, no. 7, s. 24—42. <http://sgege.aps.edu.pl/> [dostęp: 2.05.2019]; K. GRZESIAK: *Etos nauki — między klerkowskim a eksperckim modelem nauki*. „Zeszyty Naukowe. Zbliżenia Cywilizacyjne” 2017, T. 13 (4), s. 64—76. <https://doi.org/10.21784/ZC.2017.024>; J. GOĆKOWSKI: *Ethos nauki i role uczonych*. Kraków 1996; IDEM: *Uniwersytet i tradycja w nauce*. Kraków 1999; M. KWIEK: *Narodziny uniwersytetu z ducha nowoczesności. Uwagi o transformacjach instytucji w epoce globalnej*. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej”, T. 37—38, s. 45—60; A. LEKKA-KOWALIK: *Uniwersytet jako firma usługowa — szansa czy klęska?* „Ethos” 2009, vol. 85—86 (1—2), s. 52—69; M. REMBIERZ: *Uniwersytet — wolność — bezinteresowność. Tradycyjny etos i współczesne przemiany tożsamości uniwersytetu*. „Pedagogika Szkoły Wyższej” 2015, nr 2, s. 11—48. <https://doi.org/10.18276/psw.2015.2-01>.

<sup>10</sup> R.K. MERTON: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przeł. E. MORAWSKA, J. WERENSTEIN-ŻUŁAWSKI. Wstęp i red. nauk. J.J. WIATR. Warszawa 1982, s. 580.

<sup>11</sup> Ibidem.

wersalizm, bezinteresowność, zorganizowany sceptycyzm. Komunizm oznacza, że nauka ma charakter publiczny. Odkrycia naukowe są efektem współpracy i własnością wspólnoty, stanowią jej wspólne dziedzictwo. „Etyka naukowa ogranicza prawa własności w nauce do absolutnego minimum”<sup>12</sup> i wiąże się z nakazem wymiany informacji i publikowania badań. Wiedza naukowa poddawana jest kontroli innych naukowców, co zapewnia obiektywizm naukowych osiągnięć. „Komunizmu etosu naukowego nie da się pogodzić z definicją technologii jako »własności prywatnej« w gospodarce kapitalistycznej”<sup>13</sup>. Z tak rozumianym wspólnotowym charakterem nauki nie idzie w parze pojęcie własności intelektualnej. Z uniwersalizmem nauki natomiast wiąże się przekonanie, że kryteria prawdziwości twierdzeń nie zależą od indywidualnych postaw badaczy, lecz mają bezosobowy charakter. Ważne są obiektywne kryteria osiągnięć naukowych. Bezinteresowność nauki z kolei oznacza, zdaniem Mertona, aprobatę dla ograniczonego zestawu motywów leżących u podstaw aktywności badawczej. Ten badacz sądzi, że w nauce właściwą motywacją jest satysfakcja z dokonania odkrycia naukowego, a jednocześnie twierdzi, że bezinteresowność stanowi raczej strukturę kontroli efektów. W tym kontekście pisze: „Zachowania uczonych poddane są [...] swoistej instytucjonalnej kontroli, obejmującej szeroki wachlarz motywów”<sup>14</sup>. Tak rozumiana bezinteresowność eliminuje osobiste uprzedzenia i buduje obiektywizm oparty na uzgodnieniu. Zasada zorganizowanego sceptycyzmu wydaje się kluczowa wśród norm przedstawionych przez Mertona. Oznacza krytycyzm wobec twierdzeń obecnych w nauce, konieczność zawieszenia sądów do czasu zebrania bezspornych danych.

Polemicznym wobec sformułowanego przez Mertona etosu nauki akademickiej jest **etos**, czy też model, **nauki przemysłowej (postindustrialnej)**. Etos ten, którego propozycję przedstawił John Ziman<sup>15</sup>, opisuje związki nauki z przedsiębiorstwami, głównie z laboratoriami korporacji. W etosie nauki przemysłowej kluczowe jest dostarczanie rezultatów, które mają bezpośrednią wartość komercyjną. Zasady etosu nauki przemysłowej to: własność, lokalność, autorytaryzm, zlecenie, eksperckość. Nauka jest własnościowa, co oznacza, że wyniki badań są indywidualną własnością, w szczególności tych, którzy zamawiają i finansują badania, a nie jest dobrem wspólnym; oznacza to ograniczenie dostępu do wiedzy. Nauka jest lokalna, czyli nstawiona na wąsko podejmowane badania o charakterze praktycznym. Od

<sup>12</sup> Ibidem, s. 584—585.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 586.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 587.

<sup>15</sup> J.M. ZIMAN: *Is Science Losing Its Objectivity?* „Nature” 1996, no. 382, s. 751—754. <https://doi.org/10.1038/382751a0>; IDEM: *Real Science: What It Is, and What It Means*. Cambridge—New York 2000.

nauki wedle tego etosu nie oczekuje się tworzenia uogólnień wyjaśniających szersze zjawiska. Nauka przemysłowa zarządzana jest autorytarnie, to znaczy, że nie jest motywowana bezinteresownym dążeniem do prawdy, a działania badaczy są kontrolowane (sprawdza się, w jaki sposób realizują oni cele, zadania sformułowane przez zewnętrzne instytucje). W tak rozumianym modelu badacze odgrywają rolę ekspertów, a ich badania są zamawiane przez różne instytucje.

Pomiędzy opisanymi dwoma modelami etosu nauki sytuowany jest **etos nauki postakademickiej**. W jego ramach mieszczą się różne mało sprecyzowane propozycje. Próby ilościowego scharakteryzowania etosu nauki postakademickiej zostały przedstawione między innymi przez Marzenę Feldy<sup>16</sup> oraz Jacka Bielińskiego i Aldonę Tomczyńską<sup>17</sup>. Zdaniem Feldy nauka dzisiaj nie spełnia warunków ani modelu Mertonowskiego, ani modelu przemysłowego. W jakimś stopniu nowa, postakademicka nauka realizuje zmienione warunki obu; nie jest bezinteresowna, ale zachowuje obiektywizm; nie jest wspólnotowa, ale opiera się na współpracy. „Zespoły badawcze zaczęły działać niczym małe przedsięwzięcia biznesowe, a ich członkowie stali się konsultantami lub ekspertami, pełniącymi funkcje doradcze i przygotowującymi raporty na zlecenie. Wspólnie pracują nad problemami, których sami nie postawili, i są wynagradzani według swojego wkładu w sukces zespołu”<sup>18</sup>. Na poparcie tych tez Feldy podaje wyniki badań wyobrażeń 800 naukowców o nauce i sposobach jej funkcjonowania. Wyniki te sugerują, że badacze przyjmują jedną z czterech postaw (po około 20–25% respondentów w każdej grupie), reprezentujących etosy: nauki akademickiej, nauki przemysłowej, nauki postakademickiej, oraz nieutożsamiających się z żadnym modelem<sup>19</sup>.

Oprócz wymienionych przeze mnie, jak sądzę najważniejszych dzisiaj, sposobów pojmowania etosu nauki wyróżniane są inne. Janusz Goćkowski<sup>20</sup> pisze o dwóch biegunowo odmiennych modelach nauki: klerkowskim i eksperckim. Model klerkowski utożsamiany jest z naukami humanistycznymi, w których uczeni sytuują się w roli mędrców, moralistów, niezaangażowanych intelektualistów. Natomiast model ekspercki utożsamiany jest z techniką — naukowcy z tej dziedziny uznawani są za inżynierów konstruujących świat. Marek Kwiek zauważa kryzys dotychczasowego, postoświeceniowego modelu uniwersytetu i widzi nową ideę, „którą z wielką radością uznaje za swoją część świata anglosaskiego: to idea doskonałości, *excellence in*

<sup>16</sup> M. FELDY: *Etos nauki...*, s. 67—98.

<sup>17</sup> J. BIELIŃSKI, A. TOMCZYŃSKA: *Etos nauki...*, s. 219—250.

<sup>18</sup> M. FELDY: *Etos nauki...*, s. 74.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>20</sup> J. GOĆKOWSKI: *Ethos nauki i role uczonych...*

*education*, za którą stoją ideały wiedzy najbardziej pożytecznej i najlepiej się sprzedającej”<sup>21</sup>. Uniwersytety realizujące ten model nastawione są na zaspokajanie potrzeb studentów-konsumentów, a zarządzane są w sposób biurokratyczny, właściwy korporacjom. Joanna Dudek<sup>22</sup> przedstawia — przywołuje przy tym rozważania Sheldona Krimsky’ego — bardziej złożone modele uprawiania nauki. Wyróżnia model klasyczny, Baconowski, obronny, *pro publico bono*. Do zadań modelu klasycznego należą nauczanie, prowadzenie badań oraz krytyczna analiza tradycji kultury i cywilizacji. Zadaniem uniwersytetów w modelu Baconowskim jest dostarczanie kadry, wiedzy i technologii służących ekonomicznemu i przemysłowemu rozwojowi społeczeństwa. Uniwersytety obronne funkcjonują w czasach wojny, a uniwersytety *pro publico bono* dostarczają rozwiązań najważniejszych problemów społecznych.

## Analiza obecności etosu nauki w statutach uczelni

W analizowanych dokumentach poszukiwane cechy etosu nauki przyjmują bardzo zróżnicowany status, mogą występować pod postacią ideałów, norm, ocen. Ideały ujawniają się jako cele i wartości najwyższe. Normy to nakazy (w mniejszym stopniu zakazy) określające właściwy sposób postępowania; najczęściej przyjmują formę deklaracji wskazujących wyróżniony sposób (regułę) postępowania, działania.

Przedstawione uwagi dotyczące aksjologicznych aspektów nauki oraz zaprezentowana dalej analiza normatywnych wątków obecnych w przyjętych po uchwaleniu nowej ustawy o nauce i szkolnictwie wyższym statutach uczelni ukazują dużą złożoność struktury normatywnej nauki.

---

<sup>21</sup> M. KWIEK: *Narodziny uniwersytetu...*, s. 56.

<sup>22</sup> J. DUDEK: *Etos uniwersytetu...*, s. 24—42.



## Wskaźniki tworzące wartości poznawcze

Deklaracje, sformułowania odwołujące się do wartości poznawczych obecne w statutach uczelni są zróżnicowane. Można wyodrębnić 9 wskaźników charakteryzujących wartości poznawcze:

- 1) dążenie do prawdy;
- 2) poszerzanie rozumienia świata;
- 3) podkreślanie znaczenia naukowych kryteriów wiarygodnej wiedzy;
- 4) krytycyzm wobec powszechnie uznawanych sądów;
- 5) uznanie, że odkrycia naukowe są własnością całej wspólnoty akademickiej;
- 6) uznanie, że zadaniem uczelni jest prowadzenie badań;
- 7) uznanie, że zadaniem uczelni jest krytyczna analiza tradycji kultury i cywilizacji;
- 8) pochwała wolności badań naukowych, działalności artystycznej i kształcenia;
- 9) aprobata dla wolności debaty.

Wskaźniki te są charakterystyczne dla etosu nauki akademickiej.

Wśród wartości poznawczych w statutach uczelni badawczych najczęściej występują sformułowania dotyczące wolności badań naukowych, działalności artystycznej i kształcenia oraz te, które wskazują, że zadaniem uczelni jest prowadzenie badań. Przynajmniej jeden ze wskaźników wartości poznawczych jest odnotowany w 8 na 10 dokumentów. Natomiast, co zaskakujące, w ogóle nie ma sformułowań związanych z jednym z podstawowych elementów etosu nauki akademickiej — mianowicie z tym, że wartością jest krytycyzm wobec powszechnie uznawanych sądów.

Wartości poznawcze najczęściej występują w statutach Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza oraz Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie; w dokumentach tych występuje 5 z 9 wskaźników wartości poznawczych. Natomiast w każdym analizowanym dokumencie występują co najmniej 2 wskaźniki wartości poznawczych. Najmniej deklaracji (po 2) dotyczących wartości poznawczych znajduje się w statutach Uniwersytetu Mikołaja Kopernika oraz Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. W analizowanych statutach uczelni badawczych wskaźniki tworzące wartości poznawcze występują 34 razy na 90 możliwych wystąpieniach (10 analizowanych dokumentów i 9 wskaźników wartości poznawczych) — indeks intensywności występowania wartości poznawczych wynosi więc 37,7%. Także w analizowanych dokumentach (statutach i jednej strategii rozwoju) uczelni z terenu Górnośląsko-Zagłębiowskiej Metropolii najczęściej występuje deklaracja (3 deklaracje na 5 dokumentów) dotycząca prowadzenia badań oraz wolno-



ści badań naukowych, działalności artystycznej i kształcenia. W dokumentach uczelni Metropolii, tak jak w dokumentach uczelni badawczych, nie ma żadnej deklaracji dotyczącej krytycyzmu wobec powszechnie uznawanych sądów.

Na terenie GZM najczęściej deklaracje dotyczące wartości poznawczych występują w statutach Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach — po 4 deklaracje na 9 wskaźników; deklaracje te są nieco rzadsze niż w statutach uczelni badawczych. W analizowanych dokumentach uczelni Metropolii wskaźniki tworzące wartości poznawcze występują 14 razy — indeks intensywności wartości poznawczych wynosi 29,16% (wskaźniki tworzące wartości poznawcze etosu nauki w uczelniach Metropolii zajmują 14 pól na 45 możliwych — 5 analizowanych dokumentów i 9 wskaźników).

### Wskaźniki tworzące normy dyscyplinujące

Sformułowania, które przywołują normy dyscyplinujące, także są zróżnicowane, choć znacznie mniej niż te dotyczące wartości poznawczych. W analizowanych dokumentach można wyróżnić 4 wskaźniki charakteryzujące normy dyscyplinujące:

- 1) podkreślanie znaczenia kontroli;
- 2) podkreślanie znaczenia oceniania;
- 3) podkreślanie znaczenia odpowiedzialności;
- 4) sprzeciw wobec konfliktu interesów.

Wskaźniki te można zaliczyć do etosu nauki przemysłowej.

W dokumentach uczelni badawczych wśród norm dyscyplinujących najczęściej można zaobserwować znaczenie oceniania. Wskaźnik ten występuje w 5 analizowanych dokumentach na 10. Najrzadziej, tylko raz, odnotowano deklarację zwrócenia uwagi na konflikt interesów. Wskaźniki charakteryzujące normy dyscyplinujące najczęściej (2 na 4 możliwe) występują w statutach Politechniki Gdańskiej, Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie oraz Uniwersytetu Wrocławskiego, natomiast wcale — w statutach Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. W analizowanych dokumentach uczelni badawczych wskaźniki tworzące normy dyscyplinujące występują 11 razy, więc indeks intensywności występowania norm dyscyplinujących wynosi 27,5%, a to oznacza, że wskaźniki tworzące normy dyscyplinujące etosu nauki w uczelniach badawczych zajmują 11 pól na 40 możliwych (10 analizowanych dokumentów i 4 wskaźniki).

W dokumentach uczelni Metropolii najczęściej deklarowane jest znaczenie kontroli (przywołane zostało 3 razy w 5 dokumentach). Pozostałe wskaźniki albo deklarowane są jednorazowo, albo wcale. Najczęściej normy dyscyplinujące występują w statucie Uniwersytetu Śląskiego (2 razy na 4 wskaźniki), w dokumentach pozostałych uczelni obecne są pojedyncze przywołania albo nie ma ich w ogóle. W analizowanych dokumentach uczelni Metropolii wskaźniki tworzące normy dyscyplinujące występują łącznie 4 razy — wskaźniki tworzące normy dyscyplinujące etosu nauki w uczelniach Metropolii zajmują 4 pola na 20 możliwych (5 analizowanych dokumentów i 4 wskaźniki), co oznacza, że indeks intensywności występowania norm dyscyplinujących wynosi 20%.

### Wskaźniki tworzące deklaracje prospołeczne

Sformułowania, w których obecne są wartości prospołeczne, są podobnie zróżnicowane jak te odnoszące się do norm dyscyplinujących. W badanych dokumentach można wyróżnić 4 wskaźniki deklaracji prospołecznych:

- 1) uznawanie, że zadaniem uczelni jest dostarczanie kadry;
- 2) uznawanie, że zadaniem uczelni jest dostarczanie wiedzy i technologii służących ekonomicznemu i przemysłowemu rozwojowi społeczeństwa;
- 3) uznawanie, że zadaniem uczelni jest rozwiązywanie najważniejszych problemów społecznych (walka z chorobami, biedą, zanieczyszczeniem środowiska naturalnego);
- 4) uznawanie, że zadaniem uczelni jest współpraca z otoczeniem.

Połowa wskaźników ma źródło w modelu Baconowskim etosu, a jedna reguła odwołuje się do etosu uniwersytetu *pro publico bono*.

Wśród wskaźników prospołecznych najczęściej deklarowane są uznawanie dostarczania kadry oraz współpracy z otoczeniem za zadanie uczelni (7 wskazań na 10 dokumentów uczelni badawczych). Natomiast w połowie analizowanych statutów zapisano po 3 z 4 wskaźników prospołecznych. W analizowanych dokumentach uczelni badawczych wskaźniki tworzące normy dyscyplinujące występują 22 razy. Indeks intensywności występowania norm prospołecznych wynosi 55% — wskaźniki tworzące deklaracje prospołeczne etosu nauki w uczelniach badawczych zajmują 22 pola na 40 możliwych (10 analizowanych dokumentów i 4 wskaźniki).

Wśród deklaracji prospołecznych aż w 4 na 5 analizowanych dokumentów uczelni Metropolii występują deklaracje dotyczące postrzegania współpracy z otoczeniem jako zadania uczelni, niewiele mniej wskazań (3) dotyczy

zadania dostarczania kadry. Pozostałe wskaźniki zostały przywołane jednokrotnie. Wszystkie wskaźniki prospołeczne znalazły się w strategii rozwoju Uniwersytetu Śląskiego, a żaden wskaźnik tego typu nie został zapisany w statucie tej szkoły wyższej. W badanych dokumentach uczelni GZM wskaźniki tworzące normy dyscyplinujące występują 9 razy. Natomiast indeks intensywności występowania norm dyscyplinujących wynosi 45% — wskaźniki tworzące deklaracje prospołeczne etosu nauki w uczelniach Metropolii zajmują 9 pól na 20 możliwych (5 analizowanych dokumentów i 4 wskaźniki).

### Wskaźniki tworzące normy użytkowe

Wartości użytkowe widoczne są w takich deklaracjach, które odwołują się do postulatów komercjalizacji formułowanych w etosie nauki przemysłowej. W badanych dokumentach można znaleźć 6 tego typu wskaźników podkreślających znaczenie:

- 1) umiędzynarodowienia działalności uczelni;
- 2) widzialności uczelni;
- 3) własności intelektualnej;
- 4) komercjalizacji wyników badań;
- 5) rozwiązywania problemów praktycznych;
- 6) specjalizacji badań.

W połowie analizowanych dokumentów uczelni badawczych wśród wartości użytkowych zapisana została aprobatą dla komercjalizacji wyników badań, nieco rzadziej (3 razy na 10 dokumentów) deklarowane jest znaczenie umiędzynarodowienia. Pozostałe wskaźniki użytkowe nie występują. Najczęściej wskaźniki tworzące wartości użytkowe są przywoływane w statucie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (3 razy na 6 wskaźników). Żadne tego typu wskaźniki nie zostały zapisane w statutach 3 uczelni badawczych: Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. W analizowanych dokumentach uczelni badawczych wskaźniki tworzące normy użytkowe odnotowano 14 razy. Indeks intensywności występowania wskaźników dyscyplinujących wynosi 23,33% — normy użytkowe etosu nauki w uczelniach badawczych zajmują 14 pól na 60 możliwych (10 analizowanych dokumentów i 6 wskaźników).

W dokumentach uczelni Metropolii najczęściej (2 razy na 5 dokumentów) spośród wartości użytkowych deklarowane są normy dotyczące umiędzynarodowienia oraz własności intelektualnej. Pozostałe wskaźniki wybie-

rane są pojedynczo. Deklaracje dotyczące wartości użytkowych najczęściej (4 deklaracje na 6 wskaźników) występują w strategii rozwoju Uniwersytetu Śląskiego. Natomiast w ogóle nie są wymieniane w statutach Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach oraz Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach. W analizowanych dokumentach uczelni Metropolii wskaźniki tworzące normy użytkowe odnotowano 8 razy. Indeks intensywności występowania norm dyscyplinujących wynosi 26,66% — wskaźniki tworzące normy użytkowe etosu nauki w uczelniach Metropolii zajmują 8 pól na 30 możliwych (5 analizowanych dokumentów i 6 wskaźników).

### Wskaźniki tworzące wartości humanistyczne

Normy humanistyczne nie zostały przywołane wprost w przedstawionych wcześniej koncepcjach etosu nauki. W badanych dokumentach można wyróżnić 7 wskaźników odzwierciedlających różne wartości humanistyczne:

- 1) poszanowanie ludzkiej godności;
- 2) sprzeciw wobec wszelkiej dyskryminacji;
- 3) równość szans wszystkich członków wspólnoty uczelni;
- 4) idee tolerancji, praw człowieka, demokracji;
- 5) poparcie dla idei współdziałania członków wspólnoty uczelni w podejmowaniu decyzji;
- 6) znaczenie funkcji rzecznika praw i wartości;
- 7) znaczenie funkcji rzecznika praw studenta i doktoranta.

Spośród wartości humanistycznych w statutach uczelni badawczych najczęściej (6 deklaracji w 10 dokumentach) deklarowana jest aprobata dla idei humanizmu, tolerancji, praw człowieka, demokracji, odpowiedzialności, wspólnoty ludzkiej. Najrzadziej występuje deklaracja o konieczności powołania rzecznika praw studenta i doktoranta. Deklaracje dotyczące wartości humanistycznych najczęściej (5 razy na 7 wskaźników) były przywoływane w statucie Uniwersytetu Jagiellońskiego, a w ogóle ich nie ma w statucie Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. W analizowanych dokumentach uczelni badawczych wskaźniki tworzące wartości humanistyczne pojawiły się 19 razy. Indeks intensywności występowania wartości humanistycznych wynosi 27,14% — wskaźniki tworzące wartości humanistyczne etosu nauki w uczelniach badawczych zajmują 19 pól na 70 możliwych (10 analizowanych dokumentów i 7 wskaźników).

W analizowanych dokumentach uczelni GZM prawie wszystkie wskaźniki przywoływane są jednokrotnie (z wyjątkiem wskaźnika: udział w po-

dejmowaniu decyzji, który nie występuje w żadnym dokumencie). Do tego prawie wszystkie (częstotliwość: 6 razy na 8 wskaźników) zapisano w statucie Uniwersytetu Śląskiego. W analizowanych dokumentach uczelni Metropolii siedmiokrotnie odnotowano wskaźniki tworzące wartości humanistyczne. Indeks intensywności występowania wartości humanistycznych wynosi 20% — wskaźniki tworzące wartości humanistyczne etosu nauki w uczelniach Metropolii zajmują 7 pól na 35 możliwych (5 analizowanych dokumentów i 7 wskaźników).

### Wskaźniki tworzące deklaracje dotyczące zadań dydaktycznych i wychowawczych uczelni

W analizowanych dokumentach zestaw norm wynikających z deklaracji dotyczących zadań dydaktycznych i wychowawczych uczelni jest mało zróżnicowany; chodzi o deklaracje, które uznają nauczanie i zadania wychowawcze za składniki decydujące o istocie uczelni, a nie odnoszące się tylko aspektów technicznych, organizacyjnych związanych ze studiowaniem. W badanych dokumentach można wyróżnić 2 wskaźniki powiązane z zadaniami dydaktycznymi i wychowawczymi szkoły wyższej:

- 1) zadaniem jest nauczanie;
- 2) uczelnia ma zadania wychowawcze.

Deklaracje dotyczące dydaktyki i wychowania zapisane zostały w większości analizowanych dokumentów uczelni badawczych. Nie występują tylko w statucie Politechniki Warszawskiej. W analizowanych dokumentach uczelni badawczych trzynastokrotnie przywołane zostały wskaźniki tworzące deklaracje dydaktyczne i wychowawcze. Natomiast indeks intensywności występowania norm dotyczących dydaktyki i wychowania wynosi 65% — wskaźniki tworzące te deklaracje w uczelniach badawczych zajmują 13 pól na 20 możliwych (10 analizowanych dokumentów i 2 wskaźniki).

Deklaracje dotyczące dydaktyki i wychowania zapisano w większości analizowanych dokumentów uczelni Metropolii, oprócz statutu Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach. W dokumentach tych wskaźniki tworzące deklaracje dydaktyczne i wychowawcze występują 7 razy. Indeks intensywności występowania norm z zakresu dydaktyki i wychowania wynosi 70% — wskaźniki tworzące te deklaracje w uczelniach Metropolii zajmują 7 pól na 10 możliwych (5 analizowanych dokumentów i 2 wskaźniki).

## Wnioski

W nowych statutach uczelni badawczych oraz szkół wyższych zlokalizowanych na terenie Górnośląsko-Zagłębiowskiej Metropolii paleta deklarowanych wartości i norm budujących etos nauki jest zróżnicowana i bogata. Liczne elementy koncepcji opisanych w literaturze dotyczącej etosu nauki można wyodrębnić w zrekonstruowanym etosie, lecz nie można go do nich zredukować. Zasadniczymi składnikami zrekonstruowanego etosu są wartości: poznawcze, prospołeczne, humanistyczne, użytkowe, dyscyplinujące, dotyczące zadań uczelni w zakresie dydaktyki i wychowania. Wartości te zostały zapisane w badanych dokumentach zarówno uczelni badawczych, jak i szkół wyższych z terenu Metropolii, pojawiają się jednak z różną częstotliwością i intensywnością.

Częstotliwość występowania wskaźników tworzących wymienione wartości przedstawiono w tabeli 1. W analizowanych dokumentach uczelni badawczych poszukiwane wskaźniki przywołano 113 razy, natomiast w dokumentach szkół wyższych Metropolii — 49 razy.

Tabela 1

Częstotliwość występowania wskaźników etosu nauki  
w statutach uczelni badawczych oraz statutach i strategii rozwoju szkół wyższych  
Górnośląsko-Zagłębiowskiej Metropolii — porównanie (dane liczbowe i procentowe)

Nazwa grupy wskaźników	Statuty uczelni badawczych		Statuty oraz strategia rozwoju uczelni Metropolii	
	N	procent	N	procent
Wartości poznawcze	34	30,08	14	28,57
Deklaracje prospołeczne	22	19,46	9	18,36
Wartości humanistyczne	19	16,81	7	14,28
Normy użytkowe	14	12,38	8	16,32
Deklaracje dotyczące dydaktyki i wychowania jako zadań uczelni	13	11,50	7	14,28
Normy dyscyplinujące	11	9,73	4	8,16
<b>R a z e m</b>	<b>113</b>	<b>99,96*</b>	<b>49</b>	<b>99,97*</b>

\* Dane nie sumują się do 100%, ponieważ wartości były zaokrąglane do setnej liczby po przecinku.

Źródło: badania własne.

W obu grupach uczelni deklarowana hierarchia tworzących etos nauki wartości jest podobna pod względem częstotliwości ich występowania. Na

czele są wskaźniki tworzące wartości poznawcze, następnie prospołeczne, na końcu zaś deklaracje dotyczące dyscyplinowania. Małe różnice widoczne są w hierarchii i proporcji uznawania wartości humanistycznych, norm użytkowych oraz deklaracji dotyczących dydaktyki i wychowania jako zadań uczelni — po deklaracjach prospołecznych w uczelniach badawczych znalazły się wartości humanistyczne, normy użytkowe oraz deklaracje dotyczące dydaktyki i wychowania, natomiast w uczelniach Metropolii — normy użytkowe, następnie humanistyczne oraz (z taką samą liczbą wskaźników) deklaracje dotyczące dydaktyki i wychowania jako zadań uczelni.

W obu grupach uczelni hierarchia liczebności wskaźników opisujących poszczególne typy wartości tworzących etos nauki jest podobna, zaobserwować można jednak duże różnice w zakresie indeksu intensywności występowania wskaźników (tabela 2).

Tabela 2

Intensywność występowania wskaźników etosu nauki w statutach uczelni badawczych oraz w statutach i strategiach rozwoju szkół wyższych Górnośląsko-Zagłębiowskiej Metropolii — porównanie (dane procentowe)

Nazwa grupy wskaźników	Statuty uczelni badawczych [%]	Statuty i strategia rozwoju uczelni Metropolii [%]
Deklaracje dotyczące dydaktyki i wychowania jako zadań uczelni	65,00	70,00
Deklaracje prospołeczne	55,00	45,00
Wartości poznawcze	37,70	29,16
Normy dyscyplinujące	27,50	20,00
Wartości humanistyczne	23,75	17,50
Normy użytkowe	23,33	26,60

Źródło: badania własne.

Porównanie tabel 1 i 2 ujawnia zaskakującą sytuację. Indeks intensywności, który informuje, jaki odsetek potencjalnych wyborów w obrębie danej grupy wskaźników jest faktycznie obecny w badanych dokumentach, pokazuje, że wskaźniki tworzące deklaracje dotyczące dydaktyki i wychowania jako zadań uczelni występują w większości analizowanych dokumentów, a wskaźniki tworzące normy użytkowe — w około jednej czwartej. Najliczniejsze (zob. tabela 1) w badanych dokumentach wskaźniki wartości poznawczych zapisano tylko w jednej trzeciej statutów, co oznacza, że w statutach, w których się znalazły, są liczne, a w pozostałych ich nie ma. Natomiast wskaźniki o najmniejszej częstotliwości, opisujące normy dyscyplinujące, znaleziono w jednej czwartej analizowanych dokumentów.



Przy czym intensywność większości uwzględnianych wartości jest nieco większa w dokumentach uczelni badawczych niż w dokumentach szkół wyższych z GZM. Z kolei intensywność, także niezbyt licznych, wskaźników deklaracji dotyczących dydaktyki i wychowania jako zadań uczelni jest największa. Wskaźniki te można wyodrębnić niemal we wszystkich badanych dokumentach. Taka dysproporcja między indeksami częstotliwości i intensywności występowania wskaźników wartości tworzących etos nauki sugeruje, że uczelnie przywiązują odmienną wagę do różnych wartości. Część licznych wskaźników znaleźć można w nielicznych dokumentach, a inne — mniej liczne — (niemal) we wszystkich.

Czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu etos nauki odzwierciedlony w uchwalonych przez uczelnie po przyjęciu nowej ustawy o nauce i szkolnictwie wyższym dokumentach różni się od wcześniejszego? Porównanie tych etosów jest w jakimś stopniu możliwe dzięki mojej opublikowanej w 2018 roku w czasopiśmie „Analecta” analizie<sup>23</sup>. We wnioskach sformułowanych w artykule sprzed trzech lat sformułowana jest teza, że w dokumentach uczelni Metropolii przyjętych przed wejściem w życie nowej ustawy o szkolnictwie wyższym dominowały wskaźniki należące do etosu nauki akademickiej (niniejsza analiza pokazuje, że obecnie dominują raczej wskaźniki wartości poznawczych) oraz — w mniejszym stopniu — przemysłowej (dziś w dużym stopniu wskaźniki norm użytkowych i dyscyplinowania). Można więc stwierdzić, że przyjęcie nowej ustawy nie doprowadziło do znaczącego przesunięcia treści etosu nauki z wartości poznawczych na rzecz norm użytkowych i dyscyplinujących. Natomiast w etosie pojawiły się, wcześniej nie uwzględnione, inne wartości i normy. Wbrew wielu wypowiedziom głoszącym tezę o wzrastającej roli etosu przemysłowego w nauce (oznaczałoby to przechodzenie od priorytetu wartości poznawczych do utylitarnych i znaczenia dyscyplinowania w zarządzaniu) trudno w analizowanych dokumentach znaleźć potwierdzenie dużej intensywności tego procesu. Wejście w życie nowej ustawy o szkolnictwie wyższym nie wpłynęło znacząco na zmianę etosu nauki deklarowanego przez grupę badaczy decydujących w senatach o przyjęciu nowych dokumentów. Warto kolejny raz podkreślić, że mowa o **deklarowanych** wartościach. Pobieżny przegląd innych, nie tak fundamentalnych jak te analizowane, dokumentów uczelni może sugerować ich inne priorytety. To jednak wymaga systematycznego badania.

Odpowiedź na pytania i hipotezy sformułowane we wstępie może być następująca: etos nauki obecny w analizowanych dokumentach obu grup uczelni jest rozbudowany i zróżnicowany. Trzeba jednak podkreślić, że wyróżnione wskaźniki występują w dokumentach badanych uczelni z bardzo

<sup>23</sup> T. CZAKON: *Etos nauki naukowców a etos nauki w kodeksach etycznych wyższych uczelni...*

odmienną częstotliwością i intensywnością. W statutach niektórych uczelni deklaracje konstruujące etos nauki są wyraźnie obecne, a w niektórych niemal wcale (tabela 3).

Tabela 3

Ranking uczelni według liczby wskaźników wartości etosu nauki w analizowanych dokumentach (statutach i strategii)

Uczelnia	Liczba wskaźników*
Politechnika Gdańska	16
Uniwersytet Śląski w Katowicach (statut)	16
Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie	15
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza	15
Uniwersytet Śląski w Katowicach (strategia)	13
Uniwersytet Wrocławski	12
Uniwersytet Jagielloński	11
Uniwersytet Mikołaja Kopernika	11
Politechnika Śląska w Gliwicach	10
Uniwersytet Warszawski	9
Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach	8
Politechnika Warszawska	7
Gdański Uniwersytet Medyczny	5
Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach	1

\* Łączna liczba wszystkich wskaźników wartości etosu nauki to 32.

Źródło: badania własne.

Tabela ilustruje bardzo duże zróżnicowanie liczebności wskaźników tworzących etos nauki w analizowanych dokumentach wybranych uczelni wyższych. Dla części senatów prace nad statutami były okazją do przypomnienia deklaracji ideowych dotyczących nauki, a dla części statuty są tylko dokumentem regulującym sprawy organizacyjne. Odpowiedź na pytania dotyczące częstotliwości i intensywności występowania w statutach wartości i norm definiujących etos nauki nie jest więc jednoznaczna. Z jednej strony zestaw wartości jest zróżnicowany, odzwierciedla przemiany nauki. Z drugiej strony jednak problem etosu nauki okazał się ważny tylko dla części uczelni. Świadczą o tym dane zebrane w tabelach — znaczna część wartości występuje w statutach w ograniczonym zakresie, a w części statutów prawie w ogóle.

Chociaż analizowane dokumenty ujawniają, jak rozbudowana i zróżnicowana jest paleta wartości i że trudno sprowadzić je do jakiegoś typu etosu dyskutowanego w literaturze przedmiotu, to można przyznać, że zrekonstruowany etos ma charakter postakademicki — wychodzi poza kanon etosu naukowego sformułowany przez Roberta K. Mertona.

## Bibliografia

- BABBIE E.: *Podstawy badań społecznych*. Tłum. W. BETKIEWICZ [et al.]. Warszawa 2008.
- BIELIŃSKI J., TOMCZYŃSKA A.: *Etos nauki we współczesnej Polsce*. „Nauka i Szkolnictwo Wyższe” 2019, nr 1—2 (53—54), s. 219—250. <https://doi.org/10.14746//nisw.2019.1-2.7>.
- CZAKON T.: *Etos nauki naukowców a etos nauki w kodeksach etycznych wyższych uczelni*. „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” 2018, R. 27, z. 2 (53), s. 99—113.
- DUDEK J.: *Etos uniwersytetu a globalny kłopot z jego tożsamością*. „Studies in Global Ethics and Global Education” 2017, no. 7, s. 24—42. <http://sgege.aps.edu.pl/> [dostęp: 2.05.2019].
- Encyklopedia socjologii. Suplement*. Kom. red. Z. BOKSZAŃSKI. Warszawa 2005.
- FELDY M.: *Etos nauki a podejście do promocji nauki*. „MINIB. Marketing Instytucji Naukowych i Badawczych” 2018, nr 2 (28), s. 67—98. <https://doi.org/10.14611/minib.28.06.2018.04>.
- GOĆKOWSKI J.: *Ethos nauki i role uczonych*. Kraków 1996.
- GOĆKOWSKI J.: *Uniwersytet i tradycja w nauce*. Kraków 1999.
- GRZESIAK K.: *Etos nauki — między klerkowskim a eksperckim modelem nauki*. „Zeszyty Naukowe. Zbliżenia Cywilizacyjne” 2017, T. 13 (4), s. 64—76. <https://doi.org/10.21784/ZC.2017.024>.
- KRIMSKY S.: *Nauka skorumpowana? O niejasnych związkach nauki i biznesu*. Przeł. B. BIAŁY. Warszawa 2006.
- KWIEK M.: *Narodziny uniwersytetu z ducha nowoczesności. Uwagi o transformacjach instytucji w epoce globalnej*. „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej” 2004, T. 37—38, s. 45—60.
- LEKKA-KOWALIK A.: *Uniwersytet jako firma usługowa — szansa czy klęska?* „Ethos” 2009, vol. 85—86 (1—2), s. 52—69.
- [Lista uczelni wyróżnionych w pierwszym konkursie programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego „Inicjatywa doskonałości — uczelnia badawcza”]. [http://www.bip.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2019\\_10/6ce53b5cae3f256eb8095549c7fa71c4.pdf](http://www.bip.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2019_10/6ce53b5cae3f256eb8095549c7fa71c4.pdf) [dostęp: 18.04.2020].

- MERTON R.K.: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przeł. E. MORAWSKA, J. WERENSTEIN-ŻUŁAWSKI. Wstęp i red. nauk. J.J. WIATR. Warszawa 1982.
- READINGS B.: *Uniwersytet w ruinie*. Przeł. S. STECKO. Warszawa 2017.
- REMBIERZ M.: *Uniwersytet — wolność — bezinteresowność. Tradycyjny etos i współczesne przemiany tożsamości uniwersytetu*. „Pedagogika Szkoły Wyższej” 2015, nr 2, s. 11—48. <https://doi.org/10.18276/psw.2015.2-01>.
- Słownik socjologii i nauk społecznych*. Red. G. MARSHALL. Red. nauk. pol. wyd. M. TABIN. Warszawa 2005.
- SZADKOWSKI K.: *Uniwersytet jako dobro wspólne. Podstawy krytycznych badań nad szkolnictwem wyższym*. Warszawa 2015.
- Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. – Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce. „Dziennik Ustaw” 2018, poz. 1668.
- ZIMAN J.M.: *Is Science Losing Its Objectivity?* „Nature” 1996, no. 382, s. 751—754. <https://doi.org/10.1038/382751a0>.
- ZIMAN J.M.: *Real Science: What It Is, and What It Means*. Cambridge—New York 2000.





Anthony Ashley Cooper Shaftesbury

## Trzy ćwiczenia stoickie\*

### Three Stoic Exercises

**Abstract:** *Three Stoic Exercises* is the first Polish translation, done by Adam Grzeliński, of three excerpts from Shaftesbury’s notebooks: *Character and Conduct*, *Attention and Relaxation*, and *Improvement* being part included in the collection entitled *Askēmata*. These texts prove that these notebooks not only complement the contents of *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, the three-volume set which made Shaftesbury a famous and influential philosopher, but they are 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.

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

---

\* Prezentowane tutaj teksty stanowią zapowiedź tomu, który w najbliższym czasie ukaże się w serii Miniatury Etyczne w Wydawnictwie Naukowym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Prace nad przekładem były finansowane w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2019–2024 (numer projektu: 0172/NPRH8/H22/87/2019, kwota finansowania: 392 768 zł).

## Charakter i postępowanie z sobą

Τίνα φαντασίαν ἔχω περὶ ἐμαυτοῦ; πῶς ἐμαυτῷ χρῶμαι [„Jakie ja mam wyobrażenie o sobie? Jak postępuję z sobą?”]<sup>1</sup>.

Wszystko zależy od natury charakteru, a to, co uczyni z nim fantazja, na ogół przejawia się w postępowaniu z samym sobą; zależnie od tego tak albo inaczej może także potoczyć się rozmowa, jak to się zawsze okazuje. Czymże jest ów charakter, którego mam się trzymać? Jak mam postępować, aby być w zgodzie ze swym charakterem? Kim jestem? — Kimś takim a takim, synem kogoś takiego a takiego, należę do takiej, a nie innej rodziny, takiego, a nie innego kraju, zamieszkuję taką, a nie inną posiadłość, noszę taki czy inny tytuł. Na czym polega ma wartość jako kogoś takiego? Na sprzętach, jakimś ubiorze, ceremoniach, pozycji społecznej. Jakie rzeczy stoją niżej ode mnie? Prostackie nawyki, pospolity wygląd, pozostawanie w cieniu, pogarda. Tak właśnie dzieje się zawsze, gdy znajduję się w towarzystwie obcokrajowców. Jestem Anglikiem. Jak mam zachować swój charakter? Jak zdobyć czyjś szacunek dla Anglii? — Człowieku, czymże jest dla ciebie Anglia? Dlaczego wymieniasz właśnie ją, a nie własną parafię albo całą Europę? Niech i tak będzie, urodziłem się na tych wyspach, na jednej z nich, w pewnej części jednej z tych wysp, które podlegają tej samej władzy i w których obowiązują te same prawa. Wzgardzam przypisywaniem mnie do takiej czy innej parafii bądź miasta, bo są one jedynie częścią owej większej całości podlegającej jednej władzy. Czyż jednak nie istnieje żadne większe od niej władztwo czy miasto, którego owo podległe jednej władzy państwo stanowi jedynie pewną część i które w porównaniu z nim nie jest większe od małego domku czy chaty? Jak mają się prawa owego miasta do tych innych praw? Który z rządów jest bardziej sprawiedliwy? Które z tych praw jest najbardziej starożytne, najmądrzejsze, najdoskonalsze, najtrwalsze i najbardziej niepodważalne, które zaś niższe rangą i podrzędne? Ze względu na jakie prawa i dla dobra którego z owych miast zostałem stworzony jako człowiek? Skąd pochodzą otrzymane przeze mnie narządy zmysłów, zdolności umysłowe, intelekt [*understanding*] i rozum [*reason*]? Gdzie znajduje się moja ojczyzna? Gdzie władztwo czy też miasto, od którego mógłbym zaczerpnąć swe imię, a które nie są prowincją czy dystryktem czegoś większego? Raz jeszcze zacznij od początku i rozważ,

---

<sup>1</sup> [ΕΠΙΚΤΕΤ: *Diatryby*, II, 21. W: IDEM: *Diatryby. Encheiridion z dodatkiem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Przeł. i oprac. L. JOACHIMOWICZ. Warszawa 1961, s. 187. Wszystkie ujęte w nawiasy kwadratowe przypisy i wtrącenia w tekście pochodzą od tłumacza].



czymże jest to twoje ja. Σκέψαι τίς εἶ. τὸ πρῶτον ἄνθρωπος [„Rozważ, kim jesteś. Po pierwsze, jesteś człowiekiem”]<sup>2</sup>. — Kimś takim a takim, synem kogoś takiego a takiego, noszącym takie, a nie inne nazwisko? — Nie. — Kimże zatem? — Człowiekiem, istotą rozumną, o pewnym pochodzeniu, pewnym miejscu zamieszkania? Jako ktoś taki, czegoż jestem wart? Nad czym góruję?

To wszystko jednak urojenia. — Dlaczego urojenia? Czy to moja ojczyzna (jak ją nazywam) mnie stworzyła? Czy to owo państwo zarządziło, że się urodzę? Czy moi rodzice byli na tyle wprawnymi sztukmistrzami, że to im zawdzięczam budowę mego organizmu, czy też byli jedynie narzędziami w rękach innych? Do czego i do kogo przynależę? Kto jest stwórcą mego istnienia? Jaką przewidział dla mnie perfekcję i doskonałość? Rozważ: jesteś człowiekiem. Czy to coś znaczy, czy też nie? Jeśli nie, cóż nazywaś zaszczytem? Dlaczego zatem tak troszczysz się o siebie i siebie cenisz? Dlaczego czujesz się urażony, gdy tylko ktoś poniża cię i uznaje za jedno ze zwierząt? W czym tkwi różnica pomiędzy tobą a nimi? Czyż nie powiadasz, że nie ma jej wcale? Czy nie wystarczy ci jakikolwiek pokarm czy napój, na które miałbyś ochotę? Dlaczego więc kierujesz swe pragnienia ku czemuś więcej? Za co cenilibyś w sobie przymioty człowieka, gdyby nie istniał żaden szczególny ludzki rys charakteru czy godność? Jeśli coś takiego by istniało, czym by to było? Czymże, jeśli nie tym, czym różni się człowiek od zwierzęcia? Czym jest zwierzę? — Nierozumnością, żarłocznością, rozpustą, dzikością. — Czym przeto jest człowiek, jeśli nie rozumem i humanitarnością, wiarą, przyjaźnią, sprawiedliwością i prawością? Rozważ zatem: jak można ów ludzki charakter zachować, a jak można go stracić? Kiedy moje postęпки odpowiadają memu usposobieniu? Kiedy zachowuję godność właściwą memu rodowi i urodzeniu? Co decyduje o mej wartości? Nad czym góruję? Czy nie nad udawaniem kogoś innego, pochlebstwami i zabieganiem o czyjeś względy? Czyż szukanie poklasku i zabieganie o czyjaś łaskę oraz względy nie jest poniżej mojej godności? Czyż nie potrafię zdobyć się na wolność, wspaniałomyślność, nieulekłość, wielkoduszność? Dlaczego zatem mówię, że coś innego jest poniżej mej godności? Dlaczego zastanawiam się, czego jestem godzien? — Lecz przecież jest poniżej mej godności, gdy ktoś widzi, jak zdradzam taki nawyk. — Wytwórz więc inny, bogaty nawyk i przyodziej się weń, gdyż nań zasługujesz. Zasługujesz na posiadłość, powóz, ekwipunek. Jak poradziłbyś sobie z ubóstwem i trudnościami, gdyby twym przeznaczeniem nie była wolność, hojność i wielkość albo gdybyś urodził się dla nich, ale byś się wyrzekł swego prawa i sam uczynił siebie niewolnikiem? Czy mógłbyś uczynić coś innego

<sup>2</sup>[EPIKTET: *Diatryby*, II, 10. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 133].

niż płaszczyć się i zniżać zawsze wtedy, gdy miałbyś nadzieję zdobyć bogactwa, sławę, zaszczyty czy awans? Cóż bowiem znasz lepszego i wyższego? Dlatego pamiętaj, że albo jesteś ponad to wszystko, albo nie. Jeśli nie, rób wszystko, co konieczne, aby je zyskać: udawaj, pochlebiaj innym, umizguj się do nich. Jeśli jednak jest to poniżej twej godności, dlaczego miałaby być poniżej twej godności hańba lub ubóstwo? Dlaczego poniżej mej godności miałyby być to wszystko, w czym najlepiej mógłbym ukazać się jako człowiek? Dlaczego miałyby być niegodne mnie najszlachetniejsze słowa czy działania?

W czym zatem tkwi twa wartość? Decyduj — w jednym bądź drugim. Albo wartość twa polega na nieulekłości i wielkoduszności, albo na ich przeciwieństwach — na bojaźliwości i podłości. Albo twa wartość i charakter tkwią w tytułach, nazwisku, posiadłościach, a wówczas wolność, niezłomność, wielkoduszność są niczym, albo też to właśnie w nich tkwi twa wartość i charakter, a wówczas cała reszta jest niczym. I pamiętaj: τίνα θέλεις καλὸν ποιεῖν [...] τί οὖν ἐξαιρέτων ἔχεις; τὸ ζῆλον; [...] τὸ χρηστικὸν φαντασίαις; οὐ τὸ λογικὸν ἔχεις ἐξαιρέτων τοῦτο κόσμει [„Co to jest więc takiego, co czyni człowieka pięknym? Czy może co innego, niżeli obecność w nim zalety właściwej człowiekowi? [...] Co masz więc w sobie jako zaletę wybraną? To, że jesteś stworzeniem? Bynajmniej. To, że jesteś zdolny uczynić użytek z wyobrażeń? Bynajmniej. Rozum masz w sobie jako zaletę wybraną. Rozum zatem upiększaj i przyozdabiaj”]<sup>3</sup>.

Czy nigdy nie porzucisz swoich urojeń na temat swego imienia [τὸ δοξάριον]<sup>4</sup> i charakteru, gdy przeglądasz się w świecie, znajdowania przyjemności w przeglądaniu się w świecie i ciągłego odwoływania się doń? Czy ujrzysz tam coś więcej niż wygląd lub ubiór? Czy nie jest to jeszcze jeden rodzaj zniewieścienia — [bycia] niczym jakiś Barrus<sup>5</sup>, który pragnie, aby nazywać go pięknym, chce uchodzić za arbitra elegancji, tancerza o znakomitej figurze. Boisz się, że będą o tobie źle mówić, że twój charakter ucierpi niczym twarz wystawiona na słońce i wiatr. — Cóż zatem mam czynić? — Zostań więc za zamkniętymi drzwiami i tak jak czynią to kobiety, dbaj o siebie. Co ktoś taki mógłby robić w wojskowym obozie, jeśli nie wystawiać się na pośmiewisko?

<sup>3</sup> [EPIKTET: *Diatryby*, III, 1. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 212—215].

<sup>4</sup> MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*, IV, 3 [Shaftesbury odwołuje się do słów „Może cię żąda sławy marnej niepokoi? Popatrz, jak szybko wszystko ulega zapomnieniu”. MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*. Przeł. M. REITER. Kęty 2013, s. 30.

<sup>5</sup> [HORACY: *Satyry*, I, 6, w. 30. W polskim przekładzie Oktawiusza Jurewicza: „Gdy kogoś choroba// Barrusa gnębi — sądzi, że się wciąż podoba// Dziewczętom — na to czeka, by pytały stale” — KWINTUS HORACJUSZ FLAKKUS: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Wrocław 1988, s. 80.

Jak bardzo niemożliwe jest zachowanie jakiegokolwiek rzeczywistego charakteru, skoro fantazjujemy na temat, jacy jesteśmy w relacji do świata zewnętrznego?

## Skupienie i rozluźnienie

Niechże przynajmniej doświadczenie nauczy cię, czym jest włóczęga po świecie i choćby krótkie zawieszenie nadzoru i troski o swe ja. Ἐάν ποτέ σοι γένηται ἔξω στραθῆναι, [...] ἴσθι ὅτι ἀπώλεσας τὴν ἔνστασιν [„Jeśli ci się kiedykolwiek przydarzy, że [...] dbać będziesz o rzeczy zewnętrzne, wiedz, żeś stracił wewnętrzną równowagę”]<sup>6</sup>. Nie ma znaczenia, czy chodzi o to, aby zadowolić innych czy odwdziżyć się im za coś, zyskać ich przychylność czy ją zachować, zmienić ich czy pohamować ich zapędy: czyż nie dokonywało się zawsze za pomocą myśli takich jak ta: ἐὰν ἀμελήσω τῶν ἐμῶν, οὐχ ἔξω διατροχάς [„Jeśli zaniedbam swej majątności, stracę środki do życia”]<sup>7</sup>, lub takich jak: ‘ἀλλ’ ἡ πατρίς, ὅστων ἐπ’ ἐμοῖ, θησίμ, ἄβοήθητος ἔσται’ [„Ale ojczyzna — powiadasz — nie będzie miała z mej strony żadnej pomocy”]<sup>8</sup>.

Zobacz, jakie są tego skutki i jak toczą się wówczas sprawy. Nade wszystko natychmiast stracona zostaje uwaga (owa uwaga skupiona na zamiarze i celu). Znikają dobre nawyki, do których zobowiązał się umysł, a które są jego wierną, czuwającą nad nim strażą. Ponieważ nie czynimy użytku z dobrych afektów [ὄρεξις], skłonności [ἔκκλισις] i deklamacji, ulegają one rozluźnieniu, a cała tkwiąca w nich siła przechodzi w ich przeciwieństwo. Przekonania, opinie, poruszenia, odczucia, przemyślenia, słuszne panowanie nad wyobrażeniami, a także użytek czyniony z przedmiotów i zawiadywanie nimi, również to, co odpowiada danemu stanowi zdrowia; wszystko to zostaje przez owo zawieszenie stracone lub też staje się ciężkie, ospałe, mdłe i pozbawione ducha. Samotność staje się ciężarem, zniweczona jest także pociecha odnajdowana w sobie samym, stąd większa niż wcześniej skłonność do szukania rozrywek i niewłaściwych zajęć. Za każdym razem angażujemy się w nie coraz mocniej i intensywniej, aż wszystko

<sup>6</sup> [ΕΠΙΚΤΕΤ: *Encheiridion*, 23. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 465].

<sup>7</sup> [ΕΠΙΚΤΕΤ: *Encheiridion*, 12. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 460].

<sup>8</sup> [ΕΠΙΚΤΕΤ: *Encheiridion*, 24. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 466].

zostaje stracone, aż to, co było dla nas jedynie rozluźnieniem, z czasem staje się całkowitym zatraceniem.

Jakąż głupotą, nierozwagą i szaleństwem jest zajmowanie się innymi rzeczami w taki sposób, że traci się z oczu te, które mają zasadnicze znaczenie i ze względu na zewnętrzną ekonomię całkowicie zarzuca się ekonomię wewnętrzną<sup>9</sup>? Jak złe i niewłaściwe jest odchodzenie od tej ostatniej na rzecz tego, co zwiemy czynieniem dobra? Jakże żałosne i niskie jest ograniczanie tych działań i szukanie rozluźnienia? To jawna zdrada całości [natury], coś, co czyni odstępcą i zdrajca.

Trzeba jednak bronić rozumu, prawości i prawdy, *τὰ προαιρετά οὐκ ἐθ' ἤμῃν* [nie w naszej mocy jest to, czego pragniemy], inni mają swoje troski, winy, inne popełniają błędy. Przedmiotem mojej troski jest prawda, rozum i prawość we mnie samym i to, jak je zachować. Nie wtedy jednak, gdy celem czy *ῥεξις* [pragnieniem] jest jakaś inna prawda czy panowanie rozumności gdzieś indziej, nie wtedy, gdy marzy się o reformach, tworzeniu nowego narodu czy świata, bo to jest źródłem niecierpliwości, rozgorączkowania, żądz i sporów. Czy mam pozwolić, aby tak właśnie się stało? Czy mam patrzeć, jak zdradzona zostaje prawda? Jaka prawda? Rozważ, gdzie znajdziesz prostotę, gdzie cierpliwość, łagodność, dobrotliwość, spokój ducha. Gdzie słuszny afekt spokojnego zadowolenia nakierowany na innych i pogodzenie się z Bogiem. Oto prawda. Oto wielki, jedyny przedmiot troski. A gdy się z niego zrezygnuje, odejdzie odeń, wówczas zdradzona zostaje prawda.

Pamiętaj, jak często sam sobie tego dowodziłeś, jak wiele razy pouczyła cię o tym doświadczenie: początkiem wszelkiego niepowodzenia, główną i w pewnym sensie jedyną przyczyną porażki jest to, co zdarza się w relacjach z innymi, w towarzystwie, a co przeciwne jest zasadzie, lecz wynika

<sup>9</sup> [Termin *economy* ma w pismach Shaftesbury'ego specyficzne znaczenie: chodzi o układ stosunków pomiędzy poszczególnymi elementami. Ekonomia zewnętrzna to zatem relacje, w jakie wchodzi człowiek z innymi ludźmi, instytucjami czy rzeczami, natomiast ekonomia wewnętrzna może oznaczać wewnętrzny ustroj organizmu (rządziej) lub — jak w tym wypadku — układ wewnętrznych składowych ludzkich postaw i charakteru. Przykładu opisu takiej wewnętrznej ekonomii Shaftesbury dostarcza w *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, gdzie opisuje wzajemne relacje pomiędzy trzema rodzajami poruszeń (afektów): naturalnych (życliwych), prywatnych i nienaturalnych, i postuluje możliwość osiągnięcia stanu wewnętrznej harmonii — spójnego podporządkowania rozmaitych pobudzeń naczelnemu, kierującemu się powszechną celowością właściwą naturze. Píše tam na przykład: „Pewne jest, że porządek czy też symetria tej wewnętrznej konstytucji jest sama w sobie nie mniej rzeczywista i dokładna niż ta, cechująca ciało” — SHAFTESBURY: *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*. W: IDEM: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*. Ed. L.E. KLEIN. Cambridge 1999, s. 194. Podobne przeciwstawienie zewnętrzności i wewnętrzności odnajdujemy w Shaftesbury'ego pojęciach zewnętrznej i wewnętrznej formy czy harmonii].

z nakazów właściwych byciu z innymi. Oto, w czym rzecz. Umysł, który zrazu wydaje się na baczności, silny, zdecydowany i wytrwały, za sprawą uwagi skierowanej na inne rzeczy zwraca się ku nim, aż wreszcie, skuszony przez coś pozornie pięknego, czyni pierwszy mały krok ku rzeczom zewnętrznym, wyobrażając sobie, że robi to jedynie raz, przy tej właśnie szczególnej okazji, i sądzi, że z powrotem znajdzie bezpieczne schronienie w samym sobie. „Jeśli powiem tylko to jedno słowo, to dobrze rzecz przedstawię. Jeśli pozwolę na to jedno małe ustępstwo, wówczas ta osoba będzie o mnie dobrego zdania. Wystarczy, jeśli pofolguję sobie tylko co do tej jednej rzeczy. Uznają mnie za kogoś, kogo można zaakceptować, kto nie jest tak zupełnie posępny, kto się zmienił. Słusznie. To dobrze, znajduję poklask, wszyscy mnie pozdrawiają i gratulują mi i czują to samo co ja”. Tak oto powstaje wyłom, oto nadchodzi zepsucie. Pamiętaj jednak: wszystko, co sprawia radość i zadowolenie w chwili, gdy tego doświadczamy, budzi też żal i niepokój, gdy tego czegoś zabraknie; wszystko, co jest przedmiotem radości bądź żalu<sup>10</sup> w chwili obecnej, w przyszłości z konieczności będzie przedmiotem pragnienia bądź wstrętu. Czy zapomniałeś o tej zasadzie? Jeśli nie, to pomyśl, co musi z niej wynikać. Umysł, za każdym razem odrobinę uwznioślony każdym takim sukcesem, jest nieustannie popychany ku nowym żądom, ku nowym pragnieniom. Ὁρεξις [pragnienie]<sup>11</sup> narasta, a wraz nim jednocześnie powstaje, rodzi się jego przeciwieństwo, ἔκκλισις [awersja]. To, co zdobyte, a co obecnie staje przedmiotem rozmyślań, trzeba utrzymać, to zaś wymaga niemałej sumiennosci i troski. Brak temu końca: wiele jeszcze trzeba dodać, wiele zdobyć, wiele zdziałać, aby dobro to osiągnąć oraz zabezpieczyć i umocnić to, co raz zdobyte. Stąd kolejne wyprawy, wypadki i wysiłki po to, aby na koniec powrócić w to samo miejsce i na tym samym polu walczyć jak wcześniej, tą samą bronią, o to samo, jak gdybyśmy zupełnie zidiocieli.

Tym samym porzucamy przystań, wypływamy ponownie w morze i po kilku chwilach tracimy z oczu ląd, a gdy spoglądamy za siebie, aby przyjrzeć się miejscu, które porzuciliśmy, wszystko wydaje się niewyraźne i zamglone, tak małe, że ledwie potrafimy cokolwiek dostrzec lub rozpoznać.

Postaraj się teraz, w tym właśnie czasie i pośród tego wszystkiego, przypomnieć sobie którąkolwiek z tych zasadniczych reguł, cokolwiek, co odnosiłoby się do człowieka i kondycji jego żywota, cokolwiek, co dotyczyłoby Boga czy cnoty. Posłuż się ową naczelną δόγμα [doktryną], która każe rozróżnić, co należy do nas, a co nie. Zobacz, jak się ją traktuje, miej na uwadze, jaki odnosi skutek i czy nie przypomina zaledwie snu czy jakiejś

<sup>10</sup> [EPIKTET: *Diatryby*, IV, 1, 84. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 349].

<sup>11</sup> EPIKTET: *Diatryby*, IV, 4, 35 [W: IDEM: *Diatryby...*, s. 377]; MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślenia*, VII, 27 [W: IDEM: *Rozmyślenia...*, s. 60].

zasłyszanej opowieści. Cóż czynić w tak nędznym stanie? W jaki sposób i w którą stronę się skierować? Czy potrafisz sobie przypomnieć, na czym polega ów stan i jak do niego doprowadziłeś? Czyż odtąd nie będziesz litował się nad wiatrem i pogodą? Czy nie sprowadziłeś na siebie nowego zbioru, ciągu wyobrażeń? A kiedy znów wycofasz się i znajdziesz się sam na sam z sobą, jakim to wszystko ci się wyda? Jak to wszystko przyjmiesz? Jak pozbędziesz się wyobrażeń i fantazmatów, w jakiej kolejności, w jakim porządku? Jak one napływają, jak wprowadzają i zapowiadają kolejne, jak następują jedne po drugich? Jaka w tym jest metoda, pożytek, jak można nimi zawiadywać, korygować je i kontrolować? Czyż wszystko to nie jest jednym wielkim pośpiechem, przypadkiem, zamętem i bezprawiem? Czyż wyobrażenia nie wznoszą się i nie opadają, a im wszystkim nie towarzyszą uniesienie i zachwyty albo depresja i przygnębienie? Najpierw nadzieja, potem wątpliwość i przerażenie, i znowu nadzieja. „Czyż nie radziliśmy sobie dobrze z tym wszystkim? Czyż to posunięcie nie było zręczne? Nie, tamta rzecz była niefortunna, zgubiła mnie. Co powiedzą o mnie lub pomyślą? Jak ja się z tego wyplączę? Jak się usprawiedliwić, jak wytłumaczyć?” Czyż zatem już do tego doszło? Czyż o tym właśnie myślimy? Czy to właśnie pragniemy osiągnąć i w tym gustujemy? To ma być suma wszystkich naszych pragnień? Nasza największa ambicja i nadzieja?

Zapamiętaj jedno: to, że pewne i nieuchronne są owe konsekwencje i że gdy w tym stanie utrwała się taki nawyk i stan umysłu, jedynym sposobem zapewnienia sobie bezpieczeństwa jest wycofanie się ze wszelkich tego rodzaju relacji z innymi, a gdy przyjdzie ci nieszczęśliwie i nieostrożnie zaangażować się w nie, spraw, by nie trwało to długo<sup>12</sup> i nie przerodziło się w nawyk, nie narastało i byś się z nim za bardzo nie zżył. Albowiem nawet jeśli mamy się na baczności i przestrzegamy konkretnych zasad, to jednak długie nakierowanie uwagi (choćby nawet z powściągliwością) na rzeczy związane ze współżyciem z innymi, potoczne rozumowanie i wyobrażenia przez taki umysł jak twój oczywiście musi spowodować zatracenie tamtego drugiego rodzaju uwagi. A jeśli jeszcze dojdzie do tego uniżoność, udawanie i pochlebstwo, jeśli dołączą uśmiechy, poparcie i aprobata i cała ta zewnętrzna harmonia, wówczas będzie jeszcze gorzej i szybko dostrzeżesz, że naprawdę zaczynasz z tym wszystkim harmonizować także wewnątrz. Zniszczy to tę drugą harmonię, harmonię wewnętrzną, a właściwe jej miara i proporcja zostaną zniekształcone i zaburzone. Szarpnij jakąkolwiek strunę i zwróć uwagę, jaki wyda ona dźwięk. Czy nie jest on całkiem głuchy? Czy instrument jeszcze do czegoś się nadaje, czy ma jeszcze jakieś zalety? Czy nie ulotniła się zeń cała sztuka? Jak ją przywołać z powrotem?

---

<sup>12</sup> Zob. MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*, VI, 11 [W: IDEM: *Rozmyślania...*, s. 49].



Jak ją odnowić? Skąd przywieść? Czujesz, że samo to dzieło stało się ciężkie i męczące, a wszystko, co tkwi w twym wnętrzu, nie nadaje się do niczego, skoro skłonności skierowały się w inną stronę. Spójrz, jak tłoczą się inne idee, jak wdzierają się do naszego umysłu zuchwałe, jałowe, potworne wyobrażenia, dzikie fantazmaty, spójrz, jakie sieją zamieszanie, jaki rumor i zamęt czynią; jak cieszą się, że wreszcie zostały wpuszczone i mszczą się za wcześniejsze wygnanie. Oto burze i huragany, oto spustoszenie, które czynią — *et terras turbine perflant*<sup>13</sup>. Kiedyż mamy oczekiwać nadejścia spokoju? Kiedy z powrotem zawiniemy do swej przystani? Kiedy znów nastaną dla nas błogie dni? Czyż nie jest bardziej prawdopodobne, że wciąż będziemy tkwić pośród zamętu i nocy? Na co się zanosi? Co się zapowiada? Pamiętaj, co powiada Epiktet: „Do zatopienia okrętu sternik nie potrzebuje wcale tak dużych umiejętności”<sup>14</sup>.

Wszystko zależy od pewnej kolejności, uszeregowania czy ciągu wyobrażeń i tej władzy czy zdolności, która nim rządzi, kontroluje go i używa. Jeśli ów ciąg się przerwie, wówczas wkrada się przypadek i tylko przypadek może sprawić, że rozum znowu zacznie rządzić owym ciągiem.

Gdy brak jest jakiegokolwiek celu, jakiegokolwiek miary i zasady, wszystko jest szaleństwem. Jeśli odrzucę swą zasadę, jeśli zagubię swój cel, jaką zachowam zdolność czy władzę, które pozwoliłyby mi je przywrócić, gdy uznam to za stosowne? Myślę, że to niemożliwe, bo zawsze, gdy postępuję w ten sposób i zgadzam się na zawieszenie swej uwagi, to w rzeczywistości nie zawieszam jej, ale całkowicie się jej wyrzekam, albowiem nie jest już w mej mocy przywrócenie tego, z czym zerwałem. Skoro tak, to nie jest to chwilowe i dobrowolne szaleństwo, ale szaleństwo realne i całkowite, gdyż nie mam pewności, czy ono w ogóle się skończy, a jeśli tak, to kiedy.

## Rozluźnienie

’Οὐκ αισθάνη, ὅτι, ἐπειδὴν ἀθῆς τὴν γνώμην, οὐκ ἔτι ἐπὶ σοιέστιν ἀνακαλέσασθαι αὐτήν, οὐκ ἐπὶ τὸ εὖσχημον, οὐκ ἐπὶ τὸ αἰδήμον, οὐκ ἐπὶ τὸ κατεσταλμένον [„A nie dostrzegasz ty czasem tego, że ilekroć wzgardzisz rozumem, już nie jest w twej mocy, by go przywołać na pomoc, ani

<sup>13</sup> [WERGILIUSZ: *Eneida*, I, w. 83; w polskim przekładzie fragment ten brzmi następująco: „wichry jak hufiec hałaśnie// Otwartą bramą w ziemię rwą trąbą huczącą” — PUBLIUSZ WERGILIUSZ MARO: *Eneida*. Przeł. T. KARYŁOWSKI. Wrocław 1981, s. 9].

<sup>14</sup> EPIKTET: *Diatryby*, IV, 3, 5 [W: IDEM: *Diatryby...*, s. 369].



w spełnianiu tego, co przyzwoite, ani co zakazane poczuciem wstydu, ani co zgodne z porządkiem i ładem”]<sup>15</sup>.

Πρόσεχε οὖν ταῖς θαντασίαις, ἐπαγρύπνει. οὐ γὰρ μικρὸν τὸ τηρούμενον, ἀλλ’ αἰδῶς καὶ πίρτις καὶ εὐστάθεια [„Zwracaj tedy baczną uwagę na wyobrażenia, czuwaj nad nimi. Niebłahą bowiem bynajmniej jest rzecz, której strzeżesz, ale jest nią poczucie wstydu i wierność, jest nią równowaga i pokój niezamącony ducha”]<sup>16</sup>.

Czy to słuszne? Naprawdę? Czy też może najlepiej raz jeszcze pozwolić sobie na rozluźnienie? Spróbujesz raz jeszcze? — Co z tego wyszło? Jak się rozluźnić? W tym przypadku nie chodzi o rozluźnienie takie jak przy innych rzeczach (nieugiętość, wzmocnienie), nie chodzi też o to, co znajdujemy w zwykle źle przywoływanym wierszu: *Neque semper arcum tendit Apollo* [Również Apollo nie zawsze ma napięty swój łuk].

W tymże przypadku tym, co niebezpieczne, jest łuk, niebezpieczne jest też jego wygięcie. Każda chwila niesie krzywdę, osłabienie, a także niebezpieczeństwo, że [cięciwa] pęknie, gdy za długo jest napięta. To jednak nie wszystko. Gdy bowiem posługujemy się łukiem, przedmiot (taki jak tarcza, cel czy cokolwiek innego) pozostaje ten sam, jest czymś biernym i równie dobrze nadaje się do ćwiczeń, gdy ponownie sięgamy po łuk, jak i wtedy, gdy go odkładamy. Tutaj jest inaczej. To prawda, przedmiot jest tu również czymś biernym, podobnie jak tam. *Τὰ πράγματα ἔξω θυτρῶν ἔστηκεν* [„Zdarzenia stoją poza drzwiami”]<sup>17</sup>.

Istnieją jednak inne łuki, których cięciwy są napięte cały czas, gdy cięciwa tego łuku napięta nie jest. Oto wznoszą się maszyny miotające — *ballistae tormentae* i wszelkie inne tego typu urządzenia — zyskujące dzięki przeciwwadze nową siłę i działające niejako z wyższego poziomu. Lecz gdy rzeczy po tej stronie są w pogotowiu i napięciu, te z drugiej strony muszą upaść bez wielkiego ostrzału i wysiłku, a bitwa jest niewielka lub nie ma jej wcale. Bez walki, bez użycia siły, wszystko dzieje się z łatwością, gładko, wszystkim można zawiadywać bez żadnych trudności, tak więc ktoś może zapytać: „Gdzie był ów potężny wróg? Czego tak bardzo się baliśmy?” W przeciwnym wypadku jakże szybko dadzą się usłyszeć przeciwne głosy: „Niestety! Gdzie szukać pomocy? Gdzie podziały się reguły? Jaka z nich korzyść? *Τί μοι ἐμπαίξεις* [»Czego ty się mnie czepiasz»]<sup>18</sup> oraz — *ἀρκεῖ ἐμοὶ τὰ ἐμὰ κακά* [»wystarczy mi mego własnego nieszczęścia»]<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> ΕΠΙΚΤΕΤ: *Diatryby*, IV, 12 [W: IDEM: *Diatryby...*, s. 425].

<sup>16</sup> ΕΠΙΚΤΕΤ: *Diatryby*, IV, 3, 5 [W: IDEM: *Diatryby...*, s. 369].

<sup>17</sup> [MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*, IX, 15. W: IDEM: *Rozmyślania...*, s. 79].

<sup>18</sup> [ΕΠΙΚΤΕΤ: *Diatryby*, IV, 19. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 176].

<sup>19</sup> Ibidem.

Dlatego nigdy nie można się w ten sposób łudzić. Nigdy nie można rezygnować z napięcia, gdyż wiesz, do jakiego przeciwieństwa to prowadzi, kiedy ci napięcia brakuje: gdyś skupiony — jesteś zdecydowany i pełen zapału. Nie oszukuj się. Nie ma żadnego odprężenia, żadnego złagodzenia, żadnej rezygnacji ze skupienia, żadnej ulgi, żadnego spoczynku, wytchnienia, relaksu. Co za oszukańcze nazwy! Są one odpowiednie dla innych prac i znojów, ale nie ma na nie miejsca, gdy chodzi o pracę wewnątrz nas samych. Ta będzie trwać zawsze, albo w dobrym, albo w złym kierunku, zawsze będzie posuwać się do przodu, zawsze będzie napierać, nawet wtedy, gdy jej nie dostrzegamy. Narasta zawsze niepostrzeżenie, dojrzewa, a gdy osiąga punkt krytyczny, rodzi albo dobre owoce, albo ohydny narośl, albowiem podobnie jak naturalna roślina, tak i praca nie może spocząć. Spocząć może jedynie robotnik, ale nie natura, chyba że cała i ostatecznie. Praca ta towarzyszy samemu biciu serca. Χρήσις θαντασιῶν [Użytek, jaki czynimy z wyobrażeń] zachodzi tak długo, jak długo trwa συστολή [skurcz] i διαστολή [rozkurcz]. W jednej maszynie tak samo jak w drugiej, bo obie zbudowane są z właściwego sobie materiału. Krew może być dobra bądź zła, wyobrażenia [*appearances*] również; ruch i działanie mogą być stałe bądź nie, miarowe bądź niemiarowe, ale muszą cały czas zachodzić. Jakaś aktywność cały czas zachodzi, i to intensywna. Taki czy inny puls, takie czy inne działanie [*energy*], zgodne z naturą bądź jej przeciwne, pełne zmagania lub swobodne, albo konwulsje, gorączka, pośpiech, zamieszanie, chaos, albo ruch naturalny, porządek, równomierność i celowy zamiar [*design*]. — Czym zatem jest rozluźnienie? Jak się rozluźnić? Jak odpocząć? Każ sercu przestać bić, każ mu się rozluźnić, niech odpoczną płuca. I czy jest czymś choć trochę rozsądnym powiedzieć owej drugiej mej części, aby spowolniła swój ruch i odprężyła się? „Umyśle, spocznij, zostaw wszystkie widoki [*Visa*] samym sobie, nie czyni użytku z żadnego z nich, nie zważaj, jaki użytek one czynią z ciebie”.

To jednak tak, jakby powiedzieć: „Umyśle! Spocznij i przestań być sobą. Umyśle! Bądź niczym lub czymś jeszcze gorszym, umysłem szaleńca”. Dlatego naucz się nazywać rzeczy po imieniu i gdy mówisz do samego siebie: „Rozluźnij się i odpręż”, wyjaśnij, co masz na myśli i powiedz: „Umyśle, który wszystkim kierujesz, tak właśnie zrób; teraz kolej na to, co ci podlega. Niech wyobrażenia, które nie znają porządku, zaczną rządzić tobą. To ty bądź ich poddanym, nie na odwrót. Niech to one cię kształtują, nie odwrotnie. Niech one zyskają nad tobą taką samą przewagę, jaką ty zdobyłeś wcześniej nad nimi. Niech działają z taką samą mocą jak wcześniej działałeś ty”. Tak to bowiem musi wyglądać, taka jest natura rzeczy. Oto jedyne rozluźnienie: zamiana jednej aktywności na inną: zamiana tego, czego sam się podjąłeś, jako jedyne go twego szczęścia i dobra, na to, co

bezpośrednio im przeciwne, na przyczynę wszelkiego nieszczęścia i zła, przejście od działań przynoszących zdrowie i odnowę do tych, które są niszczące, zgubne i szkodliwe.

Oto, czym jest rozluźnienie. To zniesienie napięcia. Zmniejsz jedno napięcie, zwiększy się drugie; rozluźnij jedno, napnie się drugie.

Jakie odretwienie, ciężkość i znużenie niesie z sobą brak προσοχή [uwagi], nieużywanie jej lub choćby zmniejszenie? Marek Aureliusz o tym właśnie pisze: że znużenie jest nieuniknionym następstwem zwrócenia się ku rzeczom zewnętrznym i poświęcenia im nadmiernej pod względem czasu i zaangażowania uwagi.

Nie to jest jednak najgorsze. Cóż za niemożność wydzwignięcia się z tego stanu, gdy tego zapagniemy! Dlatego też straceni jesteśmy nie tylko w tej chwili; od teraz wszystko będzie całkowicie zależeć od przypadku i możliwości poprawy. Czyż to nie szaleństwo? — Ów nędzny stan niemożności, beznadziejności, jakże często doświadczany podczas wypraw, podróży, przerw między aktywnościami, gdy nie zajmujemy się interesami i sprawami światowymi, gdy odcinamy się od świata, gdy spędzamy leniwe godziny, spacerujemy po parku, a tym gorszy, gdy złoży nas ból, choroba bądź niemoc. — Jeśli jednak trzeba tak stanowczo utrzymywać uwagę, to jak mamy radzić sobie ze światem? Jak się zaangażować w jego sprawy? W towarzystwo innych ludzi? Jak brać udział w życiu społecznym i być mu pomocnym? — Wszystko to powiedziano już dawno.

Pamiętaj, że wszystko to jest przeznaczone dla kogoś, kto osiąga więcej niż sam προκόπτων [postęp], a nie dla kogoś, kto czyni mniej w takich, a nie innych okolicznościach, na takim, a nie innym etapie rozwoju ludzkości i kto zaznał takich, a nie innych krzywd. Jeśli jednak ktoś naprawdę προκόπτων [czyni postępy], jak miałby posiadać moc, radzić sobie i tam, i tu? Jak miałby ustrzec się przed wrogiem tam i tutaj? Jak miałby uczyć się walczyć z wrogiem tutaj, jak utrzymywać tę dyscyplinę, a jednocześnie przebywać tam, z przebiegłymi ludźmi, zasiadać w ciałach politycznych, senacie albo stawać na polu bitwy? Jak owe podstępny, sztuczki, wielką pomysłowość, gotowość umysłu i sposób myślenia pogodzić ze zdolnościami, z inwencją, które są tak odmienne?

## Czynienie postępów

Αεὶ γὰρ πρὸς ὃ ἂν ἡ τελειότης τινὸς καθάπαξ ἄγη πρὸς αὐτὸ ἢ προκοπὴ συνεγγισμὸς ἐστὶ [„Dążenie bowiem do jakiejś doskonałości jest zawsze zbliżaniem się do pewnych dobrodziejstw”]<sup>20</sup>.

Dlatego też pamiętaj, ποῦ τὴν προκοπὴν [gdzie należy wypatrywać postępów], itd. — ὅπον σου τὸ ἔργον [na czym polega twa praca] — ἀλτῆρες [ciężarki], ἀσκήματα [ćwiczenie]<sup>21</sup>. Czemu służyć? Co z nich przyjdzie? Τί θέλει με ποιεῖν ὁ θεὸς νῦν, τί οὐ θέλει; πρὸ ὀλίγου χρόνου ἤθελέν σε σχολάζειν, σαυτῷ λαλεῖν, γράφειν [„»Co chce bóg, ażebym czynił obecnie, a czego nie chce?« – Niedawno chciał on, ażebyś miał chwile wolne, żebyś porozmawiał sam ze sobą, żebyś o tych sprawach pisał, czytał, słuchał, żebyś się sposobiał”]<sup>22</sup>. I co teraz? Ἀπ’ αὐτῶν πεφτέντων τὰ ἔργα [„Pokaż im czyny wyrosłe z przetrawienia tych zasad ogólnych”]<sup>23</sup>. Niech tak będzie, ni mniej, ni więcej, tylko w samym czynie (ἔργα). Poza tym ani słowa, ani sylaby, wszystko skryj w swym wnętrzu, dla siebie samego i niechże to świętością będzie dla ciebie, nigdy nie łam owej zasady. Trzeba jednak πρῶτον αὐτὸ πέψον [najpierw to przetrawić], w przeciwnym wypadku czyż nie będzie to πρᾶγμα ἀκάθαρτον καὶ ἄβρωτον [„szlamem plugawym odstręczającym od spożycia”]<sup>24</sup>?

Ciągle pamiętanie o tym, przyjmowanie tego, nieustanne trzymanie się tego — od tej chwili, od teraz, tego momentu, w tym, co obecnie właśnie robisz, piszesz, w czym się ćwiczysz, co badasz — to właśnie może być prawdziwym badaniem, rzeczywistym ćwiczeniem, a nie oszukiwaniem samego siebie, które ci uwłacza, nie robieniem czegoś na pokaz, nie wyszukanyimi myślami, aby lepiej wypaść w rozmowie, nie żalonym przepychem i *fucus* [pretensjonalnością] rozmyślań, nade wszystko w stosunku do siebie samego, a mniej wobec innych, gdy potrzebujesz rozładowania, ujścia, wentylu. — Cóż to za zaburzenia? Jaki nawyk? — Ohydny! Ohydny! — Oznaczałby obsunąć się na powrót w to, co było wcześniej. A wcześniej tak naprawdę była owa ohyda, owa żółć, niestrawiony pokarm, wymiot, flegma. Uważaj, abyś nie wrócił do tego wymiotu, owego wstrętnego nawyku umysłu. Nieczystości zwierzęce nie są nawet w połowie tak ohydne jak ten nawyk.

<sup>20</sup> [ΕΠΙΚΤΕΤ: *Diatryby*, I, 4. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 15].

<sup>21</sup> [Zob. ΕΠΙΚΤΕΤ: *Diatryby*, III, 26. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 332].

<sup>22</sup> [ΕΠΙΚΤΕΤ: *Diatryby*, IV, 4. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 375—376].

<sup>23</sup> [ΕΠΙΚΤΕΤ: *Encheiridion*, 46. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 482].

<sup>24</sup> [ΕΠΙΚΤΕΤ: *Diatryby*, III, 21. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 369].

Pamiętaj zatem i dobrze rozumuj: po cóż są te notatki? Czyż nie po to jedynie, aby przypominać o tym wszystkim tobie samemu? Wyrok już wydano, dowody były mocne, a reguły można stosować od razu; ich stosowanie jest jedynie po to, abyś o nich pamiętał.

Notatki — po co? O czym? Może chodzi w nich o rzeczy drobne, błahostki, bo o cóż innego? Nie chodzi przecież o posiadłości, kwestie finansowe, politykę, historię, naukę, jakieś sprawy prywatne czy publiczne. Oto wielkie rzeczy. W nich można czynić wielkie postępy. Jak wiele notatek i notatników poświęconych jest tym rzeczom! Któż myślałby o notatkach w innych sprawach? A czy ktoś pomyślał o robieniu notatek na temat **życia**? Komu przyjdzie do głowy, że to właśnie w tym zajęciu czynić należy postępy? Co by się stało, gdyby właśnie życie wybrać ze wszystkich innych spraw jako przedmiot notatnika czy notatek? — Ale oto i one są. Pamiętaj zatem: notatki nie są niczym więcej jak tylko notatkami, mają tylko taki cel, tylko temu służą.

Czynienie postępów. Zaawansowanie. W czym? W jakim celu? W jaki sposób? Czy można tu mówić o czymś takim? Czy można badać życie, osiągnąć w nim biegłość? Zastanów się. Czy naprawdę istnieje taka nauka? Czy naprawdę istnieje taka odrębna dziedzina wiedzy, tajemnica do rozwiązania, umiejętność do zdobycia? Jeśli tak, to jak ma się ona do innych sztuk, w których pragnie się czynić postępy, a których celem jest coraz większe zaawansowanie w tych sztukach? Jak to jest w przypadku matematyka? Jak w przypadku księgowego? Jak w przypadku kogoś, kto uczy się języka, retoryki, kogoś, kto chce osiągnąć mistrzostwo w pisaniu czy mówieniu, w manierach, w stylu? Czy chodzi o styl? To są tylko słowa i litery. Czy można w tym kierunku czynić postępy? A jeśli tak, to jak dalece?

Ὡς γὰρ τέκτωνος ὕλη τὰ ξύλα, itd., — οὕτως τῆς περὶ βίον τέχνης ὕλη ὁ βίος αὐτοῦ ἐκάστου [„Bo jak tworzywem dla cieśli jest drzewo [...], podobnie dla sztuki życia tworzywem jest własne życie każdego człowieka”]<sup>25</sup>. Oto przedmiot, a w związku z tym musi istnieć doskonalenie się w nim. Zaczynaj zatem i pracuj nad nim: zbieraj, przetrawiaj, systematyzuj, abstrahuj. Jak wiele kodeksów, jak wiele tomów, leksykonów, jak wiele znoju i zestawiania z sobą potrzeba w przypadku innych praw? A jak to jest z prawem, któremu podlega życie? — Pomyśl więc, o jakiej porze dnia, jak późno się za to wzięłeś. Ile czasu zmitrężyłeś, ile czasu potrzeba było ostatnim razem, gdy już poczyniłeś pewne postępy, a potem musiałeś na nowo długo i w mozole do nich powracać i jak to się odbywało: opornie, ociężale, niedbale i nędznie? A może w tym przypadku nauka idzie łatwiej,

<sup>25</sup>[EPIKTET: *Diatryby*, I, 16. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 53—54].

a jej skutki są trwalsze? Może nie potrzeba tyle trudu i namysłu? Może to sprawa mniejszej wagi i troski?

Zacznij zatem. Nie tak jak wcześniej, kiedy od razu to zarzuciłeś; czy zaraz znowu poprosisz o chwilę wytchnienia, położysz się, by spocząć — po czym, nędzniku? Po posiłku? Po odpoczynku? Czy owe niewinne, łagodne, subtelne uczucia pozwoliłyby ci na odpoczynek, i to długi, gdybyś okupił je, jak się wydaje, tak niewielkim doświadczeniem? Czy też może zdążyłeś osiągnąć w ten sposób perfekcję w owej sztuce albo osiągniesz ją już za moment? A jeśli tak, to czy praktykowanie owej sztuki, podobnie jak innych umiejętności i zajęć, można przerwać bez żadnego dla niej uszczerbku, albo też można całkowicie ją zarzucić, gdy znajdzie się lepsze zajęcie pozwalające z niego wyżyć? Jakże może być owo lepsze zajęcie? Na czym polega sukces? Co mam robić? Czemu służą inne zajęcia? Czemu służy to właśnie? Czy są one jednym i tym samym? Czy to zajęcie tak jak inne niesie z sobą rozluźnienie lub choćby wytchnienie? Co dzieje się z innymi sztukami, gdy leżą odłogiem? Jakiej umiejętności trzeba, aby powrócić do nich ponownie po przerwie?

Dlatego więc zacznij na nowo; rzeczywiście na nowo — i to nie tak jak wcześniej, nie μετρίως κεκτινημένον [„z miernym nakładem wysiłku”]<sup>26</sup>, nie κατὰ ψυχρὰν ἐπιθυμίαν [„ze słomianym zapałem”]<sup>27</sup>. Poznaj swą pracę, poznaj zadanie, materiał, poznaj narzędzia i reguły. Czy cieśła nie musi wiele ich poznać? Czy wszędzie tam — przy drewnie, papierze — może być tak wiele pracy, tak wiele badań, pisania, skalowania, praktyki, tutaj zaś nie? Po co owo pisanie? Po co nieustanne przygotowywanie wciąż takich samych ozdobników, rysunków, szkiców — po co, jeśli nie dla sztuki samej? Nie na pokaz, lecz dla ćwiczenia się, praktyki i czynienia postępów. — Pisać, by potem spalić. Rysować, aby potem wymazać. Rysunki kredą na ścianie, tablicy, czymkolwiek, co wpadnie w ręce. — Zważ zatem, zobacz, jak to jest z tymi, którzy praktykują w innych dziedzinach. Czy twoje zajęcie pozostaje w tyle za innymi? Czy masz przykładać się do niego z mniejszą uwagą i mniejszym zapałem? Przyłóż się więc, ćwicz, pisz, komponuj, podsumowuj, weź kredę i rób szkice, wyliczaj proporcje; przyglądaj się, ćwicz i przeprowadzaj dowody. Zawsze kieruj się jakąś zasadą, jakimś dowodem, rysunkiem, takim czy innym schematem, pozostałe zaś odrzuć. Wyostrzaj i doskonal przeciwstawne *visa* [perspektywy], modeluj, hartuj, utwardzaj i poleruj δόγματα [przekonania] i właściwe wyobrażenia<sup>28</sup>, σιδηρῶα [noże], ὄργανα [narzędzia], ἐλχειρίδια [podręczniki], aby były

<sup>26</sup> [EPIKTET: *Encheiridion*, I. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 456].

<sup>27</sup> [EPIKTET: *Diatryby*, III, 15. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 259].

<sup>28</sup> MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślenia*, III, 13 [„Jak lekarze zawsze mają pod ręką narzędzia i noże do niespodziewanych operacji, tak i ty miej w pogotowiu stałe zasady, byś



w pogotowiu, narzędzia, broń, uzbrojenie odpowiednie dla danej sztuki i panującej w niej dyscypliny; naprawiaj, zmieniaj, odwracaj, prowokuj (aby próbować i ćwiczyć), rzucaj wyzwanie, podżegaj do walki. — To ze względu na taką a taką regułę, z powodu takiego a takiego problemu, twierdzenia. To ze względu na taki a taki dowód, aksjomat, założenie. To ze względu na złotą zasadę, wcale nie arytmetyczną. To ze względu na twierdzenie trzecie, czwarte czy piąte — nie Euklidesa, ale kogoś innego: nauczyciela — tego, który mówi nie o tamtych liniach i figurach, ale o liniach i figurach innych, innych proporcjach i symetriach — tych, które przynależą życiu. Bez nich nauka jest nieporozumieniem, pomieszaniem żądz i wstępu, złamaniem zasad moralnych, dziką fantazją; wszystko jest wówczas rozkojarzeniem i szaleństwem.

Dalej więc, do dzieła: ćwicz i pisz, pamiętaj jednak, ἄλλα πως [„ale jak?”]<sup>29</sup> i σεαυτῷ καὶ μὴ τοῖς ἕξω [„dla siebie samego, nie zaś na pokaz”]<sup>30</sup>, inaczej τὰ λογάρια, καὶ πλεόν οὐδὲ ἔν [„brzdąkasz pięknymi słówkami i nic a nic krom tego nie czynisz”]<sup>31</sup>. Niechby reguły wydawały się zupełnie dziwaczne i niedorzeczne — jakie ma to dla ciebie znaczenie, skoro twym zajęciem jest czynienie dzięki nim postępów, a nie ogłaszanie ich, wyznawanie czy ich nauczanie? Czym są reguły matematyki, gramatyki czy muzyki dla ludzi nieuczonych i nieobeznanych z tymi regułami? Czy czymś innym niż żartem? A owi najpodlejsi ludzie przybierający na pokaz pozy pewnych siebie — czy przy bliższym przyjrzeniu się nie okazują się zwykłymi prostakami, zwykłym gminem, niezależnie od tego, jak wyglądają z zewnątrz? Jakiż jest bowiem ich stosunek do życia? W czymże przewyższają zwykłych prostaków ci, którzy nie szukają w tej dziedzinie żadnej reguły ani też nie sądzą, aby jakakolwiek reguła w ogóle istniała? Chyba że są wśród nich osoby mające większą władzę, które należałoby podziwiać, a które żartują z takich spraw, pogardzając rzeczami, których nie rozumieją, przez co inni, równie jak oni mało rozumiejący samych siebie, tym bardziej nie dowierzają swemu rozumieniu.

Jak bowiem mogą inaczej traktować te rzeczy niż żartując z nich? Jak ma się dawny duchowny do kogoś, kto współcześnie się nań powołuje? Jak ma się do nich ktoś, kto ich naśladuje? I jeśli nie czyni tego nawet bez przerwy, to bodaj nagłymi zrywami, gdy złęknie się zbyt bolesnej

---

mógł świadomie oceniać sprawy boskie i ludzkie, a najdrobniejszą nawet rzecz spełnić z pamięcią o wzajemnym rzeczy powiązaniu. Ani bowiem żadnej sprawy z zakresu spraw ludzkich nie zdziałasz bez uwzględnienia spraw boskich, ani na odwrót” — MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślenia...*, s. 29].

<sup>29</sup> [EPIKTET: *Diatryby*, III, 17. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 263].


<sup>30</sup> [EPIKTET: *Encheiridion*, 47. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 482].

<sup>31</sup> [EPIKTET: *Diatryby*, II, 18. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 172].



prawdy, wprost wypowiedzianego słowa lub silnego światła — a to są jeszcze najzyczliwsi ze współczesnych. Dla reszty to wszystko żart lub coś wartego politowania. Bo cóż innego? Czegóż lepszego należałoby oczekiwać? Jednakże uważaj, abyś sam nie popełnił błędu i nie dał okazji do owego politowania czy strojenia sobie żartów, ujawniwszy cokolwiek (gdyż musi to dać się ujawnić, skoro można to odkryć i bezpośrednio wyznać), gdyż rzeczywiście byłoby to niedorzeczne, przykre, wstrętne i godne pożałowania.

Dość zatem. Pamiętaj maksymę A, § 6: *κᾶν περ θεωρήματος* itd. [„A już jeśli pomiędzy prostakami spór rozgorzeje o jakąś zasadę ogólną, z reguły nie zabieraj głosu”]<sup>32</sup>, i to, co się dzieje we współczesnych rozprawach na temat moralności i filozofii, co każe o tej maksymie pamiętać. Wówczas zdwój czujność, wzmocnij straż, miej się na baczności, przytomny, dwakroć ściślej przestrzegaj reguł, bo masz po temu podwójne powody. — Milcz! Dla swego własnego dobra, dla dobra sprawy i brzydź się takim prostytuowaniem się.

*Przełożył Adam Grzeliński*  
 <https://orcid.org/0000-0002-4007-6507>  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

## Bibliografia \*

- CASSIRER E.: *Filozofia oświecenia*. Przeł. T. ZATORSKI. Warszawa 2010.  
EPIKTET: *Diatryby. Encheiridion z dodatkiem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Przeł. i oprac. L. JOACHIMOWICZ. Warszawa 1961.  
KWINTUS HORACJUSZ FLAKKUS: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Wrocław 1988.  
MAREK AURELIUSZ: *Rozmyślania*. Przeł. M. REITER. Kęty 2013.  
PUBLIUSZ WERGILIUSZ MARO: *Eneida*. Przeł. T. KARYŁOWSKI. Wrocław 1981.  
SHAFTESBURY A.A.C.: *Askēmata*. Ed. Wolfram Benda et al. [*Standard Edition: Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings*. Vol. II, 6]. Stuttgart 2011.

---

<sup>32</sup> [EPIKTET: *Encheiridion*, 46. W: IDEM: *Diatryby...*, s. 482].

\* Na bibliografię składają się pozycje przywoływane przez tłumacza.

- SHAFTESBURY A.A.C.: *Dobro i zło*. Przekł. i oprac. A. GRZELIŃSKI, D. WINCŁAW. „Studia z Historii Filozofii” 2020, nr 1 (11), s. 25—32. <http://doi.org/10.12775/szhf.2020.002>.
- SHAFTESBURY A.A.C.: *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*. W: IDEM: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*. Ed. L.E. KLEIN. Vol. 2. Cambridge 1999, s. 2—200.
- SHAFTESBURY A.A.C.: *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*. Ed. B. RAND. New York 1900.
- SHAFTESBURY A.A.C.: *List o entuzjazmie; Moraliści*. Przekł. A. GRZELIŃSKI. Toruń 2007.
- SHAFTESBURY A.A.C.: *Sensus communis. Esej o wolności dowcipu i humoru*. Przekł. M. MICHAŁOWICZ. „Studia z Historii Filozofii” 2016, nr 1 (6), s. 15—26. <http://doi.org/10.12775/szhf.2015.002>.

## Od tłumacza

Anthony Ashley Cooper Shaftesbury (1681—1713) to klasyk filozofii brytyjskiej, którego zbiór *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times* (1711) miał wpływ na myśl moralną oraz estetykę w Wielkiej Brytanii, Niemczech i we Francji — zapoczątkował emotywizm w etyce brytyjskiej, rozwijany potem przez Francisa Hutchesona, Davida Hume’a czy Adama Smitha, oraz refleksję nad estetyką natury, która wraz z ideą bezinteresowności stała się podstawą estetyki Immanuela Kanta, a także Fryderyka Schillera. Warto jednak pamiętać, że przy-swojenie myśli Shaftesbury’ego miało dość wybiórczy charakter, z reguły bowiem pomijano zasadnicze dla niej wątki antyczne — stoickie, platońskie i neoplaton-skie. Jak komentował estetykę tego filozofa Ernst Cassirer, „»Miary wewnętrzne« (*interior numbers*), które odnajdujemy w każdej manifestacji piękna, odsłaniają przed nami zarazem tajemnicę natury i świata fizycznego. [...] Wszelkie piękno jest oparte na prawdzie i od niej pochodzi, ale z drugiej strony pełny i konkretny sens prawdy nie zdoła nam się objawić nigdzie indziej jak tylko w pięknie. I tak oto Shaftesbury przenosi zasadniczy postulat stoicki  $\acute{o}\mu\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \tau\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \zeta\eta\upsilon$  z etyki do estetyki” (E. CASSIRER: *Filozofia oświecenia*. Przekł. T. ZATORSKI. Warszawa 2010, s. 286). Owo zakorzenienie myślenia Shaftesbury’ego w filozofii stoickiej i wierność nakazowi życia zgodnego z naturą są szczególnie widoczne w prywatnych notatkach filozofa. Chociaż rozwiniętych jest w nich wiele wątków z *Characteristics...*, takich jak rozumienie piękna, natury czy Boga, notatki nie były przeznaczone do publikacji, lecz własnych rozmyślań Shaftesbury’ego, i mają formę wewnętrznej rozmowy, napomnień i przestróg. Zapiski te powstawały od 1698 do 1712 roku, a więc 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, gdzie szukał wytchnienia od obowiązków publicznych związanych z zasiadaniem w angielskim parlamencie, a także od ataków dławiącej go w Londynie astmy.

Noszące ślady korekt i zapewne kilkakrotnie przepisywane notatki Shaftesbury’ego w pewnym stopniu miały wpływ na twórczość ogłoszoną przez niego drukiem. W całokształcie pisarstwa tego filozofa można bowiem dostrzec stopniowe odchodzenie od formy suchego, niemal akademickiego wywodu, cechującego jeszcze *Inquiry Concerning Virtue or Merit*, następnie poszukiwanie wysublimowanej literackiej stylizacji w będących formą listownego sprawozdania z rozmów Filoklesa i Teoklesa *Moralistach*, w końcu bardziej rapsodyczny, ekspresyjny styl *Soliloquy; or An Advice to an Author* naśladujący wewnętrzne potyczki z samym sobą. Podstawowym celem owych korekt nie było jednak doskonalenie literackiego stylu, ale ciągłe sprawdzanie, na ile ich autor potrafi wytrwać we właściwej, zgodnej z naturą, postawie życiowej. Stąd Shaftesbury nadał owym zpiszkom tytuł *Askēmata* — „ćwiczenia” spisywane niejako na marginesie codziennej lektury dzieł stoików — przede wszystkim Marka Aureliusza oraz Epikteta, których myśli Shaftesbury rozwijał i do których przedstawiał komentarz. Notatki miały być świadectwem danym jedynie samemu sobie — spisywanie ich dla innych mogłoby wieść do nieszczerości, egzaltacji i zakłamania. We fragmencie *Czynienie postępów* Shaftesbury pisze: „Dalej więc, do dzieła: ćwicz i pisz, pamiętaj jednak, ἄλλα πῶς [„ale jak?”] i σεαυτῷ καὶ μὴ τοῖς ἔξω [„dla siebie samego, nie zaś na pokaz”], inaczej τὰ λογάρια, καὶ πλεον οὐδὲ ἐν [„brzdąkasz pięknymi słówkami i nic a nic krom tego nie czynisz”]. Niechby reguły wydawały się zupełnie dziwaczne i niedorzeczne — jakie ma to dla ciebie znaczenie, skoro twym zajęciem jest czynienie dzięki nim postępów, a nie ogłaszanie ich, wyznawanie czy ich nauczanie?” Sięganie do notatek nie sprzeniewierza się intencjom autora, czynione jest już za jego plecami, dlatego on sam, gdy spisywał je dla nas, mógł zdobyć się na całkowitą szczerłość. Czytając notatki Shaftesbury’ego czy szukając odpowiedniej frazy w przekładzie — niełatwym ze względu na rapsodyczny styl — mamy możliwość potraktować zapiski jako przewodnik we własnych codziennych ćwiczeniach — uczynimy wówczas z nich taki użytek, jaki z podobnych przecież pism Epikteta i Marka Aureliusza zrobił angielski filozof, w opinii Benjamina Randa i Pierre’a Hadota, „największy stoik nowożytności”.

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 o numerze II, 6 kompletnego wydania dzieł Shaftesbury’ego (*Standard Edition*, Frommann-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. Po polsku dostępne są zasadniczo dwa dzieła Shaftesbury'ego, oba opublikowane w jednym tomie: *List o entuzjazmie; Moraliści* (przeł. A. Grzeliński, Toruń 2007). Fragment tekstu *Sensus communis. Esej o wolności dowcipu i humoru* w przekładzie Moniki Michałowicz dostępny jest w „Studiach z Historii Filozofii” (2016, nr 1 (6), s. 15—26. <http://doi.org/10.12775/szhf.2015.002>); w tym samym czasopiśmie ukazał się inny fragment z *Askêmata*, zatytułowany *Dobro i zło* (2020, nr 1 (11), s. 25—32. <http://doi.org/10.12775/szhf.2020.002>) w naszym wspólnym przekładzie z Dawidem Winławem.

Chciałbym podziękować Recenzentom przekładu oraz Pani Redaktor Magdalenie Pache za liczne uwagi, które znacząco poprawiły jego czytelność.



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)

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach  
Institute of Philosophy, University of Silesia in Katowice  
[www.folia.philosophica.us.edu.pl](http://www.folia.philosophica.us.edu.pl)

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



Redakcja / Copy Editing  
**Magdalena Pache**

Projekt okładki / Cover Design  
**Magdalena Pache**

Korekta / Proofreading  
**Magdalena Pache, Joanna Zwierzyńska**

Łamanie / Typesetting  
**Marek Zagniński**

**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. 5,0. Ark. wyd. 5,5.



Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445



04

Więcej o książce



9 772353 944003