



Colloquium 4(44)/2021
ISSN 2081-3813, e-ISSN 2658-0365
CC BY-NC-ND.4.0
DOI: <http://doi.org/10.34813/34coll2021>

EDUKOWANIE POLAKÓW – CZY POTRZEBA NAM FILOZOFII?


Educating the Polish people – do we need philosophy?

Jerzy Kojkoł

Akademia Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: j.kojkol@poczta.onet.pl

 0000-0003-1968-760X

Streszczenie

W artykule formułuję tezę, że cechą istotową polskiej myśli filozoficzno-społecznej jest edukacyjny krytycyzm, praktycyzm, aktywizm i elitarystyczny egalitaryzm, jej religijność oraz odwoływanie się do różnorodnych nurtów filozofii europejskiej, a także łączność z ideą słowiańskości. Filozofia ta w centrum uwagi ma człowieka i jego doskonalenie. Dostrzegam ważność, a wręcz konieczność, rozwijania filozofii polskiej w kontekście myśli europejskiej. Sądzę, że może ona stanowić humanistyczną podstawę dla edukowania Polaków. Dokumentuję swoje poglądy wybranymi koncepcjami polskiej filozofii XIX i XX wieku.

Słowa kluczowe: edukacja, filozofia polska, naród, religia.

Abstract

The article formulates a thesis that an essential feature of Polish philosophical and social thought is its educational criticism, practicalism, activism and elitist egalitarianism, its religiousness and reference to various trends in European philosophy in connection with the idea of Slavism. This philosophy focuses on man and his improvement. I see the importance, and indeed the necessity, of developing Polish philosophy in the context of European thought. I believe that it can provide a humanistic basis for the education of Poles. I document my views with selected concepts of Polish philosophy of the 19th and 20th centuries.

Keywords: education, Polish philosophy, nation, religion.

Wprowadzenie

Filozofia jest typem ludzkiego myślenia odnoszącym się do wszystkich pozostałych rodzajów poznania, a tym samym stanowiącym istotę naszego bytowania. Jej źródłami są przekonania potoczne wynikające z codzienności, przekonania religijne, a także refleksja naukowa oraz wiele innych składowych ludzkiego doświadczenia. Najogólniej można powiedzieć, że źródłem ludzkiego filozofowania jest bogata ludzka praktyka¹.

Filozofia zajmuje się jednak sferę zupełnie niepraktyczną. Tym, co ogólne, stanowiące naturę rzeczy. Wykracza poza świat fenomenów zarówno świata potocznego, religijno-mitologicznego czy naukowego. Stąd, jak pisał M. Hempoliński, „filozofia jest dociekliwa, krytyczna, czasem ironiczna i złośliwa, nie godzi się na żadne dogmaty, skądkolwiek by pochodziły, za wartość najwyższą uznaje prawdę, lecz nie deklaracje prawdy, żąda więc przede wszystkim jasności, dowodów, racji” (Hempoliński, 1989, s. 16).

W klasycznym rozumieniu filozof odnajduje dzięki niej całościowy obraz świata, jednostek ludzkich oraz tworzonych przez nie społeczeństwa. Bada byt jako byt i pełnienie przez filozofię praktycznych funkcji dzięki etyce oraz budowaniu fundamentów struktur społeczno-politycznych. Inne rozumienie filozofii pojmuje ją jako systematyczną aktywność analityczną. Jak pisał M. Hempoliński,

traktuje filozofię jako nieustanną aktywność analityczną, krytyczną lub konstrukcyjną, jako ruch umysłowy nieustannego fermentu, angażowania się w dyskusję i spory, w których nie chodzi o ostateczne ani nawet względnie trwałe zasady i wyniki poznawcze, lecz o coraz to nowe perspektywy lub sens tego, co jest już jakoś znane, o coraz dalej idące zapytywanie, o kwestionowanie raczej niż uzasadnianie tego, co uchodzi za prawdę absolutną. (Hempoliński, 1989, s. 46)

Oba ujęcia filozofii nie pozwalają wykroczyć poza świat istniejący. Dopełniają tylko to, co istnieje, tworząc metafizykę poszukującą istoty filozofii przez filozofię. Jednak metafizyka powinna pytać nie tylko o sens świata, ale także jak możliwy jest świat wydatniej sprzyjający ucłowieczeniu człowieka. To przybliży nas do wniosku, że badania filozoficzne są często fragmentaryczne. Jak pisze A. Karpiński, „filozofowie koncentrują się nad jedną ze stron ludzkiego życia, nad jedną z wielu relacji międzyludzkich i nad jednym z wielu wzajemnych związków powstających między człowiekiem a światem” (Karpiński, 2006, s. 96).

Jak sądzę, współczesna filozofia – mówiąca jednym, choć zarazem różnymi językami, usiłująca wszystko zracjonalizować – skutecznie maskuje ludzką działalność prowadzącą do przekształcenia przedmiotu w podmiot i odwrotnie. Staje się ona często ideologią przystosowującą myślenie do tego, co istnieje. Można zatem sformułować

¹ Podobne rozważania można odnaleźć w moim artykule (2019). Educating Poles: what philosophy do we need and does it have to be grounded in religion? A historic analytical perspective. *Przegląd Religioznawczy*, 4, 45–65. Niniejsze rozważania mają na celu upowszechnienie tej problematyki w środowisku polskich czytelników.

pytanie, czy człowiek jest w stanie – i co mu to umożliwi – osiągnąć cel przed nim postawiony. Czy człowiek może się doskonalić w świecie w kontekście absolutu? Odpowiedź można odnaleźć w słowach Jana Pawła II: „W celu odzyskania nadziei i naszego zaufania u kresu tego stulecia smutku, musimy odzyskać ów transcendentny horyzont możliwości, do których tęskni dusza ludzka” (Jan Paweł II, 1977, s. 192).

W tym kontekście ujawnia się przekonanie, że filozofia stanowi istotnościową podstawę edukacji. Dokumentując tę tezę, można się odwołać chociażby do poglądów K. Sośnickiego, który sądził, że pytania dotyczące edukacji są poprzedzone refleksją filozoficzną zwróconą na rolę człowieka w wychowaniu, a szczególnie jego naturę. Ponadto można zauważyć, że różne systemy filozoficzne zwracają uwagę na rolę edukacji w kreowaniu przez człowieka złożonej rzeczywistości społecznej, która wymaga całościowego oglądu świata. Jego szybki rozwój, coraz mocniejsze komplikowanie się, zarówno w sferze technologicznej, jak i kulturowej, wymaga syntetycznego spojrzenia, syntezy wynikającej z szeroko rozumianego doświadczenia (Por. K. Sośnicki, 1967, s. 172–173).

Cechy filozofii polskiej

Autorzy wspomnianych koncepcji dostrzegają potrzebę nowej filozofii. Wraz z nimi uznają, że jej elementy można odnaleźć w polskiej tradycji filozoficznej. Dostrzegam, w jej różnorodnych nurtach, reprezentowanych przez wielu, znanych i mniej znanych przedstawicieli, cechę istotową, którą jest edukacyjny krytycyzm, absolutyzm odwołujący się do myślenia religijnego, praktycyzm, aktywizm, elitarystyczny egalitaryzm oraz zdolność do interpretacji najważniejszych koncepcji filozoficznych powstałych w Zachodnim (i nie tylko) obszarze kulturowym oraz jego sekularyzację.

Rozważania dotyczące człowieka, możliwości jego doskonalenia duchowego, stanowią jej centrum. Jest ona filozofią moralną, postulującą arystotelesowskie połączenie wiedzy i doskonałości moralnej. Może ona stanowić duchowo-religijną podstawę dla edukowania Polaków. Ponadto w filozofii polskiej są treści wyróżniające istnienie wszechświata tworzącego życie i kreującego człowieka jako inteligentny podmiot go poznający.

Syntetyzm i praktycyzm – jako podstawa wychowania

Niedostatek filozofii prowadzi do powstawania niezrozumiałych koncepcji społeczno-politycznych, religijnych i edukacyjnych. Rozumiał to F. Jaroński, który na początku XIX wieku przestrzegał przed skutkami przedkładania walorów działalności praktycznej nad myśleniem filozoficznym. Pisał:

O ty! Który rozumiesz, iż słuchanie rozprawy o filozofii nie jest warte być przedmiotem zajmującym chwile drogie, przeznaczone dla radości powszechnej, racz sobie przywieść na pamięć, iż ta to jest nauka, w której złym wyrozumieniu lub nieznanomości wylęgać się zwykły wszystkie błędne mniemania polityczne i religijne. (Ks. Jaroński, 1970, s. 4). [pis. oryg.]

Uznawał, że filozofia ma zmierzać ku prawdzie, ciągle ją odkrywać i informować o niej innych. Nie ma ona sprawiać, że jej głosiciela będą bardziej lubić, bo on kocha czystą prawdę i ma ją „wykazywać tyle, ile użyteczność wymaga” (Ks. Jaroński, 1970, s. 6).

Ten pogląd nie jest ani ukształtowanym utylitaryzmem, ani pragmatycznym „uwodzeniem” pracy, lecz przekonaniem o decydującej roli praktyki społecznej w odkrywaniu i zastosowaniu prawdy. W tej wypowiedzi autor poruszał dwa powiązane ze sobą aspekty dążenia do prawdy: moralny i utylitarny. Filozofia dzięki łączeniu tych dwóch aspektów stawała się filozofią krytyczną dążącą do ustalenia na nowo uniwersalnego ładu moralnego w człowieku. Propagatorami tej idei mieli być nauczyciele niedający się zaszeregować w tradycyjny schemat wychowania, głoszący prawdę i niedający jej zafałszować w imię tzw. celów wyższych. Filozofia, jego zdaniem, jest ważniejsza od każdej „użyteczności”. Pisał: „Żądać od nauczyciela filozofii, aby odstąpił prawdy i użyteczności dla trafiania w cudze gusta i dogadzania pewnemu widzenia sposobowi – byłoby to niesprawiedliwie żądać od niego rzeczy niegodziwej” (Ks. Jaroński, 1970, s. 6).

Dzięki takiemu postępowaniu

nie wylęła się – jego zdaniem – w Akademii Krakowskiej żadna herezja, nie trafił się nawet nigdy żaden eksces, który by mógł dowodzić zaniedbania ścisłego wywodu zasad moralnych. Korpus akademików był zawsze zgromadzeniem najmoralniejszym. Żaden w obcych krajach wynalazek użyteczny nie uszedł ich bacności cokolwiek zjawilo się uczonemu i dobrego, to oni zaraz do swego narodu wnosili i przyswajali. (Ks. Jaroński, 1970, s. 7)

Filozofia ma być zatem myślą krytyczną kształtującą w człowieku uniwersalny ład moralny, ma być wiedzą o fizycznych i moralnych atrybutach człowieka oraz zjawisk i rzeczy przez niego poznawanych. Tak rozumiana filozofia, będąc mądrością pierwszą, korzysta z osiągnięć nauk szczegółowych, nie ograniczając ich przedmiotu badań. Nie będzie – w tym sensie – dotykać konkretnego, ale „będzie wyluszczać wielkie i powszechne zasady i stosunki”. Stąd powinna ona być zbiorem wszelakich prawd ogólnych, do których odwołują się wszystkie umiejętności. Oznacza to, że musi ona się posiłkować zarówno czystymi pojęciami, jak i pojęciami pożytecznymi. Te pierwsze nie są *a posteriori*, nie wynikają z empirycznego doświadczenia „nie to jest, co jest, ale co być powinno”. Te drugie podlegają zastosowaniu w granicach rozumu.

Definiując filozofię, Ks. F. Jaroński pisał:

Filozofia, czyli umiejętność wstępna, jest wykładem porządnym wspólnych wszystkim umiejętnościom wiadomości, jakich tylko rozum ludzki dojść może, pozbieranych dla czynienia człowieka lepszym i szczęśliwszym. Z tej definicji każdy widzi, że dwojako zamiar filozofii wypada podzielić; chce bowiem: a) Rozum ludzki czynić zdolnym do czerpania w samym sobie wiadomości i prawd. b) Wolę naszą i sprawy nasze wolne do moralnej doskonałości doprowadzić, to jest – filozofia usiłuje zwiększać zdolność umysłu i moralną dobroć człowieka” (Ks. Jaroński, 1970, s. 16) [pis. oryg.]. Rozumiejąc tak filozofię – jak słusznie zauważył Z. Drozdowicz – „szedł nie tylko tropem myślenia zapoczątkowanego przez Konarskiego, ale także, a nawet w większym stopniu, wskazywanym i praktykowanym przez Kołłątaja. (Drozdowicz, 2015)

Należy dodać, że ks. F. Jaroński propagował poglądy tych, którzy potrafią „krytycznie roztrząsać” oraz „swoimi wynalazkami ubogacić i światu uczonemu zdrową filozofię przedstawić”. Filozofia jego zdaniem powinna odpowiadać na następujące pytania: „Czym jestem? Co mogę wiedzieć? Czego się mam spodziewać? Co mi czynić wypada?”.

Zdaniem ks. F. Jarońskiego filozofia odpowiedzieć na nie powinna, odwołując się do możliwości ludzkiego rozumu, który „zdolny jest do czerpania w samym sobie wiadomości i prawdy”. W tym kontekście Z. Drozdowicz zauważa:

Jemu samemu wprawdzie przysporzyło to w końcu wiele osobistych kłopotów (swoją zawodową karierę zakończył jako proboszcz niewielkiej parafii), ale przecież głoszenie odważnych i nie zawsze po myśli władz świeckich i kościelnych poglądów było i – mam nadzieję – nadal jest prawem i obowiązkiem filozofa (nie tylko w krajach zachodnich, ale także w każdym innym). (Drozdowicz, 2016, s. 249)

Ja dodam: prawem i obowiązkiem filozofii polskiej.

Pierwsze pytanie zadane przez ks. F. Jarońskiego w procesie definiowania filozofii dotyczy człowieka. Tego, który poznając siebie, innych i otaczający świat, w istocie zmierza do poznania naszej obyczajności, która jest wyrazem woli. Celem zatem filozofowania jest to, co „rozum ludzki czynić zdolnym do czerpania w samym sobie wiadomości i prawdy” oraz jak „wolę naszą i sprawy nasze wolne do moralnej doskonałości doprowadzić” (Ks. Jaroński, 1970, s. 16).

Autor podzielił filozofię na teoretyczną i praktyczną czyli moralną. Ta druga musi zawierać w sobie przede wszystkim „metafizykę obyczajów oraz prawo natury polityczne i narodów”. Będąc w tym sensie religijną, odkrywa ona przyczyny i sposoby działania w naszych – ludzkich potrzebach oraz w empirycznej naturze człowieka. Na tej podstawie filozofia moralna odkrywa ludzkie obyczaje. Od niej dowiadujemy się, że „prawo natury wyprowadza prawidła niezmiennie dla naszej woli. Prawa zaś polityczne i narodów te prawidła do społeczności ludzkiej przystosowują”. Edukacja zaś je utrwała. Można w tym kontekście mówić o antropocentrycznym wymiarze filozofii (Ks. Jaroński, 1970, s. 22–23)².

W twierdzeniach autora odnajduję wielokrotne nawiązania do I. Kanta. Zaznaczał przy tym, że Polacy powinni filozofowanie rozpoczynać od naszych potrzeby, a nie od myśli królewieckiego filozofa. Nadmienić należy, że pomimo tego, iż filozofia krytyczna była wtedy jeszcze słabo znana w Polsce, to poglądy F. Jarońskiego nawiązują do poszukiwania przez I. Kanta jedności doświadczenia, którą odkrywał w umyśle. Główny wysiłek kładł na przedstawieniu relacji, jakie zachodzą pomiędzy kategoriami organizującymi doświadczenie. Podstawowym problemem jego zainteresowań było przenikanie się podmiotu i przedmiotu. Zagadnienie to jest istotnym problemem relacji,

² Warto przy okazji zwrócić uwagę na tekst Leszka Kołakowskiego, *Z czego żyją filozofowie?* W: Leszek Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa, 1957, s. 24.

jaka powstaje między teorią a praktyką. Ten problem stanowi także istotę rozważań F. Jarońskiego.

Ponadto wydaje się, że autor postuluje, aby filozofię moralną znali i z nią zgodnie działali prawodawcy, sędziowie, teologowie, nauczyciele, pisarze, czyli ludzie tworzący elitę intelektualną (duchową) kraju. Polacy powinni wiedzieć, że filozofia jest podstawą wszystkich innych nauk, odpowiada na pytania: co może rozum? co jest dobrem? co jest złem? jak żyć szczęśliwie, czym jest szczęście? F. Jaroński zalecał poznanie filozofii moralnej przez młodych Polaków, nim zapoznają się oni z innymi naukami.

Pisał on:

Jeżeli, mówię, już teraz z przekonania wszystkich filozofii skutków wyliczać nie nawykliście, przynajmniej tego nie powinniście i nie możecie nie wiedzieć, że potrzeba jest, aby młody Polak, nim postąpi do nauk innych, poznał i polubił moralność; aby uważał człowieka samego w sobie i w stosunku do innych ludzi, rozbierał jego potrzeby i siły, jego związki z otaczającymi go rzeczami; aby wydobywał z prawd odwiecznych i niezmiennych natury jego należyłości i powinności aby przeszedł do poznania spraw moralnych, spraw dobrych lub złych; oszacował prawdziwy stan człowieka i wiedział, dlaczego go obowiązywać trzeba prawami cywilnymi, politycznymi i kryminalnymi; że bez takiego łańcucha wyobrażeń nie można sądzić o obowiązkach społeczności jednej względem drugiej, z których wypływa prawo narodów, że bez takiego łańcucha wyobrażeń nie byłibyśmy usposobieni do pojęcia, że potrzebujemy od religii dopełnienia i upowszechnienia nauki o obowiązkach naszych (...). (Ks. Jaroński, 1970, s. 24)

W prezentowanej koncepcji dopatrzeć się można postulatu łączenia filozofii praktycznej z teoretyczną. Wynika on z przekonania, że celem wszystkich nauk, a tym bardziej filozofii jest czynienie ludzi lepszymi i doskonalszymi a tym samym szczęśliwszymi. Niewątpliwie można powiedzieć, że F. Jaroński postulował zarówno syntetyzm, jak i praktycyzm oraz moralizm jako istotne cechy filozofii polskiej. Rozumiał ją jako filozofię mądrościową. Zwracał uwagę na formułowane przez nią pytanie dotyczące praktyczności uniwersalnych humanistycznych wartości. Zadawał pytanie: czy stanowią one nadzieję dla człowieka zanurzonego w jego codziennej egzystencji? Czy ludzie są zdolni do nieustannego wzrastania w człowieczeństwie ku wartościom wypełnionym treścią przedmiotowo-teoretyczną?

Prawie 150 lat później podobną rolę w budowaniu idei człowieczeństwa przyznawał filozofii L. Kołakowski. Pisał on:

Moralna funkcja działalności filozoficznej wydaje mi się naczelną bezpośrednią siłą sprawczą jej rozwoju, a interpretowanie twierdzeń filozoficznych jako przekonaniowych przesłanek dla kształtowania świadomości moralnej i postaw życiowych uważam za jedno z najważniejszych zadań egzegezy historycznej. Życie filozoficzne w swoich dziejach demaskuje się wówczas jako narzędzie życia codziennego społecznych i moralnych podmiotów ludzkich. Świadomość tego związku wydaje mi się ważną również dla ustalenia perspektywy współczesnego myślenia filozoficznego, jawnie zdradzającego symptomy kryzysu, dezintegracji i wyjałowienia. (Kołakowski, 1958b, s. 579–580)

Postulowana filozofia jako filozofia krytyczna zakłada moralną przebudowę człowieka, miała czynić go dobrym i wiedzącym dużo więcej, niż wiedzieli jemu współcześni. W tym celu postulowała dokonanie przewartościowania ontologii tak, aby była ona podstawą ludzkiego działania wynikającego zarówno z przesłanek deontologicznych, jak i krytyki rzeczywistości społeczno-gospodarczej. Ma to być filozofia mądrościowa zakładająca, że jednostka ludzka, ba – człowiek, jest usposobiony do samodzielnego działania w obrębie wspólnoty go ogarniającej. Dzięki temu ciągle rozszerzają się stosunki społeczne oraz człowiek sam siebie rozpoznaje w swoich zdolnościach poznawczych.

W tym procesie inny polski filozof dostrzega „prawdziwą wartość moralną”. Jest nim działanie. O nim człowiek nie powinien zapominać w procesie poznawczym, ponieważ inaczej fałszywie rozumiałby doskonalenie swego człowieczeństwa. Postępuje zatem prawidłowo, zwracając się ku rzeczywistości, w drodze tego doskonalenia, zastanawiając się nad właściwymi dla siebie celami, poznając drogę prowadzącą do ich osiągnięcia, odkrywając coraz to nowe środki umożliwiające mu stały postęp w uczeniu. Pomocna ma być tu filozofia mądrościowa, którą J. K. Szaniawski – jeszcze w XIX wieku – rozumie jako:

posunione do najwyższego stopnia takowego ogarnienie właściwych dla człowieka celów, drogi i środków oraz natężenie woli zwyciężającej wszystkie opory, które zatrzymują nas w drodze ciągłego ku prawdziwemu udoskonaleniu postępów (...); względem nas jest ona zawsze jako owo niedoścignięte ideale, ku którym zbliżać się tylko możemy coraz więcej za pomocą udzielonych nam zdolnościom. Mądrość łączy w sobie cnotę i poznanie; dwa wyraziste piętna znakomitej człowieka wyższości. (Szaniawski, 1970, s. 48) [pis. oryg.]

Harmonia naszych zdolności, skłonności i potrzeb jest podstawą tej filozofii. Natomiast doskonałość serca i ducha jej owocem. Wszystkie desygnaty wyrazu mądrość wskazują, że głównym jej przedmiotem badań jest człowiek poznający życie w celu siebie (i nie tylko) doskonalenia. Filozofia mądrości ma nam gwarantować niezawodność tego procesu. Jak pisał J. K. Szaniawski: „Dla tej przyczyny musi prawdziwe mądrości źródło znajdować się w najznakomitszej z władz naszych, musi znajdować się w tej, której wyroki najczęściej ukazują pewności” (Szaniawski, 1970, s. 49). Chodzi autorowi o tę władzę rozumu, która może rozpoznać to, co nie jest zmienne, a jest powszechne. Scala w nas osiągnięcia poznania i skutki działania. To rozum jest najwyższym sędzią zarówno tego, co praktyczne, jak i tego, co teoretyczne. Zdaniem polskiego filozofa:

Z jednej strony rozszerz, uogólnia i prostuje poznanie nasze w obliczu rozpościerającego się coraz więcej zmysłu wewnętrznego; z drugiej – wyrokuje o moralności spraw naszych w obecnym zawsze trybunale sumienia. Siła ta niewidzialna i opiekuńcza nie spoczywa nigdy (...). Jest ona pośrednim ogniwem komunikacji między zmysłowym światem i nadzmysłowym; między przykutym przez fizyczną organizację do ziemi tworem a Bóstwem (...). Ona nareszcie działa z zupełną wolnością; co najchlubniejszą jest dla człowieka cechą

oraz najpewniejszą ręką ciągłego udoskonalania naszych zdolności teoretycznych równie jako i praktycznych. (Szaniawski, 1970, s. 52)

To scalenie ducha i serca pozwala – jak pisał M. Nowaczyk – filozofię rozumieć jako terapeutkę, dywinację i krytykę. Filozofia, aby leczyć, musi rozpoznać chorobę; ujawnić nie-ład myśli i warunkujących ją struktur i przepisać terapię, co wiąże się jednak już z jej funkcją dywinacyjną, gdyż stan terażniejszy zależy nie tylko od przeszłości, ale w różnej mierze od przyszłości: sens terażniejszości wyjaśnia się z punktu widzenia tego – jak mówi Bloch – „czego jeszcze nie ma”. Terapeutyce i dywinacji towarzyszy krytyka, która po pierwsze – ujawnia rozdzźwięk między wartością a rzeczywistością, między ideałem a życiem, po drugie – wobec historycznej transformacji wartości – filozofia zobowiązana jest do ujawniania wartości uniwersalnie ważnych. (Nowaczyk, 1999, s. 90–91)

To stwierdzenie przenosi nas do dwudziestowiecznej filozofii St. Brzozowskiego, dla której podstawą jest istnienie i działanie. Istnienie jest skombinowanym rezultatem wszystkich możliwych działań (Por. Brzozowski, 1910, s. 57). Filozofia czynu jest zarazem praktycyzmem i syntetyzmem. Ujawnia się w rzeczywistości społeczno-kulturalnej, w której tkwi ostateczny cel i prawda ludzkiej aktywności. Ten twórczy aktywizm w ujęciu filozofa miał usuwać rozdwojenia między jednostką a społeczeństwem. Był to indywidualizm zatopiony we wspólnotę, stanowiący obietnicę emancypacji spełniającej cele indywidualne oraz kulturowe.

Dla St. Brzozowskiego filozofia jest interpretacją twórczość jako sposobu funkcjonowania jednostki w kulturze. Znaczącą rolę odgrywają w niej inspiracje darwinowskie oraz nietzscheańskie. Można sądzić, że były one źródłem uniwersalizmu i aktywizmu „czyno-pracy”, w której następuje samookreślenie człowieka. „Czyno-pracę” można rozumieć jako ciągłą socjalizację w tym wychowanie.

Człowiek i wartości

Istotę filozofii dla St. Brzozowskiego stanowią rozważania dotyczące człowieka „czyniącego”. Jest to filozofia mądrości, dla której jednostka za pomocą pojęć odwołuje się do działania. Rozumiejąc przyrodę konstruuje ona doskonalsze narzędzia, które umożliwiają lepsze poznanie, a tym samym tworzenie bardziej obiektywnego obrazu świata. Stąd postulat czynu, bez którego nie ma poznania, wiedzy, swobody i celu. To dzięki niemu człowiek może skutecznie poszukiwać swojego miejsca w świecie. Czyn u S. Brzozowskiego – także wtedy, gdy posługuje się on przede wszystkim pojęciem pracy – ma źródło w umyśle i jest związany z wolą oraz pragnieniem realizowania wartości³. To ujęcie przypomina koncepcję „wyobrażenia wytwórczego” u K. Twardowskiego.

³ „Życie” stanowi jedną z podstawowych kategorii filozofii Brzozowskiego. Ujęte jest ono jako aktywna siła twórcza, podstawa myśli ale i źródło oporu. W tym znaczeniu własnością życia jest nie tylko tworzenie, ale i trwanie (Por. Brzozowski, 1910, s. 57).

Interpretując rozumienie filozofii przez St. Brzozowskiego, można dostrzec ambiwalencję pomiędzy wspólnotowością a indywidualizmem, szczególnie gdy mowa o autokreacji. W tym kontekście wartości stają się wyrazem indywidualizmu ludzkiego. Człowiek może je odkryć, jedynie zdobywając i urzeczywistniając czyn, ale nie znajdzie ich poza własnym wnętrzem i istotową treścią swojej działalności. Ten indywidualizm łamie wszelkie konwencje i ustanawia nową powszechność, w której uniwersalność nie jest najwyższą postacią konwencji. Indywidualność w ujęciu St. Brzozowskiego nie jest zaprzeczeniem powszechności, lecz ujawnieniem tego, że powszechne może być to, co odkryła indywidualność twórcza.

W filozofii St. Brzozowskiego należy także zwrócić uwagę na kreowanie wszelkich wartości. Odbывał się on w związku z ich aktualizacją w trakcie pracy i wychowania. Nie to jest wartością, co ludzkość zastaje jako coś gotowego, lecz to, co można włączyć w obręb zadania, procesu twórczego, to, co odgrywa rolę w samostwarzaniu się ludzkości w procesie pracy. Przyszłość nie jest wartością samą przez się, lecz tylko w swym tak pojętym zaktualizowaniu. Wartości samych w sobie w oderwaniu od tego procesu nie ma, co najwyżej są pozorem wartości⁴.

Filozofia zatem jest tutaj krytyką myśli zamkniętej w relacji podmiot – przedmiot. Poszukuje ona „trzeciej rzeczywistości”, przekraczającej dychotomiczny podział ludzkiego poznania. Odkrywa kolejne struktury, dyskursy, walkę dziejącą się poza świadomością podmiotu. Znika przekonanie o całkowitej autonomii podmiotu, świat przedmiotowy jest kreowany przez aktualizowanie wartości – w tym sensie można mówić o jej religijności. Wraz z tym przekonaniem niknie możliwość odnalezienia nieuwarunkowanego, obiektywnego arbitra w ludzkich sprawach. Pojawia się świadomość częściowości naszego poznania, działania lub czynu. Świat ludzkiej świadomości to nie jakieś uniwersum, nie heglowski postęp ducha, ale świat stałej walki, ścierania się różnych, częściowych, niepełnych narracji prezentujących obiektywizację subiektywizacji ludzkiej obiektywności.

Filozofia St. Brzozowskiego jest także filozofią wychowania, dla której świat i człowiek są zrozumiałe tylko w kontekście różnorodnych dyskursów kształtujących się wokół wartości. Nie jest on tym samym ani rzeczywistością duchową, ani cielesną. S. Brzozowski pisał:

Różnica więc pomiędzy psychologią i fizyką, pomiędzy psychicznym i fizycznym jest różnicą punktów widzenia jedynie: rzeczywistość sama przez się nie jest ani duchową, ani cielesną, jest czymś „trzecim” (...) i jedynie nasze różne stanowiska wobec tego trzeciego, nasze różne stosunki do niego – stwarzają w nim określenia, które my na nie sami później rozciągnąć usiłujemy (...). Świat dla nas zawsze jest odpowiedzią zależną od pytania, z jakim do niego się zwracamy, (Brzozowski, 1910, s. 48–49)

a które podejmuje filozofia.

⁴ Zob. więcej na ten temat Krzysztof Bochenek, Leszek Gawor, Anna Jedynak, Jerzy Kojkoł (2013). *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, Gdynia, s. 200, s. 204, s. 212, s. 226.

Z tych twierdzeń wynika, że gdy charakteryzujemy rzeczywistość, to odpowiedź jest zawsze stosunkiem zawierającym jedność tego, co teoretyczne i praktyczne. To, co teoretyczne przedstawiamy w postaci teorii, czyli tego, co abstrakcyjne, to, co praktyczne, co ważne w naszym życiu, ujawniamy w formie konkretnej rzeczy. Takie ujęcie może przywracać filozofii jej znaczenie praktyczne. Rzeczywistość nie może być dla niej tylko rzeczywistością idei niezależnych od ludzkiego doświadczenia albo czystej, materialnej rzeczywistości wolnej od teoretycznej refleksji. Stąd postulatem filozofii polskiej jest rewolucja moralna oparta na dobru wspólnym, wolności i odpowiedzialności. Wartości te może kształtować edukacja.

Fundament tych myśli stanowi uświadomiona w filozofii polskiej potrzeba nowej filozofii. Cytowani autorzy postulują ideę umiłowania mądrości przekształcić w miłość praktykowaną przez człowieka. Oznacza to konieczność zaistnienia krytyki rozumianej nie jako prostej negacji, ale przede wszystkim jako negującej afirmacji tego, co człowiek odkrywa jako nieznanne treści.

Dla krytycznej filozofii wychowania oznacza to konieczność wypracowania postulatów tworzących nowy, podmiotowy paradygmat wychowania i samowychowania człowieka. Normująca ten paradygmat filozofia musi być filozofią praktyczną – filozofią prezentującą tezy syntetyzmu moralnego. W takim sensie, w jakim pisze o nim J. A. Karpiński: „Mądrościowy syntetyzm moralny wskazuje na inne treści antropocentryzmu. Ich odmienność od dotychczasowego rozumienia tej kategorii sprowadza się do uzupełnienia jednostkocentryzmu społecznocentryzmem i innymi wymiarami duchowej kondycji człowieka” (Karpiński, 2006, s. 51).

Ujawnia on wówczas różne wymiary ludzkiej aktywności – w sensie tego, co St. Brzozowski nazwał twórczością – takie jak intuicjonizm czy kreacjonizm. W swej istocie zawiera treści postulujące ciągłe wzrastanie człowieka w swoim człowieczeństwie. W tym sensie dostrzegam związek jednoczący filozofię i pedagogikę w tym, co rozumiane jest jako filozofia wychowania w refleksji J. Legowicza przedstawionej w książce pt. *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*.

Takie rozumienie filozofii nasuwa przypuszczenie, że chodzi tu o połączenie tego, co konkretne i jednostkowe, realizowane w praktyce społecznej z tym, co ogólnie wyrażane jako wartość w różnych systemach moralnych. Z powyższych rozważań wynika, że treścią filozofii nie są tylko pewne koncepcje aksjologiczne, ale również dookreślone możliwości ich urzeczywistnienia szczególnie w procesie edukacji.

Warto zwrócić uwagę, że podobnie możemy interpretować niektóre myśli Floriana Znanieckiego wówczas gdy traktujemy go jako jednego z dwudziestowiecznych twórców polskiej aksjologii. Pisał on:

Otóż, urzeczywistniając siebie w świecie, pamiętać musimy o tym, że jesteśmy mniej wolni w świecie społecznym niż w świecie idealnym, mniej wolni wśród rzeczywistości materialnej niż w społeczeństwie. Gdybyśmy chcieli zrzucić z siebie jarzmo logiki, moralności, smaku estetycznego – podpadlibyśmy pod ciężkie jarzmo społecznych tradycji, obyczajów,

wymagań praktycznych; chcąc się uwolnić i od społeczeństwa – stajemy się prawdziwymi niewolnikami przyrody. Porządek przekazany tym bardziej na nas ciąży, im niżej się opuszczamy. Lepiej więc urzeczywistnić siebie w najwyższym stopniu tam, gdzie porządek ten jest porządkiem wolności, niż tam, gdzie jest niewolą; sobie samym winniśmy to, by ciało uważać tylko za punkt oparcia dla świadomości, świadomość – dla ducha. (Znaniński, 1987, s. 212–213)

Dalej Florian Znaniński filozofia podejmuje problem mądrości w celu likwidacji, rozumianego w sensie platońskim, ludzkiego „kajdaniarstwa”. Uznaje on, że człowiek tworząc kulturę od niej się uzależnia. Stopień tego uzależnienia zależy od możliwego stopnia wyzwolenia się człowieka od warunków empirycznych i duchowych jego egzystencji. Tym samym człowiek jest uzależniony od obowiązujących zwyczajów, obyczajów, tradycji, religii, jest wpisany w pewnego rodzaju konwencje. Swoim czynem, postawami realizuje określony przez społeczność zbiór wartości. Stąd też jest w jakimś sensie twórczym – ze swą pełnią duchową.

Na taką interpretację twórczości F. Znanińskiego zwraca uwagę Tomasz Knapik, pisząc:

W świetle dotychczasowych rozważań można zasadnie stwierdzić, że człowiek w refleksji filozoficznej Znanińskiego pojmowany jest bardzo konkretnie – jako twórca własnego życia i porządkujących je wyobrażeń. Przedmiotem filozofii nie jest więc człowiek abstrakcyjny, ale określone indywiduum. To, co w sposób szczególny wyróżnia człowieka spośród innych istot stworzonych, to podejmowana działalność twórcza. Twórczość jest – zgodnie z głoszoną koncepcją humanizmu – tym, co w sposób szczególny jest przynależne człowiekowi, jego myśli. To myślenie, jako narzędzie czynu, tworzy nowe stosunki między treściami porządkuje doświadczenia, łączy je w nowe funkcje, systematyzuje, a także porządkuje. (Knapik, 2006, s. 82)

To konkretny człowiek filozofuje, a celem filozofii jest poszukiwanie ostatecznych zasad zrywających kajdany tradycji. Oznacza to, że ostateczne zasady nie mogą być oderwane od życia filozofującego człowieka. Tylko wtedy jedność tego co moralne i racjonalne pozwala odkrywać dobro najwyższe, nie rozumiane tylko jako zamiar, ale zawierające w sobie sposób jego osiągnięcia. Jak słusznie pisze A. Karpiński:

Dobro bez sposobu jego osiągnięcia nie jest dobrem. «Zamiar» jest nie tylko treścią umysłu. Kryje w sobie bowiem stosunek tego kto go przyjmuje do tego co jest poza nim, a więc również treść tego, w stosunku do czego jest przyjmowany. Racjonalność «zamiaru» nie może nie uwzględniać możliwości jego urzeczywistnienia. (Karpiński, 2006, s. 147)

Można stwierdzić, że zaprezentowani autorzy mówią o filozofii moralnej jako ważnym elemencie filozofii polskiej, przy czym u F. Znanińskiego mamy do czynienia z nią w postaci filozofii wartości. W tych koncepcjach centralnym przedmiotem filozofii jest człowiek.

Wydaje się, że ten antropocentryzm – w szczególności w ujęciu F. Znanińskiego – miał dać teoretyczny fundament nauk humanistycznych. Łączył się z dążeniem do

obrony humanistyki, a także kultury jako całości, przed subiektywizmem i sceptycyzmem. Filozofia miała być poszukiwaniem tego, co dobre i szlachetne, taką miała być w szczególności dla Polaków edukowania.

Wnioski

Resumując, polska tradycja filozoficzna preferowała i winna preferować mądrość związaną z aktualną, ale także historyczną treścią społecznej praktyki moralnej, która jest w ciągłym istnieniu – dzieje się poprzez „obecność” – „prawdobranie” każdej jednostki. Filozofia zatem musi być praktykowana, co pozwolić może na przekształcanie tego, co elitarne w to, co egalitarne, partykularne w to, co uniwersalne, jednostkowości w osobistość w rozumieniu B. Trentowskiego.

Filozofia ta będzie tak różna, jak różni będą jej twórcy, a jej treści istotowe powinny wspierać wzrastanie człowieka w swoim człowieczeństwie. Służyć temu może wynikająca z filozofii moralnej edukacja. Dzięki temu w sferze opisywanej przez wartości formalno-symboliczne

odnajdywać będziemy wzrastanie narodu polskiego jako społeczeństwa o określonej kulturze i żyjącego w konkretnych warunkach geopolitycznych. One oraz treść duchowości zespolonej we wszechstronności osobistości – pisze A. J. Karpiński – decydować będą o treści praktyki społecznej jako praktyki moralnej. (Karpiński, 2006, s. 147)

Ponadto treścią filozofii polskiej powinna być wolność zjednoczona z odpowiedzialnością, stanowiąca podstawę wspólnotowości, w której życie ludzkie, jednostkowość zjednoczona jest z elitarnym uduchowieniem. Ta jedność egalitaryzmu z elitaryzmem jest swoistością naszego filozofowania. Oznacza ono uznanie dla elity, arystokracji ducha oraz oczekiwanie na przejście przez nią odpowiedzialności za naród, którego członkowie mają zachować swoją podmiotowość. Stąd konieczność spolegliwego ustosunkowania się do innego podmiotu zarówno w praktyce społecznej, jak i w procesie uduchowienia. Tym przejawia się jej religijność.

W polskiej tradycji filozoficznej dostrzegam także „sensowność utopijności”. To pozwala tworzyć rzeczy wyjątkowe w znaczeniu jakie im nadaje filozofia moralna. Podkreśla się w niej „aktywność człowieka w trakcie realizacji wybranego modelu życia” (Kojkoł, 2005, s. 172). Jest ona zawieszona między tym, co nieskończone, niemożliwe a tym co skończone i możliwe tu i teraz. Tu Polacy dowiedli swojej duchowej wyjątkowości, ponieważ to, co było niemożliwe, utopijne – wielokrotnie w naszych dziejach stało się.

W polskiej myśli filozoficznej odnajduję ponadto ideę Dobra Wspólnego – swoisty epikureizm pragmatyczny. Stanowi on propozycję rozwiązań relacji międzyludzkich oraz tworzenia idei w sytuacji, kiedy elity nie podejmują trudu odpowiedzialności za Dobro Wspólne. Jest on związany, jak twierdzi A. J. Karpiński, z optymistycznym aktywizmem romantycznym, co w praktyce moralnej oznacza gotowość do walki ze

wszystkim, co próbuje burzyć polską duchowość. Ten pragmatyczny epikureizm propaguje rozstrzygnięcia duchowe, które są odważne i jednoznaczne. Uzasadnia on gotowość narodu polskiego do poświęceń, ale także odrzucenia obcego – choć teoretycznie niedookreślonego. W tym aspekcie polska tradycja filozoficzna docenia to, co można określić mianem sąsiedztwa, czyli uznanie za istotną oznakę osobistej pomyślności, doświadczenia wspólnotowego nabytego w najbliższym otoczeniu. Stąd w naszej filozofii częste interpretowanie prawie wszystkich nurtów filozofii europejskiej połączone z ideą słowiańskości. Brakuje w niej jednak „chytrości rozumu”, do przedstawicieli tej idei „czujemy głęboką niechęć” (Karpiński, 2006, s. 177).

Dostrzegam ważność, a wręcz konieczność rozwijania filozofii polskiej w kontekście myśli europejskiej. Uniwersalizm i partykularyzm znajdzie tu swoje miejsce. Po między tymi dwoma tendencjami należy zachować stan nierównowagi. Twórcze rozwijanie rodzimej refleksji jest uzależnione od stopnia rozwoju i mocy naszego wzrastania w człowieczeństwo, szeroko rozumianego aktywizmu. W tym procesie nie można eliminować wpływów filozofii obcej, ale – jak pisze T. Knapik, analizując poglądy K. Twardowskiego – trzeba

poddąć rzeczowej analizie i krytyce te myśli, idee, pojęcia, które w istotny sposób mogą zagrażać zarówno polskiej filozofii narodowej, jak i polskiej tożsamości. W związku z tym istotne znaczenie ma równoważenie wpływów filozofii obcych. Dopiero w takich warunkach mogą one w sposób dobroczynny wpływać na stan i kondycję filozofii rodzimej. (Knapik, 2005, s. 177)

Oznacza to, że odtwórczość, może nawet pożądana, nie może całkowicie zdominować twórczości. Jakiej Polacy potrzebują filozofii – odpowiem mądrościowej, czyli takiej, która umożliwia swoje moralne praktykowanie m.in. w edukacji służącej powiększeniu sfery podmiotowości człowieka.

BIBLIOGRAFIA

1. Bochenek, K., Gawor, L., Jedynak, A., Kojkoł, J. (2013). *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*. Gdynia: Wydawnictwo Akademickie AMW.
2. Borzym, St. (1991). *Filozofia polska 1900–1950*. Warszawa: Ossolineum.
3. Borzym, St. (b.d.). *Filozofia bytu i wartości w Polsce w wieku XX*, maszynopis w dyspozycji autora.
4. Brodziński, K. (1964). Polska – Kopernikiem w świecie moralnym. W: *Wybrane teksty z historii filozofii. Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
5. Brzozowski St. (1990). Anty-Engels. W: St. Brzozowski, *Idee do filozofii dojrzałości dziejowej*. Wstępem poprzedził A. Walicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
6. Brzozowski St. (1910). *Filozofia czynu*. W: Stanisław Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Lwów.
7. Czeżowski, T. (1973). *Filozofia polska w dwudziestoleciu międzywojennym. Zarys rozwoju*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

8. Drozdowicz, Z. (2015). Jakiej filozofii nauczać w polskich szkołach. *Forum akademickie*, 10, <https://prenumeruj.forumakademickie.pl/fa/2015/10/jakiej-filozofii-nauczac-w-polskich-szkolach/> (dostęp:12.12.2021).
9. Elzenberg, H. (1986). Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze). *Studia Filozoficzne*, 253, 10–18.
10. Głombik, Cz. (1997). O polskiej filozofii narodowej u progu II Rzeczypospolitej. W: Cz. Głombik (red.). *Człowiek i wartości* (100–114). Kraków: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
11. Hessen, S. (1931). *Podstawy pedagogiki*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
12. Hempoliński, M. (1989). *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
13. Jaroński, F. (1970). Ks. Jakiej filozofii Polacy potrzebują? W: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*. Wyboru dokonał i wstępem poprzedził W. Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
14. Karpiński, A. J. (2006). *Wstęp do socjologii krytycznej*. Gdańsk: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Administracji.
15. Knapik, T. (2006). *Człowiek i wartości. Tematy filozoficzne we wczesnych studiach Floriana Znanieckiego*. Katowice. Praca doktorska w dyspozycji autora.
16. Knapik, T. (2013). Kilka uwag na temat polskiej filozofii narodowej. *Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, XXV, 169–179.
17. Kojkoł, J. (2005). *Polska myśl społeczna o wychowaniu w latach 1900–1950*. Warszawa – Tyczyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie.
18. Kołakowski, L. (1966). Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego. *Twórczość*, 251, 39–54.
19. Kołakowski, L. (1957). Z czego żyją filozofowie? W: Leszek Kołakowski, *Światopogląd i życie codzienne* (7–43). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
20. Kołakowski, L. (1958), *Jednostka i nieskończoność, Wolność i autonomia wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
21. Massonius, M. (1902). *Rozdwojenie myśli polskiej. Nasze sprawy. Cz. 3. Szkice w kwestiach ekonomicznych i społecznych*. Warszawa.
22. Mickiewicz, A. (1900). *Wykłady o literaturze słowiańskiej*. Przekład Feliks Wrotnowski. T. IV. Lwów. Lekcja XXX. Piątek, 17 czerwca 1842. Słowo Polskie.
23. Mickiewicz, A. (1933). Literatura słowiańska. W: A. Mickiewicz: *Dzieła prozą. T. 4. Wykład o literaturach słowiańskich*. Nowogródek: Komitet Mickiewiczowski.
24. Nowaczyk M. (1999). Filozofia jako krytyka moralna. W: E. Sajdak-Michnowska (red.). *Przemiany i kontynuacje* (81–93). Słupsk: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
25. Jan Paweł II. (1977). Od praw człowieka do praw narodów, przemówienie wygłoszone 5 października 1997 roku przez Papieża Jana Pawła II na forum ONZ. W: J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki (red.). *Szkoła przeżycia cywilizacyjnego* (501–518). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Ewa Pajestka-Kojder.
26. Skarga, B. (red.). (1975). *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Warszawa: Książka i Wiedza.
27. Seńko, Wł. (1967). *Filozofia Polska*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
28. Skoczyński, J., Woleński, Jan (2010). *Historii filozofii polskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
29. Sośnicki, K. (1967). *Istota i cele wychowania*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
30. Straszewski, M. (1921). *Polska filozofia narodowa*. Kraków: Gebethner i Spółka.
31. Straszewski, M. (1930). *Historia filozofii w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.
32. Struve, H. (1907). *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*. Warszawa: Gebethner i Wolff.

33. Struve, H. (1911). *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce. Poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych*. Warszawa: Nakładem autora.
34. Szacki, J. (b.d.). *Polska filozofia społeczna XX wieku*. Maszynopis w dyspozycji autora.
35. Tatariewicz, Wł. (1948a). *Zarys dziejów filozofii w Polsce*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
36. Tatariewicz, Wł. (1948b). *Pięćdziesiąt lat filozofii w Polsce*. Warszawa: Księgarnia Państwowy Zakład Wydawnictw Szkolnych.
37. Walicki, A. (1983). *Zarys dziejów filozofii polskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
38. Walicki, A. (1977). *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
39. Zieleńczyk, A. (1912). *Drogi i bezdroża filozofii polskiej*. Warszawa: Nakład Henryk Lindenfeld.
40. Znaniecki, F. (1987). Znaczenie rozwoju świata i człowieka. W: *Pisma filozoficzne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.