

Dariusz Barbaszyński

Filozofia kultury Mariana Borowskiego

Rocznik Historii Filozofii Polskiej 23, 43-63

2009/2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dariusz Barbaszyński
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Filozofia kultury Mariana Borowskiego

W literaturze filozoficznej twórczość Mariana Borowskiego – ucznia Kazimierza Twardowskiego – powraca do intelektualnego obiegu. Pojawiają się wzmianki, naukowe artykuły a nawet szersze studia dotyczące rozmaitych aspektów jego działalności badawczej. W moim przekonaniu jest to jednak recepcja zbyt nikła wobec faktu niewątpliwej oryginalności refleksji Borowskiego¹. Dokonania tego

¹ Szersze analizy osiągnięć badawczych Borowskiego w polskiej tradycji filozoficznej pojawiły się w po śmierci filozofa w roku 1938. Teksty poświęcone w całości jego myśli dotyczyły zwłaszcza koncepcji w zakresie teorii przedmiotu, etyki i prakseologii. Nie ma jednak dotychczas rozprawy przedstawiającej całokształt jego wielowątkowej refleksji. Zob. J. Iwanicki, *Marian Borowski – filozofia całości*, „Ateneum Kapłańskie”, 1938, R. 24, T. 42; A. Zieleńczyk, *Marian Borowski*, „Przegląd Filozoficzny”, 1938, R. 41, z. 2; J. Pluta, *Teoria przedmiotów Mariana Borowskiego*, Warszawa 1999 (niepublikowana rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Jacka Juliusza Jadackiego); J. Pluta, *Analiza pojęcia świadomości i pojęcia wartości Mariana Borowskiego*, „Edukacja Filozoficzna”, 2005, vol. 39; D. Barbaszyński, *W poszukiwaniu filozoficznego systemu. Refleksja Mariana Borowskiego*, „Studia z Filozofii Polskiej”, T. 1, 2006. Wzmianki o myśli Borowskiego znajdują się w: T. Kotarbiński, *Zasadnicze idee prakseologii*, „Przegląd Filozoficzny”, 1938, R. 41, z. 1; S. Zamecki, *Koncepcja nauki w szkole lwowsko – warszawskiej*, Wrocław 1977; S. Jedynek, *Etyka polska w kręgu szkoły lwowsko – warszawskiej*, „Studia Filozoficzne”, 1979, nr 8; J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985; S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław 1991; R. Jadczak, *Powstanie filozofii analitycznej w Polsce. Noty bibliograficzne*, Toruń 1995; J. Wojtyśiak, *Trzy koncepcje bytu/ przedmiotu*, „Filozofia Nauki”, 1997, R. 5, nr 1;

badacza powinny wreszcie zostać przedstawione w całym bogactwie jego myśli – dorobku, zawierającym dociekania z obszaru wszystkich najważniejszych działów szeroko rozumianej filozofii, tzn. z ontologii, epistemologii, etyki, prakseologii, filozofii człowieka i kultury. Mam nadzieję, że niniejszy tekst, poświęcony koncepcjom Borowskiego na temat istoty kulturowej rzeczywistości człowieka, stanie się jakimś inspirującym przyczynkiem dla badaczy dziejów polskiej filozofii.

Analizę sposobu rozumowania filozofa na temat fenomenu ludzkiej kultury, w sytuacji nikłej znajomości twórczości Borowskiego, poprzedzimy jednak informacją o podstawowych faktach biograficznych. Urodził się 12 listopada 1879 roku w Lisku pod Żółkwią. Miejscowość ta należy obecnie do obwodu lwowskiego. Formację intelektualną Borowskiego kształtowały w młodości szkoły o rozmaitym profilu. Uczęszczał najpierw do gimnazjum Ojców Jezuitów w Chyrowie, a później do państwowego gimnazjum we Lwowie. Ważnym etapem w kształtowaniu się jego osobowości twórczej były studia na Uniwersytecie Lwowskim. Borowskiego fascynowały nauki prawne i tradycja badań filozoficznych. Nieprzypadkowo więc podjął studia na Wydziale Prawa oraz Wydziale Filozoficznym. Ukoronowaniem prawniczej ścieżki jego fascynacji naukowych była praktyka sądowa i adwokacka, służba administracyjna w różnych urzędach państwowych a także tytuł doktora nauk prawnych uzyskany przez Borowskiego w roku 1915. Trwałe zainteresowanie dyscyplinami wiedzy filozoficznej powstało natomiast dzięki oddziaływaniu charzmatycznej osobowości Kazimierza Twardowskiego. Pod jego wpływem Borowski podjął studia filozoficzne i wszedł w środowisko lwowskich myślicieli. Podsumowaniem pierwszego etapu jego badań w dziedzinie filozofii był doktorat *O istocie i rodzajach całości*. Tę

J. Woleński, *Szkola lwowsko – warszawska w polemikach*, Warszawa 1997; J. J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 1998; S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003; A. Drabarek, *Etyka umiaru. Ideał człowieka i jego szczęście w poglądach filozofów ze szkoły lwowsko – warszawskiej*, Toruń 2004.

rozprawę napisaną pod kierunkiem Twardowskiego, obronił Borowski w roku 1904. W dalszych etapach biografii filozofa interesującą prawidłowością jest wyraźna dwutorowość jego pasji naukowych. Ukształtowaną w czasach studenckich sympatię do nauk prawnych i filozoficznych Borowski realizował bardzo konsekwentnie. Obszar jego zainteresowań prawniczych konstytuują ważne wydarzenia. Był w latach 1918-1927 radcą ministerialnym w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W ramach Warszawskiego Instytutu Filozoficznego założył też i prowadził Sekcję Filozofii Prawa. Jeszcze bardziej intensywna była jego działalność na polu organizacji życia filozoficznego oraz w zakresie pracy naukowej w obrębie tej dyscypliny. Borowski od samego początku, czyli od roku 1904, był członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, a w latach 1911-1914 współtworzył komitet redakcyjny „Ruchu Filozoficznego”. Swoje koncepcje filozoficzne ogłaszał jednak głównie w artykułach publikowanych w warszawskim „Przeglądzie Filozoficznym”. Borowski tworzył również struktury warszawskiego życia filozoficznego. W latach 1919-1923 był Sekretarzem Generalnym i wiceprezesem Warszawskiego Instytutu Filozoficznego. Aktywną działalność filozofa w różnych kontekstach życia naukowego przerwała jednak przedwczesna śmierć. Borowski zmarł 5 marca 1938 roku w Zielonce koło Warszawy niespełna miesiąc po śmierci jego wielkiego nauczyciela – Kazimierza Twardowskiego. Został pochowany na cmentarzu św. Wincentego a Paulo w Warszawie².

Rozważania Borowskiego o istocie kultury nie były jakimś dominującym składnikiem jego myśli filozoficznej. Z tego faktu nie należy jednak wyprowadzać tezy, że stanowiły one nieistotny fragment jego refleksji. Ten obszar dociekań Borowskiego sytuował się raczej w perspektywie ukształtowanej przez wnioski z analiz ontologicznych

² Szerzej na temat biografii filozofa w: A. Zieleńczyk, *Marian Borowski*, op. cit., s. 115-119; Dział – Nekrologia w: „Ruch Filozoficzny”, 1936-1938, T. 14, nr 1-3, s. 167-168; *Polskie Towarzystwo Filozoficzne czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*, Warszawa 1999, s. 31-34.

i epistemologicznych. W jego przekonaniu rezultaty tych badań pozwalały dopiero na właściwe ujęcie „problemu człowieka” w odniesieniach etycznych, antropologicznych i filozoficzno-kulturowych. W tytule niniejszego tekstu piszę o filozofii kultury Mariana Borowskiego. W przypadku twórczości tego myśliciela mamy bowiem do czynienia nie tylko z krótkimi uwagami o istocie zjawisk kulturowych, ale przede wszystkim z dojrzałym i spójnym opisem struktur określających specyfikę faktów kulturowych.

Warto podkreślić, że Borowski, pisząc o istocie kulturowej rzeczywistości człowieka, rozważa ten problem w kilku płaszczyznach interpretacyjnych. Myślę, że jego filozofię kultury tworzą trzy wyraźnie odrębne obszary dociekań. Po pierwsze, mamy do czynienia z istnieniem refleksji ukształtowanej zdecydowanie na ontologicznych podstawach. W tym zakresie analiz filozof pyta o specyfikę kultury w ogóle i próbuje zdefiniować jej zasadniczą odmienność w stosunku do rzeczywistości przyrodniczej. W kolejnym obszarze rozważań Borowski podejmuje problem rozwoju kultury w epokach historycznych. W tym kontekście stawia pytania historiozoficzne. Analizuje zagadnienie możliwego początku kultury, praw nią rządzących oraz znaczenie celów osiągniętych poprzez jej rozwój. Istnieje także trzeci wymiar tej refleksji. Filozof dostrzega obecność ścisłych zależności między kulturą rozumianą jako obiektywna rzeczywistość a kulturą postrzeganą przez pryzmat dążeń poszczególnych ludzi. Ujawnia w tym kontekście istnienie problemu granicy między zastanymi faktami kulturowymi i rzeczywistością kształtowaną przez wieloaspektową aktywność człowieka. W tym nurcie analiz Borowski korzysta wyraźnie z pewnych rozstrzygnięć historiozoficznych oraz antropologicznych i etycznych.

Wypada zauważyć, że w dorobku naukowym filozofa nie ma tekstu, który jest systematycznym wykładem jego filozofii kultury. Swoje koncepcje na ten temat Borowski zamieszczał po prostu w pracach publikowanych w różnych okresach twórczości. Rozwój jego teorii musimy więc zrekonstruować na podstawie dziewięciu artykułów,

w których pojawia się powyższa problematyka. Myślę o tekstach publikowanych w latach 1909 – 1931, a w szczególności o następujących pracach: *O pojęciu konieczności* (1909), *O rozwoju życia psychicznego* (1913), *Co to jest przedmiot* (1920), *O przedmiotach fizycznych, psychicznych, idealnych i fikcyjnych* (1921), *Instykt, intelekt, intuicja* (1922), *Egoizm i altruizm* (1925), *Kilka uwag o wzajemnym stosunku etyki i psychologii* (1928), *Konspekt filozofii całości* (1930), *Tworzymy Boga!* (1931)³. Borowskiego koncepcja kultury nie rozwija się jednak w porządku chronologicznym. Filozof czasami kwestionuje ujęcia wypracowane wcześniej albo w sposób znaczący zmienia sens dotychczasowych koncepcji. Zjawisko to wydaje się faktem zupełnie naturalnym w pracy twórczej. W wypadku filozoficzno-kulturowej refleksji Borowskiego „kręte drogi” jego rozumowania ukształtowały się także pod wpływem bogactwa perspektyw, w których opisywany jest fenomen ludzkiej kultury.

Przedstawiamy więc ten kontekst rozważań uczonego w porządku problemowym. Wydaje się, że najistotniejsza kwestia w obrębie tego ujęcia sprowadza się do pytania o ontyczny status kultury w całości kształcie rzeczywistości doświadczanej przez człowieka. Innymi słowy, trzeba szukać definicji kultury w cechach, które określają jej specyfikę przede wszystkim wobec praw rządzących światem przyrody. Takie fundamentalne pytanie stawia też Borowski. W tekście z roku 1921, wyraźnie problematyzując tę kwestię, pyta w sposób bardzo intrygujący: „(...) czy możemy pociągnąć granicę między faktem i znaczeniem? Cała »rzeczywistość« kulturalna to sfera znaczeń a można wątpić, czy poza tą rzeczywistością jest nam dana jakakolwiek inna – czysta, odhumanizowana, sama w sobie”⁴. Borowski kwestionuje

³ Wśród tych artykułów szczególne znaczenie ma tekst pt. *O rozwoju życia psychicznego*, w którym Borowski w sposób najbardziej obszerny analizował problemy z zakresu filozofii kultury.

⁴ M. Borowski, *O przedmiotach fizycznych, psychicznych, idealnych i fikcyjnych*, „Przegląd Filozoficzny”, 1921, R. 24, s. 151. Co ciekawe, sfera znaczeń, kształtująca rzeczywistość kulturową, nie jest w przekonaniu filozofa rezultatem zwykłych, codziennych czynności. „Dopiero pozbawione

więc wyraźnie sensowność rozróżniania odrębności faktów stricte przyrodniczych od znaczeń kulturowych. Merytorycznie bardziej zasadne jest, w jego przekonaniu, dążenie do uchwycenia istnienia pewnej komplementarności pomiędzy zjawiskami kulturowymi i przyrodniczymi. W tej płaszczyźnie interpretacyjnej to, co jest kulturowe jest też w jakimś sensie przyrodnicze i vice versa. W ujęciu Borowskiego możliwość połączenia praw świata kultury i natury dokonuje się poprzez odniesienia do ontologicznie ugruntowanej teorii przedmiotów. Okazuje się, że ontycznie równoprawnymi składnikami rzeczywistości są u filozofa zarówno przedmioty fizyczne (były przyrodnicze), jak i przedmioty psychiczne, idealne i fikcyjne, które kreują raczej świat kultury. Oczywiście termin „rzeczywistość” oznacza w tym kontekście całokształt możliwych doświadczeń człowieka⁵.

bezpośredniego interesu studiowanie przyrody opłaciło się sownie człowiekowi. Wytworzyło narzędzia i całą kulturę. Tej możliwości abstrahowania od swych uczuć, możliwości obiektywnego patrzenia na świat zawdzięcza zarówno ludzkość cała, jak i pojedynczy człowiek, swój rozwój i postęp”. Por. M. Borowski, *O rozwoju życia psychicznego*, w: *Świat i człowiek. Wydanie nowe*, red. A. Heflich, S. Michalski, Warszawa 1913, s. 204.

⁵ Warto zaznaczyć, że w teorii przedmiotów Borowskiego rzeczywistość, rozumiana jako całokształt zjawisk przyrodniczych i kulturowych, była jednocześnie konglomeratem rozmaitych bytów. Można powiedzieć, że dążył on wprawdzie do uchwycenia specyfiki ich ontycznej odrębności, ale jednocześnie zakładał realną możliwość ujawnienia pewnej bytowej jednorodności jako cechy swoistej ogólnie pojętej rzeczywistości. W tym kontekście znamienne są dwa stwierdzenia Borowskiego. Pisał, że przyjmowanie „(...) tylko jednego rodzaju bytowania, czy istnienia podobnie jak przyjmowanie jednego rodzaju przedmiotów byłoby rzeczą niepraktyczną i wciskałoby gwałtem w jakieś ciasne ramy językowe całe bogactwo świata o tak rozmaitych odcieniach i stopniowaniach sposobu bytowania”. Zob. M. Borowski, *Co to jest przedmiot*, „Przegląd Filozoficzny”, 1920, R. 23, s. 69. Ze względów teoretycznych natomiast „(...) istnieje potrzeba terminu obejmującego wszystko. Na taki termin nadają się wyrazy „coś” oraz „przedmiot” i dlatego zakładam jako punkt wyjścia dla dalszych rozważań, że terminy te są równoznaczne i że posiadają zakres możliwie najogólniejszy”. Ibidem, s. 56.

Istotę zjawisk kulturowych Borowski próbuje również opisać z perspektywy aksjologicznej powiązanej u niego ściśle z obszarem dociekań ontologicznych. W tym kontekście kultura okazuje się także pewną skomplikowaną całością, w której poszczególne składniki można zdefiniować jako wartości. Znaczenie konkretnego faktu kulturowego jest wówczas ujęte jako wartość czyli stopień, w jakim element określonej kultury przyczynia się do jej tworzenia. Borowski uważa, że owa wartość jest jakością wymierną i może być definiowana jako dodatnia lub ujemna⁶. Kulturę tworzą oczywiście zarówno wartości znajdujące się powyżej „zera aksjologicznego”, jak i te, które mają ujemny znak. Zwróćmy uwagę, że w tym ujęciu wartości kształtujące kulturę mają znaczenie prakseologiczne tzn. są zdefiniowane jako możliwości kształtowania określonej kulturowej całości. Co ciekawe, Borowski nie utożsamia bynajmniej wartości dodatniej z dobrem, pięknem czy prawdą czyli z zestawem tych cnót, które w logice rozwoju filozofii europejskiej zostały uznane za niepodważalne wartości pozytywne. Może się bowiem zdarzyć, że pewnych okolicznościach dla zharmonizowania całości niezbędne okażą się wartości o znaku ujemnym takie jak zło, szpetota czy fałsz. Pewne jest tylko to, że w definiowaniu istoty kultury spojrzenie z perspektywy aksjologicznej ma znaczenie fundamentalne.

Wydaje się, że w powyższej argumentacji istotna była inspiracja koncepcjami Znanieckiego. Filozof odwołuje się zresztą wprost w roku 1921 do poglądów wybitnego polskiego socjologa akcentując poznawczą prawomocność jego teorii przedstawionej w *Cultural Reality*⁷. Wspólnym składnikiem teorii kultury obydwóch badaczy jest

⁶ Borowski stwierdza w tym kontekście, że stopień, „(...) w jakim dany przedmiot przyczynia się do zorganizowania i zharmonizowania elementów całości, stanowi o jego wartości dodatniej lub ujemnej. Przedmioty niezgodne z całością, zwane mym światem, oceniamy jako przykre, złe, fałszywe, brzydkie itp.” Ibidem, s. 83.

⁷ Borowski odwołuje się do tej głośnej książki Znanieckiego z roku 1919 w artykule pt. *O przedmiotach fizycznych, psychicznych, idealnych i fikcyjnych* – tekście zamieszczonym w 24 roczniku „Przeglądu Filozoficznego”.

chyba przekonanie, że dedukcja wartości z istoty bytu jest zadaniem niezwykle trudnym czy wręcz niemożliwym. Obszar wartościowania – konstytutywny dla specyfiki faktów kulturowych – jest bowiem sferą autonomiczną tzn. niezależną od sposobu percepcji określonych przedmiotów w strukturze rzeczywistości. Znanięcki podkreślał znaczenie tej swoistej cechy procesu wartościowania jeszcze mocniej niż Borowski, niemniej jednak obaj zmięrzali w swoich intencjach badawczych w tym samym kierunku⁸.

Zauważmy, że rozważania o fundamentalnych cechach zjawisk kulturowych uzupełnione są w refleksji Borowskiego analizami natury historiozoficznej. W tej perspektywie – przedstawionej zwłaszcza w obszernej pracy *O rozwoju życia psychicznego* – filozof pyta o specyfikę praw definiujących dzieje kultury w jej dynamicznym rozwoju. Historiozoficzny obszar dociekań inicjuje Borowski poprzez

⁸ Stanisław Borzym zwraca uwagę, że w procesie definiowania istoty kultury przez Znanięckiego ważnym etapem były wnioski sformułowane w jego rozprawie doktorskiej z 1910 roku pt. *Zagadnienie wartości w filozofii*. Borowski nie odwołuje się do tej pozycji, ale sposób jego myślenia w dużym stopniu koresponduje z argumentacją przedstawioną przez Znanięckiego w konkluzjach doktoratu. Borzym podkreśla w szczególności „zakamuflowany transcendentalizm” Znanięckiego ujawniający się w tym studium. Wartości są tam bowiem „(...) pozbawione określeń w rodzaju – moralne, estetyczne, poznawcze”. Zob. S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 194. W refleksji Borowskiego kwestia ta przedstawia się podobnie. Wartości są przecież najpierw określone stopniem możliwości konstituowania określonych całości w obrębie kultury ludzkiej. Dopiero później są rozpatrywane w swojej specyfice szczegółowej tzn. jako wartości estetyczne, poznawcze czy moralne. Ujęcie znaczenia wartości w kształtowaniu istoty kultury nie jest jednak identyczne. Warto zauważyć, że, w przeciwieństwie do Borowskiego, polski socjolog sądzi, że wartości mają status niejako „pozaświadomościowy”. Chodzi o to, że myślenie o wartościach nie jest de facto u Znanięckiego procesem psychologicznym, gdyż sama świadomość jest też wartością historycznie zrelatywizowaną. Innymi słowy, wartości istnieją a priori jako fundamentalne składniki kultury i są odkrywane w empirycznych odniesieniach człowieka do ponadjednostkowych, obiektywnych faktów kulturowych. Por także: S. Borzym, *Panorama...*, s.193.

problematyzację kwestii początku kultury w historii ludzkości. Stwierdza, że był to moment, w którym człowiek zaczął używać przedmiotów zewnętrznych jako narzędzi do realizacji podstawowych potrzeb życiowych⁹. Taka forma aktywności jest typowa dla pierwszego okresu w rozwoju kultury. Filozof sądzi, że w kolejnych fazach ewolucji kultura wchodzi w tzw. epokę starokamienną, nowokamienną, brązu oraz żelaza. Co ciekawe, Borowski nie próbuje wyznaczyć jakichkolwiek ram czasowych dla trzech pierwszych okresów. Realizują się one jakby w jakiejś przedhistorycznej rzeczywistości archaicznej. Dopiero epoka brązu – trwająca od 4 do 2 tysiąclecia przed naszą erą – jest w istocie pierwszym etapem historycznym w rozwoju kultury. Początek epoki żelaza umieszcza natomiast filozof w połowie 2 tysiąclecia przed Chrystusem¹⁰.

Najbardziej obszernie przedstawia jednak Borowski specyfikę ostatniego okresu w rozwoju kultury. Akcentowanie ogromnego znaczenia tej fazy wynikało chyba z faktu, że właśnie w owej epoce dostrzegł myśliciel możliwość urzeczywistnienia się podstawowych celów wpisanych w jej ewolucję. Filozof uważał, że początek tego najbardziej współczesnego etapu rozpoczyna się w VII wieku p.n.e. Charakterystyczny składnik rozważań Borowskiego ujawnia się w sytuowaniu tego momentu w uwarunkowaniach rozwoju kultury europejskiej. Wtedy przecież kształtuje się w umysłowości europejskiej wyraźne dążenie do racjonalizacji poznania w wymiarze filozoficznym, religijnym czy naukowym. Ten sposób ujęcia rzeczywistości przez człowieka definiuje filozof w cechach charakterystycznych dla tzw. stadium klasycznego. Został on zapoczątkowany w VII wieku przed Chrystusem i trwał aż do końca IV wieku naszej ery¹¹.

⁹ Borowski pisze w tym kontekście, że za epokę pierwszą w rozwoju ludzkiej kultury trzeba uznać ten czas, w którym człowiek zaczął używać znalezione kawałki kamienia i gałęzi do obrony, polowania czy przyrządzania pożywienia. Por. M. Borowski, *O rozwoju.....*, s. 210.

¹⁰ Ibidem, s. 213.

¹¹ Warto zwrócić uwagę, że okres ten odpowiada, mniej więcej, ramom czasowym epoki starożytnej w kulturze europejskiej.

Borowski stwierdza, że w tym czasie kultura ludzka rozwijała się bardzo intensywnie, a ponadto ujawniła się w niej tendencja do porządkowania różnorodności jej form. „Wiek klasyczny – pisał – odznaczają się intelektualizacją, wykończeniem formy, jasnością, ale zarazem tendencją do zasklepienia się i unikania nowości”¹².

W rozwoju ostatniego etapu rozwoju kultury, poza stadium klasycznym, Borowski wyodrębnił także istnienie tzw. stadium średniowiecznego, które określał zamiennie terminem „stadium romantyczne”. Można powiedzieć, że była to tendencja nie tylko aktywizująca procesy rozwoju kultury, ale także nurt ideowy rozumiany jako logiczne następstwo stadium klasycznego w historycznym rozwoju umysłowości europejskiej. Początek stadium średniowiecznego umieszcza Borowski w początkach wieku V n.e. i twierdzi, że charakterystyczne właściwości tej tendencji duchowej istniały do połowy XV wieku. Później tzn. od końca XV stulecia rozpoczął się ponownie okres klasyczny – tym razem w rozmaitych manifestacjach kultury nowożytnej i współczesnej. Powracając do specyfiki stadium średniowiecznego warto podkreślić, że sens idei kształtowanych w tym okresie filozof definiował jako kontrastowo odmienny od ujęcia ich w fazie klasycznej. W tym stadium „(...) kultura umysłowa może się nieco cofać, na plan zaś pierwszy występuje życie emocjonalne z właściwym mu niepokojem, niezadowoleniem i dążnością do wprowadzania w czyn idealnych a niepraktycznych pomysłów”¹³. Okres romantyczny w rozwoju kultury jest jednak także etapem niezwykle twórczym – zespołem idei wzbogacających ją w nowe, niezwykle cenne wartości. Myśliciel podkreśla, że właśnie w stadium średniowiecznym następują procesy „(...) odświeżania i wzbogacania ludzkiej psychiki u swych źródeł, którymi są niejasne, ogólnikowe

¹² M. Borowski, *O rozwoju...*, s. 213.

¹³ Ibidem, s. 214. Borowski twierdzi, że stadium średniowieczne, trwającym od V do XV wieku n.e., charakteryzowało się „(...) wzrostem uczuciowości religijnej i erotycznej, mistyką, idealnymi a niepraktycznymi porywami, jak np. Wojny Krzyżowe. Intelkt został odsunięty na drugie miejsce i, nie mając kontaktu z życiem kręcił się w kółku swych sylogizmów”. Ibidem, s. 214.

poczucia i popędy. Stamtąd otrzymuje umysłowość ludzka nowe impulsy i nie pozwala intelektowi zasklepić się w samozadowoleniu i wyjałowić skutek oddalenia się od życia”¹⁴.

Z logiki dotychczasowych analiz Borowskiego wynika jasno, że stadium klasyczne i romantyczne są zobiektywizowanymi i niezależnymi wobec siebie składnikami kultury. Kwestia ich rzeczywistego statusu ontycznego nie jest jednak określona jednoznacznie w rozważaniach filozofa. W końcowych wnioskach pracy *O rozwoju życia psychicznego* Borowski pisze bowiem, że na podstawie analizy cech współczesnych tendencji myślowych można sformułować tezę, że swoistym prawem rozwoju kultury europejskiej jest dążenie do możliwie ściślej syntezy w krótkim okresie właściwości typowych zarówno dla stadium klasycznego, jak i romantycznego. Filozof zauważa bowiem w tym kontekście, że im bliżej współczesności tzn. wieku XX, tym „(...) stadia klasyczne i romantyczne luzują się wzajemnie w coraz krótszych odstępach czasu. (...) Tendencją normalnego rozwoju a zarazem ideałem jest stan, w którym stadia romantyczne i klasyczne będą następowały po sobie bardzo szybko, bądź istniały obok siebie w różnych osobnikach tego samego społeczeństwa, a nawet były uznawane i zarazem cenione w obrębie psychiki jednostkowej”¹⁵. Warto zwrócić uwagę na bardzo znamieny fakt.

¹⁴ Ibidem, s. 214. Pisząc o znaczeniu stadium średniowiecznego Borowski próbuje także ściślej zdefiniować istotę praw kształtujących rozwój kultury. Zauważa, że linia rozwojowa „(...) jest linią spiralną, jest procesem dialektycznym, w którym wyższe stadium syntezy godzi w sobie poprzednie stadia przeciwne”. Zob. ibidem, s. 205.

¹⁵ Ibidem, s. 219. Dostrzegając postępującą integrację idei typowych dla stadium klasycznego oraz romantycznego Borowski będzie w tym właśnie kontekście interpretował znaczenie ważnych teorii ukształtowanych w nowożytnej kulturze europejskiej. O przełomie XIX i XX wieku powie, że był to czas „(...) zmagania się romantyzmu z pozytywizmem, powrotnej fali średniowiecznej z falą klasyczną. Charakteryzuje nasze czasy pragmatyzm, tj. filozofia czynu, filozofia skutecznego i pożytecznego działania. Tego rodzaju praktyczna działalność wynika z połączenia się pierwiastka uczuciowego z myślowym, romantyzmu z wiedzą pozytywną”. Zob. ibidem, s. 215. Trze-

Borowski w powyższym rozumowaniu nie pisze już tylko o pewnych składnikach zobiektywizowanej kultury, ale także o momentach określających tożsamość poszczególnych jednostek¹⁶. Taki sposób interpretacji ujawnia już jednak nowy aspekt jego ujęcia fenomenu kultury ludzkiej – konieczność zdefiniowania jej istoty w odniesieniu do bogactwa psychicznego życia poszczególnych jednostek.

Ten trzeci wątek w spojrzeniu na dziedzictwo znaczeń kulturowych realizuje się w szczególności u Borowskiego w porównaniach kultury, rozumianej jako obiektywny psychizm ludzki, i jej wymiaru stricte osobistego. Ten indywidualny, subiektywny kontekst percepcji faktów kulturowych dokonuje się w aktach psychicznych, jaźni albo jednostkowej świadomości¹⁷. Abstrahując od pewnych subtelności

ba jednak uczciwie zaznaczyć, że integracja pewnych idei ze stadium romantycznego i klasycznego w przekonaniu Borowskiego może się opóźnić z uwagi na możliwość zaistnienia w przyszłości pewnych problemów cywilizacyjnych i politycznych. Filozof stwierdza, że komplikacje mogą się pojawić „(...) wskutek dopuszczenia stanu czwartego tj. kobiet do udziału w najwyższym kształceniu umysłowości. Również nie należy zapominać o komplikacjach z powodu zetknięcia się bliższego z ludami Azji i utworzenia się w przyszłości jakiejś ogólnej, światowej kultury”. Por. *ibidem*, s. 219. Borowski nie przedstawia jednak szczegółowo istoty tych trudności.

¹⁶ Borowski pisze w tym kontekście: „Linia rozwojowa psychiki zdaje się przedstawiać linie spiralną, postępującą wprawdzie w górę, ale przechodzącą z kolei przez przeciwne sobie stadia. Mianowicie zarówno w rozwoju psychiki u pojedynczego człowieka, jak i ludzkości, wyróżnić można okresy przewagi uczuciowości, subiektywizmu, idealizmu, mistyki, szwankowania pod względem formy, zlewania się granic między pojęciami, a drugiej strony okresy przewagi intelektu, realizmu, racjonalizmu, przedmiotowej naukowości, doskonałej formy i ścisłego określania pojęć. Oba te stadia – nazwalibyśmy je romantycznym czyli średniowiecznym oraz klasycznym – są niezbędne do postępu techniki i kultury. Pozostanie na stałe w okresie klasycznym prowadzi do zaniku psychiki i skostnienia kultury w obrębie suchego formalizmu, utkwienie zaś w romantyzmie grozi marnowaniem sił ludzkich w ciągłym szukaniu nowych dróg i bezowocnych wysiłkach”. Zob. *ibidem*, s. 218 i 219.

¹⁷ Trzeba zaznaczyć, że w refleksji Borowskiego terminy: psychika, jaźń czy świadomość, jakkolwiek mają sens podobny, to jednak nie są pojęciami

znaczeniowych z rozumieniu zakresów przedmiotowych tych terminów można powiedzieć, że filozof poszukuje jakiegoś „złotego środka”, w obrębie którego to, co obiektywne w kulturze jest zarazem postrzegane jako ważny składnik rozwoju jednostkowego życia. Borowski uważa, że niezwykle trudno określić kierunek i zakres inspiracji między jednostką i większymi składnikami kultury – rodziną, klasą społeczną, narodem czy kulturą rozumianą jako dziedzictwo intelektualne ludzkości. „Nie jest całkiem jasne – stwierdza – czy obecne skomplikowane warunki życia, w którym znajduje się człowiek cywilizowany, spowodowały i wymogły wyższy rozwój życia psychicznego, czy, na odwrót, rodzaj funkcji psychicznych, doprowadził do skomplikowania warunków życia”¹⁸. Pewne jest tylko to, że w empirycznym poznaniu dostrzegamy istnienie wielorakich związków między jednostkowymi dążeniami i prawidłowościami określającymi specyfikę obiektywnych procesów kulturowych. Nasza jaźń jest właśnie tym obszarem, w którym tak synteza się dokonuje. W obrębie jednostkowej świadomości to, co nazywamy kulturą „(...) polega na systematyzacji odczuwania i działania, na hamowaniu jednych reakcji i podporządkowaniu ich innym, na wprowadzaniu hierarchii i celowości do wszystkich objawów naszego życia. Zawsze – sądzi Borowski – chodzi o wstrzymywanie się od jakiejś korzyści doraźnej na rzecz dalszej a większej lub trwalszej”¹⁹.

o identycznym znaczeniu. Zakres problemowy niniejszego tekstu nie dotyczy jednak bezpośrednio tej kwestii i dlatego nie przedstawiam jej szczegółowo.

¹⁸ M. Borowski, *O rozwoju...*, s. 169. W tej samej pracy Borowski zaprzecza jednak tezie, którą wcześniej sformułował. Gdy bowiem omawia relacje zachodzące między znaczeniem aktów mentalnych w psychice jednostkowej a rolą mowy ludzkiej w kulturze stwierdza, że rozwój psychiczny poszczególnych jednostek bardziej warunkował rozwój mowy ludzkiej niż odwrotnie. „Przypisywanie mowie ludzkiej decydującego znaczenia przy powstawaniu przedhistorycznej psychiki i kultury ludzkiej jest bezpodstawne”. Zob. *ibidem*, s. 211.

¹⁹ M. Borowski, *Tworzymy Boga!*, „Pamiętnik Warszawski”, 1931, R. 3, s. 13.

Filozof podkreśla, że abstrahowanie jednostek od doraźnych korzyści kształtuje przede wszystkim najbardziej twórczy składnik kultury. Takie obszary aktywności poznawczej człowieka jak „(...) sztuka i nauka, kultura moralna i materialna wymagają (...) pewnego odstąpienia i pewnego dystansu od aktualnych interesów. Powiedzieć można, że wymagają kapitalizacji w ogólniejszym tego słowa znaczeniu. Bez poświęcenia jednostek, chwil, przyjemności, ambicyjek, niepodobna nagromadzić żadnej siły ludzkiej – czy to moralnej, czy społecznej i państwowej, czy wojskowej, czy materialnej czy intelektualnej”²⁰. Borowski zwraca jednocześnie uwagę na skomplikowany charakter procesów zachodzących pomiędzy dążeniami poszczególnych ludzi i zobiektywizowanymi wytworami kultury. Osobowość każdego człowieka jest bowiem zespołem specyficznych i niepowtarzalnych cech, ale drugiej strony wiele dążeń jednostkowych może być wspólnym doświadczeniem wielu jednostek. W tym intersubiektywnym obszarze sensu kształtują się właśnie zobiektywizowane składniki kultury. Borowski podkreśla, że właściwe rozumienie istoty zdarzeń kulturowych nie jest możliwe bez świadomości, że jednostkowa jaźń „(...) obejmuje nie tylko organizm cielesny, ale i wszystko to, na czym zależy mu niemniej, niż na własnym ciele i zdrowiu. Honor, opinia osoby kochane, miłość ojczyzny, a nawet stosunki osobiste, majątek, wzniosła idea, która nas entuzjazmuje – wszystko to wyznacza treść i zakres naszego »ja«”²¹.

²⁰ M. Borowski, *Kilka uwag o wzajemnym stosunku etyki i psychologii*, „Przegląd Filozoficzny”, 1928, R. 31, s. 381.

²¹ M. Borowski, *Tworzymy...*, s. 5. Filozof podkreśla, że osobowość człowieka „(...) zależnie od rozwoju wewnętrznego i od zewnętrznej sytuacji życiowej rozszerza się lub kurczy albo też przesuwa swój punkt ciężkości”. Ibidem, s. 5. W tym kontekście filozof zauważa, że postulat absolutnej jedności ludzkiej osobowości – idea, o której marzą metafizycy – jest w sytuacji olbrzymiej dynamiki życia jednostek tylko szlachetnym ideałem. „Wciąż pracujemy dopiero nad konsolidacją własnej osoby, nad usuwaniem wewnętrznych rozterek, utrudniających szybkość decyzji i konsekwencje w postępowaniu. Nasze »ja« przedstawia się jako jedność w różnaitości a nie jako jedność wynikająca z absolutnej prostoty”. Zob. M. Borowski, *Kilka uwag...*, s. 371.

W jego refleksji filozoficzno – kulturowej pojawiają się też sugestie dotyczące celów rozwoju kultury. W kontekście idei integracji dążeń poszczególnych ludzi z obiektywnymi składnikami kultury zasadniczy cel jej ewolucji może być tylko jeden – ujęcie całokształtu doświadczanej rzeczywistości jako całości posiadającej osobowość podobną do psychiki jednostkowej. Borowski zauważa, że konsekwentny ewolucjonizm w odniesieniu do opisu faktów kulturowych „(...) nie może zatrzymać się na celu mniejszym, musi objąć wszechświat i podporządkować najwyższej idei, do której jesteśmy zdolni. Jasny jest związek jej z intuicją celów skryzalizowana w pojęciu Boga. Konsekwentna teleologia musi zejść się z teologią, konsekwentny racjonalizm z intuicją Istoty najwyższej”²². Co ciekawe, powyższy kierunek rozwoju kultury wynika także z ontycznych właściwości człowieka, który, w swoich „najwyższych warstwach” realizuje się w sferze afektów, uczuć i intelektu. Synteza tych dwóch najbardziej rozwiniętych obszarów jest zarazem celem ewolucji kultury²³.

²² M. Borowski, *Tworzymy...*, s. 10. Kilka lat wcześniej filozof uzasadniał prawomocność tej koncepcji poprzez odniesienia do własnej teorii przedmiotów. Postulat istnienia osobowości innej niż ludzka wynikał w jego analizach ze struktury rozmaitych przedmiotów. „Twierdzenie przeciwne, pisał, równałoby się twierdzeniu, że nie ma melodii poza tonami poszczególnymi, nie ma zdania poza słowami je składającymi, nie ma organizmu fizycznego poza poszczególnymi atomami. Strona psychiczna nie stanowi wyjątku, chyba, że będziemy ją traktować jako należącą do innego świata”. Por. M. Borowski, *Kilka uwag...*, s. 383.

²³ W *O rozwoju życia psychicznego* Borowski wymienia dziewięć warstw, które ukształtowały się w filogenetycznym rozwoju człowieka. Są to: układ kostny, warstwa wewnętrzna organów i mięśni, system zmysłowy i nerwowy, funkcje fizjologiczne organizmu, warstwa tropizmów i instynktów, podkład fizycznych tzw. niższych popędów, sfera uczuć i afektów oraz intelekt ludzki. Ostatnia warstwa jest niejako dwupłaszczyznowa. „W umysłowości naszej – pisze filozof – wyróżnić można dwa podkłady: pierwszy, trwalszy, racjonalistyczny – zasady rozumowania już ustalone, dziedzina oczywistości logicznych, matematycznych, mechanicznych itp. – jest to warstwa ósma – oraz podkład ludzkiej myśli twórczej; najbardziej lotny, ruchliwy, nowych

Dążenie Borowskiego do komplementarnego połączenia interesów jednostek z prawami rozwoju kultury było także konsekwencją określonego ujęcia istoty rozwoju. Filozof sądził, że rozmaite teorie rozwoju trzeba odnosić do całokształtu rzeczywistości, której fenomen kultury jest ważnym, ale nie jedynym składnikiem. W swojej klasyfikacji wyróżnił kreacyjno-eksplikatywne koncepcje rozwoju oraz ich formy implikatywne. W przekonaniu Borowskiego teorie eksplikatywne i kreacyjne są charakterystycznym składnikiem umysłowości starożytnej, natomiast implikatywne ujęcia rozwoju rzeczywistości pojawiły się dopiero w czasach nowożytnych. Co ciekawe, filozof sugeruje, że koncepcje kreatywno-eksplikatywne lepiej opisywały istotę kultury z perspektywy ontologicznej, w której ludzką aktywność interpretowano najczęściej jako aspekt praw pozaludzkich. Według tych teorii „(...) rozwój polega na przemianie czegoś doskonalszego w rzeczy mniej doskonałe, lub na objawieniu tego, co od początku istniało niejako w ukryciu”²⁴. Specyfikę faktów kulturowych, jako zdarzeń względnie autonomicznych wobec praw przyrody, lepiej przedstawiały natomiast teorie implikatywne, które starają się „(...) wyprowadzić z małych początków i prostych elementów twory doskonałe i skomplikowane”²⁵. Analizując sposób rozumowania Borowskiego w tej kwestii można odnieść wrażenie, że w postulowanej przez niego teorii rozwoju kultury trzeba uwzględnić raczej zarówno ujęć eksplikatywnych, jak i implikatywnych. Próbuje definiować znaczenie terminu „rozwój” filozof stwierdza bowiem, że można mówić o nim „(...) wszędzie tam, gdzie jakiś szereg zmian dokonuje się przeważnie z przyczyn wewnętrznych”²⁶. Wydaje się, że owa „wewnętrzność” procesów kulturowych w pewnych okresach historycznych może realizować się u Borowskiego zarówno w planach dróg szukający. Ten szczyt istoty ludzkiej tworzy ideały, wskazuje i wypróbuje nowe kierunki rozwoju”. M. Borowski, *O rozwoju...*, s. 148.

²⁴ Ibidem, s. 221.

²⁵ Ibidem. W ujęciu Borowskiego przykładem implikatywnej teorii rozwoju była Darwinowska teoria ewolucji. Por. M. Borowski, *Tworzymy...*, s. 12.

²⁶ Ibidem, s. 220.

bożego Objawienia, jak też w dążeniu do komplikacji struktur ich rozmaitych składników²⁷.

Borowski nie definiował jednak istoty procesów kulturowych tylko w kontekście realizacji twórczych mocy człowieka. Cechuje wprawdzie jego analizy typowo renesansowa wiara w wielki potencjał natury ludzkiej, ale zdarzały się także wypowiedzi bardziej krytyczne – szczególnie wobec tych aspektów ewolucji kultury, które związane są z rozwojem cywilizacyjnym. Niewątpliwy postęp w wymiarze kultury materialnej rujnuje bowiem struktury małych społeczności, w których kiedyś kształtowały się najbardziej twórcze składniki duchowej tradycji człowieka. Dzieje się tak ponieważ rozwój cywilizacyjny „(...) hamuje działanie jednego z ogólnych czynników rozwoju organizmów żyjących, a mianowicie działanie doboru naturalnego. Cywilizacja utrzymuje przy życiu nawet jednostki pod każdym względem mało wartościowe. Także inny czynnik rozwoju – dziedziczność cech nabytych – działa mniej intensywnie niż w stanie pierwotnym rodzaju ludzkiego, ponieważ kultura, znosząc granice pomiędzy małymi gromadami ludzi, zacierając także podziały na ściśle ograniczone stany i kasty, powoduje krzyżowanie się osobników najrozmaitszych tak, że trudno obecnie o warunki naturalnej hodowli pewnych specjalnych cech przez przekazywanie

²⁷ Świadectwem takiego sposobu myślenia jest, na przykład, interpretacja znaczenia niektórych założeń religii chrześcijańskiej. Borowski wyraźnie łączy logikę myślenia eksplikatywnego z ujęciem implikatywnym, kiedy wyjaśnia kulturotwórczy sens chrześcijańskiego Objawienia. Zauważa, że religia „(...) nie będąca zarazem historią i rozwojem świata i pozbawiona pierwiastka dynamicznego, niewielkie miałaby znaczenie w dziedzinie ideałów i etycznych impulsów. Gdyby wszystko od początku było gotowe w sferze boskiej, ludzie nie mieliby nic do zrobienia, od ich zachowania nic by nie zależało i historia świata byłaby jakimś zbędnym ostatecznie widowiskiem dla Bóstwa. Toteż chrześcijański Bóg w glorii przy końcu procesu dziejowego, nie jest takim samym jak Bóg z pierwszych rozdziałów Księgi Genezis. Stworzenie świata i ludzi, upadek ich, Tora, Golgota, wysiłki ludzkie ku zbawieniu – muszą być Bogu istotnie potrzebne”. M. Borowski, *Tworzymy...*, s. 10 i 11.

ich z pokolenia na pokolenie”²⁸. Zwróćmy uwagę, że w tym wniosku Borowski dostrzega istnienie pewnego konfliktu między logiką praw natury i rozwoju kulturowego. Zauważa tutaj, że chociaż trudno mówić o przyrodzie w znaczeniu dziewiczej, pozaludzkiej struktury, to jednak jej uwarunkowania ujawniają się wyraźnie w konfrontacji z logiką rozwoju cywilizacyjnego²⁹.

Podsumowując tę część naszych rozważań trzeba zaznaczyć, że trzy podstawowe konteksty jego filozofii kultury – ontologiczny, historiozoficzny i antropologiczny – tworzą w sumie strukturę spójną. Najbardziej obszernie analizuje Borowski aspekt ostatni – wątek dotyczący zależności między obiektywnymi znaczeniami kulturowymi i logiką życia konkretnych ludzi. W jego przekonaniu ta płaszczyzna dociekań jest w gruncie rzeczy najważniejsza, gdyż tylko w obrębie indywidualnej świadomości możemy doświadczać istnienia obiektywnych składników kultury. Warto jednak zauważyć, że Borowski, w badaniach rozmaitych związków między jednostką a obiektywną tradycją kulturową, zbyt często korzystał chyba z ujęć szablonowych. W jego filozofii kultury znaczenia takich terminów jak: racjonalny, uczuciowy, idealny, realny, romantyczny i klasycyzy, definiowane są jako całkowicie przeciwstawne, co w konsekwencji powoduje, że jego koncepcje są wprawdzie intrygujące jako wypowiedzi językowe, ale zarazem okazują się kontrowersyjne w wymiarze merytorycznym. Można odnieść wrażenie, że reguły określające tożsamość stadium klasycyzyzna uznał Borowski po prostu za zasady racjonalności i na ich podstawie budował swoją koncepcję kultury. W moim przekonaniu zarzuty, które formułuję wobec jego

²⁸ M. Borowski, *O rozwoju...*, s. 217.

²⁹ Świadomość istnienia pewnego antagonizmu między prawami przyrody i logiką rozwoju kultury – z istoty struktury racjonalnej – ujawnia się u Borowskiego także w *Paradoksach* tzn. w kilku sentencjach filozoficznych opublikowanych w roku 1910. Stwierdził on wówczas: „Najbardziej racjonalną religią byłby kult przypadku” oraz „Fatalistyczna tragedia świata ma swojego błążna – wolną wolę człowieka”. Por. M. Borowski, *Paradoksy*, „Widnokreśli”, 1910, R. 1, s. 37.

filozoficzno-kulturowych analiz w tylko niewielkim stopniu obniżają wartość poznawczą jego wysiłków w tym zakresie. Dla badaczy fenomenu ludzkiej kultury inspirującym wątkiem, obecnym w refleksji Borowskiego, może być właśnie wielowymiarowość tej myśli. W polskiej filozofii, w pierwszych dekadach XX wieku, dążenie do syntezy idei ontologicznych, historiozoficznych i antropologicznych w jednej teorii kultury, nie było bynajmniej tendencją powszechną a pojawia się wyraźnie w rozważaniach Borowskiego.

Niewątpliwą oryginalność założeń kształtujących jego filozofię kultury można potwierdzić poprzez przegląd najważniejszych koncepcji na ten temat. Mam na myśli przede wszystkim teorie współczesne Borowskiemu tzn. ujęcia powstałe w europejskiej, a zwłaszcza polskiej filozofii w pierwszej połowie XX stulecia. Teorie kultury ukształtowane w tym okresie trudno klasyfikować w jakiejś klarownej typologii z uwagi na ich ogromną różnorodność. Można jednak chyba zaryzykować tezę, że wśród tego bogactwa ujęć fenomenu kultury pojawiły się dwie, w pewnym stopniu antynomiczne, tendencje: dążenie do ontologizacji tej sfery, ujęcia kultury jako składnika zakresowo szerszej teorii filozoficznej, oraz próby budowania bardziej autonomicznego obszaru dociekań w ramach samodzielnej dyscypliny czyli właśnie filozofii kultury. Pierwszy rodzaj ujęcia nawiązywał oczywiście do tradycji badań filozoficznych, w której kulturową przestrzeń człowieka definiowano najczęściej jako składnik całości kształtu rzeczywistości. W pierwszych dekadach wieku XX ten typ myślenia widoczny jest w szczególności w dziełach Bergsona, Spenglera, Teilharda de Chardina, Husserla, a w polskiej filozofii w tekstach Krzywickiego, Majewskiego, Rubczyńskiego, Korwina-Kochanowskiego, Zdziechowskiego, Lutosławskiego, Jaworskiego, Witkiewicza czy Michalskiego. Ich koncepcje kultury musimy raczej rekonstruować poprzez analizę rozmaitych odniesień ontologicznych i epistemologicznych³⁰. W drugim sposobie ujęcia problematyki

³⁰ Myślę w tym kontekście o następujących dziełach: H. Bergson, *Ewolucja twórcza* (1907), *Dwa źródła moralności i religii* (1932);

filozoficzno-kulturowej akcentowano natomiast bardziej swoistość faktów kulturowych sprowadzając ich naturę do specyfiki ontycznej świata wartości czy istoty człowieka. W tym kierunku podążał bardziej Znaniecki, Elzenberg, Koneczny, Czarnowski czy Nawroczyński³¹. Oryginalność koncepcji Borowskiego polega właśnie na tym, że próbował łączyć autonomiczność tych odmiennych perspektyw w jednej, wieloaspektowej teorii. W moim przekonaniu intuicja badawcza filozofa była słuszna, aczkolwiek została „okupiona” powierzchownością w ujęciu niektórych kwestii.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na drugi, istotny składnik jego filozofii kultury. Wnioski dotyczące praw rozwoju rzeczywistości kulturowej nie zawierają wątków katastroficznych, które w ówczesnych uwarunkowaniach epoki były zjawiskiem dość typowym³². Ta właściwość rozumowania Borowskiego jest interesująca i pozytywna

O. Spengler, *Zmierzch Zachodu* (1918-1922); P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka* (1955); E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i transcendentna fenomenologia* (1936); L. Krzywicki, *Idea a życie* (1888); E. Majewski, *Nauka o cywilizacji* (1908-1923); W. Rubczyński, *Walka o wszechstronny pogląd na świat* (1911); J. K. Korwin-Kochanowski, *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości* (1910), *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju* (1917); M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* (1915); W. Lutosławski, *The World of Souls* (1924); W. L. Jaworski, *Notatki* (1929); S. I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni* (1927), *Nienasycenie* (1930), K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem* (1949).

³¹ Por. F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii* (1910), *Upadek cywilizacji zachodniej. Studium z pogranicza filozofii kultury i socjologii* (1921); H. Elzenberg, *Etyka wyrzeczenia* (1925); F. Koneczny, *O wielości cywilizacji* (1935); S. Czarnowski, *Kultura* (1938); B. Nawroczyński, *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury* (1947).

³² Idea katastrofizmu pojawiała się wówczas nie tylko w tekstach stricte filozoficznych, ale także w rozmaitych tekstach eseistycznych. Zob.: M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze* (1922-1924); K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931); P. Sorokin, *Social and cultural dynamics* (1937-1941); N. Cybulski, *Psychofizjologiczne podstawy przewrotów społecznych* (1919); Z. Wasilewski, *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej* (1921)

nie wyróżnia jego refleksję na tle innych teorii kultury. W tym kontekście ciekawe byłoby pytanie: Co jest przyczyną tak optymistycznej postawy filozofa – niezachwianej wiary w dobrą przyszłość człowieka i jego wytworów? Po części odpowiedź wynika z logiki argumentacji stosowanej przez Borowskiego w definicji postępu kultury czy w próbach określania istoty praw rządzących jej rozwojem. W jakimś stopniu optymizm filozofa ujawniał oczywiście także przyrodzone, charakterologiczne skłonności tego badacza. Borowski, nie doświadczał specjalnie, tak, jak np. Unamuno czy Zdziechowski, „czucia tragiczności bytu”. Wierzył w twórczą siłę życia, której dojrzałą manifestacją była psychika poszczególnych jednostek i skomplikowane struktury zobiektywizowanej kultury. Kończąc prezentację filozoficzno-kulturowych aspektów jego refleksji przywołam raz jeszcze sposób myślenia Borowskiego – tym razem jego uwagi na temat powołania człowieka w świecie kultury. Znajdują się one w ostatnim publikowanym tekście filozofa. To kolejne i zarazem bardzo wymowne świadectwo jego wielkiego optymizmu poznawczego i odwagi myślenia, które, mam nadzieję, w przyszłych badaniach dziejów polskiej filozofii będą już faktem rozpoznawalnym. Podsumowując swoją działalność badawczą stwierdził wówczas:

Życie będąc procesem, może tylko albo rozwijać się i potęgować, albo się kurczyć i zamierać. Ale rozwijać się tzn. wychodzić wciąż poza siebie i ponad siebie. W tym celu trzeba zarzucać kotwicę daleko i uzyskiwać punkty oparcia poza sobą. Jednostka, która tego nie czyni, a poprzestaje na sobie – płynie już z prądem dewolucyjnym. Nie ma życia bez ideałów, poza nie wychodzących. Żyć i sięgać poza życie, to sprawy współwzględne, jakby dwie strony jednej i tej samej rzeczy. Jednakowoż w antytezie tkwi ta prawda, że wszelkie wartości muszą być przez nas odczute i znajdować oddźwięk w naszym sercu. Tylko nie wynika stąd, żeby odmawiać im waloru obiektywnego³³.

³³ M. Borowski, *Tworzymy...*, s. 20 i 21.