

Voisé, Waldemar

Aksjologika : toruńska logika i aksjologika lat 1946-1950 po pół wieku

Analecta 5/1(9), 107-121

1996

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



**AKSJOLOGIKA:
TORUŃSKA LOGIKA I AKSJOLOGIKA LAT 1946–1950
PO PÓŁ WIEKU**

Wiosną 1946 roku, po przejściu kilkuset metrów od głównego dworca kolejowego, zobaczyłem Toruń po raz pierwszy. Miasto, położone po drugiej stronie szerokiej Wisły wyglądało wspaniale. Niedługo okazało się, że nie było to wrażenie wyjątkowe. Do dziś przypomina je akwarela, jaką Tymon Niesiołowski ofiarował wówczas na nadchodzący Nowy Rok mojej żonie i mnie.

Po pięćdziesięciu latach, widziane z drugiego brzegu miasto wygląda niemal tak samo, ale bliższe spojrzenie na jego „życie wewnętrzne” ujawnia różnice, zresztą nie tylko architektoniczne. Przybyli tu wówczas po wojnie Wilnianie dostrzegają być może te zmiany wyraźniej niż dawni mieszkańcy; jednakże jeden z przybyłych wówczas kilkudziesięciu Lwowian, szybko widzi różnice. Tym bardziej, że gdy po kilku latach pobytu wyjechał – nie z własnej woli – z rodzinnego miasta Kopernika, teraz po niemal półwiecznej nieobecności, łatwo dostrzega krystalizację nowego środowiska.

Zatrudniony jako adiunkt nowo powstałego UMK, niedługo po (żałosnym) doktoracie krakowskim, zauważyłem, że początkowo nie będę miał zbyt wielu obowiązków. Stąd decyzja pogłębienia bodaj kilku dotąd powierzchownych umiejętności, co wiązało się głównie z dwoma wykładowcami. Tadeusz Czeżowski zapowiadał wykłady logiki i seminarium filozoficzne, a Henryk Elzenberg anonsował historię filozofii starożytnej i podstawowe pojęcia filozofii wartości oraz seminarium z etyki i teorii czynu. Nowy rok akademicki rozpoczął się już z początkiem października.

Logika dotyczyła przede wszystkim pytania „jak myśleć?”. Wykładów nie notowałem, bo zapowiadano szybkie ukazanie się podręcznika. Cała więc uwaga skupiła się na niełatwych wykładach, których treść przedstawiana była przede wszystkim na kilku tablicach. Inaczej nauka o wartości, zwana coraz częściej aksjologią: pomagała rozważać pytanie: „O czym myśleć?”. Także i te wykłady okazały się niełatwe, tym bardziej, że nie oczekiwano ani skryptu ani podręcznika.

Z końcem września złożyłem „wstępną wizytę” profesorowi Czeżowskiemu, starając się możliwie krótko wyjaśnić, dlaczego doktor praw pragnie studiować

filozofię i logikę. Odpowiedź była nieoczekiwana: „Dowiedziałem się już d l a - c z e g o , ale chciałbym wiedzieć p o c o ?”. Zamilkłem, a po chwili usłyszałem: „To nie jest pytanie łatwe. Już przecież Arystoteles zauważył, że celowościowe pytanie „po co człowiek się leczy?” jest odmienne od pytania przyczynowego „dlaczego człowiek się leczy?”. I usłyszałem: „Odpowiedź „aby być zdrowym” dotyczy celu, a odpowiedź „aby nie być chorym” – przyczyny”. Pragnąc się popisać, odpowiedziałem, że chciałbym się wyleczyć z błędów. Czeżowski się uśmiechnął i powiedział: „Warto więc iść na dzisiejszy koncert w Dworze Artusa. Będzie też Brahms”. Po niecałym kwadransie wyszedłem z budynku przy Fosie Staromiejskiej i wybrałem spacer nad Wisłą, poczynając od Krzywej Wieży. I tak oto pierwotne instrumentalne „jak?” połączyło się z dwoma pojęciami: przyczyną i celem. Było to moje pierwsze w życiu seminarium z logiki. Pomyślałem: a co będzie z wykładami Elzenberga? Nie wiedziałem co odpowiedzieć zarówno wtedy, jak i po wysłuchaniu jego pierwszego wykładu.

Pragnąc poddać się rygorom naukowego myślenia dziedzinę szczególnie oporną umysłowej obróbce, Tadeusz Czeżowski w swych wykładach nie tylko interpretował postulat ścisłości, ale także pragnął zmniejszyć – od ubiegłego stulecia tradycyjny – rozbrat między naukami humanistycznymi i przyrodniczymi. Oznaczało to kontynuację założeń Kazimierza Twardowskiego i dlatego w dziesięciolecie śmierci swego mistrza Czeżowski pisał: „Działalność nauczycielska Twardowskiego opierała się na założeniu, że badanie filozoficzne jest badaniem naukowym i że winno ono czynić zadość wymogom naukowego krytycyzmu i naukowej ścisłości”¹.

Był to pogląd najzupełniej obcy Henrykowi Elzenbergowi, który w ogóle potępiał to, co nazywa się zazwyczaj „szkołą lwowsko-warszawską”. Miała ona licznych reprezentantów, a w ich liczbie twórcę nowożytnej logiki trójwartościowej, Jana Łukasiewicza. Główne swe dzieło ogłosił on po wojnie w Dublinie, ale już przedtem zabierał na ten temat głos wielokrotnie, m. in. podczas zjazdu filozofów w 1927 roku. Tę właśnie wypowiedź mając na uwadze, Elzenberg tak mówił: „Zdaje się tu tkwić przecenianie szkodliwości błędu dla postępu wiedzy. Wszystkie błędy mogą być i bywają korygowane; od błędu gorszy jest strach przed błędem, obezwładniający umysły i hamujący w ten sposób rozwój nauki”².

Zastanawiając się nad tym, po wielu latach doszedłem do wniosku, jaki też pewnie wymaga modyfikacji, a który dotyczy pytania, czy tak zwana „ścisłość” jest warunkiem koniecznym, pozwalającym uznać pewną dyscyplinę za „naukową”? Przeciw dychotomicznemu podziałowi („ścisłe” – „nieścisłe”) opartemu na zasadzie dwuwartościowości (odrzuconej właśnie przez Łukasiewicza), a więc z wyłączeniem stopniowania cechy ścisłości, przemawiają najbardziej nawet powierzchowne studia właśnie z historii nauki. Pomijając fakt, że każda nauka w ciągu stuleci stopniowo się doskonali – a więc umożliwia osiąganie wyników coraz bardziej ścisłych – wiadomo powszechnie, że stopień ścisłości różnych nauk jest i może być różny. Wiedział o tym już Arystoteles, pisząc w *Etyce Nikomachejskiej*,

że co się tyczy opracowania nauki o państwie, „to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości, podobnie jak nie we wszystkich twórcach ręki ludzkiej”. Nadając pojęciu poznania sens szeroki, nie wykluczał nauk zwanych „nieścisłymi”, ale za wartościowe uznawał tylko te umiejętności jakie zajmują się „podstawowymi zasadami i przyczynami”.

Zanim jednak później zacząłem się zastanawiać nad stopniem ścisłości różnych nauk, już od początków wykładów stało się jasne, że obaj mistrzowie nie byli łatwi dla słuchaczy. Czeżowski wymagał m. in. syntetycznych tj. krótkich, jednostronnych sprawozdań z kolejnych seminariów i nie akceptował udziału w dalszych seminariach tych studentów, którzy takich sprawozdań nie złożyli w ciągu tygodnia. Wielu uważało to za nonsens i za skłonność biurokratyczną, ale niedługo okazało się, że nie jest łatwo streścić na jednej stronie dwugodzinną dyskusję i że wymaga to nie tyle jakiejś umiejętności. Wiele innych jego wymogów też uchodziło za „urzędowanie”, ale i one uczyły systematyczności i współpracy. Podobnie jak Twardowski, był on uważnym wychowawcą i wymagał od wszystkich obowiązkowości i sumienności, tak samo zresztą jak od urzędników, którymi kierował podczas swej funkcji w Ministerstwie Oświaty. Dotyczyło to też jego pracy redaktorskiej, jaką wykonywał niezwykle starannie, o czym zresztą sam się przekonałem, robiąc niedbale pierwszą w życiu korektę recenzji przeznaczonej dla „Ruchu Filozoficznego” w 1948 roku. Był też znakomitym organizatorem pracy zarówno indywidualnej jak i zbiorowej: w dużej mierze on właśnie przyczynił się do organizacji prac związanych z założeniem uniwersytetu i wspólnoty uniwersyteckiej zarówno w Wilnie po pierwszej wojnie światowej, jak i w Toruniu, po drugiej wojnie. Podczas okupacji także wykonywał wiele cennych obowiązków związanych z działalnością podziemnego uniwersytetu.

Toruń zawdzięcza mu wiele. Począwszy od roku 1945 założył tu Towarzystwo Filozoficzne, Towarzystwo Naukowe a także organizował Wydział Filozoficzny UMK. Jako następca Twardowskiego odrodził „Ruch Filozoficzny” i redagował go przez wiele lat. Na każdym niemal kroku widać, że logika była dla niego instrumentem instrumentów ludzkich umiejętności i poczynań. Początkowo jej wykłady były dla wielu trudno dostępne, w miarę jednak czasu starał się je coraz bardziej upowszechniać. Było to związane z jego metodą wykładania logiki. W swych *Wspomnieniach* ogłoszonych w 1976 roku tak o tym pisał: „z wiekiem coraz mniej była mi potrzebna symbolika logiczna, coraz lepiej układały mi się myśli w starannych sformułowaniach języka potocznego”.

Realizował też leibnizowskie hasło „Teoria cum praxi”, które do dzisiaj zdobi wydawnictwa Berlińskiej Akademii Nauk, a które dla niego było fundamentem wychowawczym. Można i tu dopatrzeć się także pokrewieństwa z *Logiką* Śmigleckiego ogłoszoną po łacinie za granicą i nigdy w kraju nie przełożoną. W Anglii natomiast – po roku jej wydania w 1618 – była przez wiele lat uniwersyteckim podręcznikiem. Śmiglecki m. in. uważał logikę za praktycznie zorientowaną

sztukę myślenia, mimo, że często cytował swych poprzedników starożytnych i średniowiecznych.

Stąd częstotliwość nawiązywania do dawnych myślicieli nie była przypadkowa i wyłącznie erudycyjna. Wystarczy przejrzeć choćby tylko spis treści *Odczytów filozoficznych* Tadeusza Czeżowskiego wydanych dwukrotnie: w 1958 i w 1969 roku. Wiele tu rozważań nie tylko o Arystotelesie, ale o Baconie, Galileuszu oraz innych, wymienionych także w *Uwagach historycznych o najważniejszych pracach myślenia*. Lektura wielu takich jego publikacji wykazuje też ciągle nawiązywanie do bezpośrednich poprzedników, wśród których czołowe miejsca zajmują Bolzano i Twardowski. To samo dotyczy *Logiki*, po raz pierwszy wydanej w 1949 roku – obejmowała ona nie tylko wykład najważniejszych zagadnień, ale także zarys rozwoju dyscypliny. Jak się można dowiedzieć z przedmowy, autor napisał część historyczną *Logiki* „w oświetleniu, jakiego dostarcza jej stan dzisiejszy; dopiero to oświetlenie pozwala należycie rozumieć jej dzieje, jak z drugiej strony znajomość historii logiki jest niezbędnym uzupełnieniem znajomości tej nauki w obecnym jej stanie”. Odpowiednikiem tego stanowiska są słowa otwierające ów zarys: „Dzisiejszy stan logiki jest wynikiem jej historycznego rozwoju”. W ten sposób spojrzenie „retro” ma dla logika duże znaczenie w rozumieniu jej stanu aktualnego.

Spotykany także i obecnie anty-historyczny nurt myślenia nie tylko dotyczącego logiki wywodzi się przede wszystkim od Kartezjusza, który w *Rozprawie o metodzie* z 1637 roku zapowiadał zerwanie z tradycją, ale w *Prawidłach dotyczących kierowania umysłem* stwierdzał, że niekiedy łatwiej jest zrozumieć pojęcia na tle ich rozwoju.

Jak wiemy, pytanie Czeżowskiego o metodzie myślenia („jak myśleć?”) znajdowało swój odpowiednik w rozważaniach Elzenberga na temat wartości a więc aksjologicznych, dotyczących przede wszystkim pytania „O czym myśleć?”. O filozoficznej postawie swych rozważań na ten temat pisał w *Kłopotcie*: „Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stosunek między filozofami może być najbardziej kurtuazyjny, nie przeszkadza to, że jest to walka o światopogląd, a więc o życie”. Zdawał sobie dobrze sprawę ze skomplikowanych skutków tego stanowiska, ale zawsze był mu wierny, nigdy zresztą nie ułatwiając swej polemiki przez deformację myśli przeciwnika. Ustanawiając swój drogowskaz, ani nie ośmieszał ani nie podkopywał drogowskazów ustawionych przez innych, lecz wyraźnie i stanowczo wyjaśniał zainteresowanym przechodniom, że ich drogi prowadzą na bezdroża. Dawał w ten sposób przykład postawy, której wzorowość nie budzi wątpliwości tak długo, jak długo ważne są elementarne zasady międzyludzkiego współżycia.

Zasady takiego współżycia nie były w wielu wypadkach trudne do odgadnięcia. Takie samo stanowisko zajmował też Tadeusz Kotarbiński, z którym Elzenberg wielokrotnie przecież polemizował. Oto w kilka dni po wydarzeniach marcowych 1968 roku, Kotarbiński zaproponował mi wygłoszenie rocznicowego

wspomnienia o Elzenbergu. Te krótkie rozważania, wygłoszone dnia 16 marca 1968 pojawiły się w pierwszym numerze „Twórczości” z 1969 pod celowo znamionnym tytułem *Wspomnienie o człowieku który myślał inaczej*. W zakończeniu odczytać można takie oto zdanie: „Myśleć inaczej znaczy często pomagać drugiemu, aby myślał lepiej, a wśród kilku najcenniejszych powołań człowieka niewiele jest takich, które zasługują na większy szacunek”.

Namiętność budzenia myślenia zastępowała Elzenbergowi inne namiętności, na których brak uskarżał się jako na swój zasadniczy defekt, choć ostatnio – w „Magazynie Gazety” z czerwca 1995 okazało się, że także je przeżywał w dość osobliwy sposób i w dość późnym wieku, jak dowiadujemy się z artykułu Heleny Zaworskiej *Miłość filozofa*.

Kilkakrotnie publikowany *Kłopot z istnieniem* i inne książki mimo wielu fundamentalnych materiałów nie zawierały wszystkiego i dopiero w 1986 elzenbergowski numer „Studiów Filozoficznych” zawarł wiele nieznanych dotąd tekstów, a zwłaszcza ujawnił wiele aspektów pesymizmu. W ten sposób potwierdziła się jego opinia z 1941 roku, że „o człowieku nigdy nie można myśleć dość pesymistycznie”. Także aktualna okazała się jego uwaga z 1929 roku, że nieliczne próby doskonalenia myśli dokonywane są ciągle „wśród powszechnej obojętności”.

Co więcej, potwierdziło się to, co niejednokrotnie podkreślała nie tylko Maria Dąbrowska w *Dzienniku*: w dorzeczu Wisły entuzjazm dla głupców idzie w parze z opluwaniem mądrych, jak zauważyła ona już zaraz po pierwszej wojnie światowej. Nie była to tylko mizantropia, skoro o tym samym smutnym zjawisku pisał Witkacy, Gombrowicz, Zbyszewski itd. Elzenberg, „Legionista” podczas pierwszej wojny a także zaraz po niej, był przekonany, że pojawi się w kraju elita ludzi lepiej myślących i owocniej pracujących, ale rychło prymitywna i brutalna „walka o stołki” toczona przez rzekomych specjalistów (skąd my to znamy?) ujawniła działalność licznych i tępych przeciętniaków. Druga wojna i początki okupacji sprzyjały nierzadko szlachetności i dzielności, ale wkrótce okazała się przewaga zła. W roku 1952 pisał, że ludzie umiarkowani najczęściej okazywali się „nielotni i duchowo jałowi”, podczas gdy przeważająca część społeczeństwa jest „zawsze głupia i zła”.

W tej sytuacji zarówno geneza jak i celowość aksjologii nie jest ważna tak, jak kwestia „jak myśleć o wartości?”. U schyłku XVIII stulecia Herder stwierdzał, że „doskonałość rzeczy sprowadza się do tego, by była ona tym, czym być powinna i czym być może”, co Elzenberg przeniósł w obręb otaczającego go świata ludzi.

Jeżeli prawdą jest, że najtrudniej powiedzieć „nie” i ponieść wszelkie konsekwencje tej wypowiedzi, to właśnie Elzenberg zdobył się na to i powtarzał te brzemienne w skutki słowo do końca swego życia, co oznaczało wiele przykrości, m. in. utratę katedry przez kilka lat. Szczególnie krytycznie oceniał prawo mimikry, które pod postacią przystosowania się do istniejących warunków często jest podnoszone do rangi kryterium wartości w obrębie wszechświata tworzonego

przez ludzi. Ogólnie rzecz biorąc i czyniąc zastrzeżenia uważał, że „wartościowy” to „taki, jaki powinien być”.

Mimo głoszonej bojowości wobec obcych mu założeń filozoficznych, był Elzenberg liberalny i tolerancyjny. Podobnie postępował Czeżowski: nie wkraczając w sferę wielu osobistych przekonań, starał się szerzyć potrzebę sumiennego przemyślenia cudzej i własnej argumentacji. Wynikało to też z zasady etycznego pluralizmu, który zakłada, że każdy winien mieć zapewnioną możliwość głoszenia własnych poglądów i każdy ma prawo zwalczania poglądów, jakie uznaje za błędne lub fałszywe. Stąd zauważać można bez trudu użyteczność takiej postawy, na co zresztą zwrócił uwagę sam Czeżowski. Pisząc artykuł o dziesięcioleciu śmierci Elzenberga, traktował go jako fundatora specyficznej etyki, a przy tym podkreślał, że właśnie w tym przypadku celem było osiągnięcie umiejętności praktycznych.

Raz jeszcze ukazuje się łączność logiki i aksjologii, gdyż obie pomagają w refleksjach nad tym, jak zostać takim lub innym. Bliskie to jest pytaniu, jakie przed kilkunastu laty postawił Erich Fromm w książce *Mieć lub być?*. Właśnie jednak w świetle choćby tylko tego pytania okazuje się, że „homo faber” – wciąż uważając siebie za „homo sapiens” – ciągle jest głuchy na opinię Elzenberga, który głosił przed wielu laty, że trzeba „mniej troszczyć się o to, jak nam będzie, a więcej o to, czym będziemy”. Poznałem tę jego opinię kilkanaście lat po wykładach, ale żadna inna opinia nie była tak doskonała i żadna w tak krótkiej formie nie odzwierciedlała jego idei. Raz jeszcze powróciło więc pytanie „jak?”.

Starając się na nie odpowiedzieć, przypominałem sobie kolejne etapy. Na początku była lektura Condillac’a zadana przez Czeżowskiego, a mianowicie jego słynna „statua”: był to fikcyjny posąg człowieka wyposażonego początkowo jedynie w jeden zmysł, który – doskonalony przez rozumowanie porównawcze – rozwija inne zmysły, wrażenia i pojęcia, co prowadzi do pełnego rozwoju. Był Condillac postacią wybitną i osobliwą, skoro jako ksiądz potępiał np. wyprawy krzyżowe i inkwizycję, a wybrany przez Akademię na członka tylko raz pojawił się na zebraniu. Pracował intensywnie, to też już po roku wysłał do Polski gotowy manuskrypt zamówionej przez Komisję Edukacji Narodowej *Logiki*. Być może przypomniał sobie swoją dawną opinię, gdy – jako wychowawca wnuka Ludwika XV – zauważył m. in., że „jednomyślność przyjęta przez Polaków w stanowieniu praw, niech mi wolno będzie powiedzieć, jest doskonałą niedorzecznością”⁷. W samej zaś *Logice*, przełożonej na polski dopiero po latach, znaleźć można wiele cennych uwag mimo, że nie były one wysunięte na czoło. Tak np. dezyderat „podwójnej uwagi” dotyczący zarówno szczególnie cenionej przez niego metody porównawczej, jak i tego, że nikt nie jest tym, za kogo sam się uważa. Stąd m. in. wynikały różne wnioski, a przede wszystkim to, że Condillac nie ograniczył się do niezmiernie popularnego powtarzania tradycyjnych logicznych sylogizmów, z których najbardziej popularny głosi: „Każdy człowiek jest śmiertelny”, „Sokrates jest człowiekiem”, a więc „Sokrates jest śmiertelny”. Dlatego już w tytule anonsował

„sztukę myślenia”, którą oparł nie na poznawaniu rzeczywistości „jako takiej” przy pomocy zmysłów, lecz na dowodzeniu konkretnych praw rządzących rozumowaniem.

Kolejny etap rozwoju „sztuki myślenia” związałem z lekturą książki znanej od dawna, ale powszechnie uważanej za „dziecięcą”. *Podróże Gulliwera* oprócz pierwszych części, przedstawiających głównie zalety metody porównawczej – „wszystko jest wielkie lub małe tylko przez porównanie” – ukazują kolejno różne ludzkie dziwy, zatytułowane celowo dziwacznie. Jednym z motywów przewodnich było ukazanie niedorozwoju przedstawicieli tzw. „wiadomości spekulatywnych”, którzy zarówno jako uczeni „technicy” jak i jako „humaniści” doprowadzili wszędzie do tego, że człowiek jest jedynie istotą „zdolną do myślenia”, podczas gdy konie myślą poprawnie. List autora Gulliwera z 1726 roku do przyjaciela wyjaśnia, dlaczego ludzi należy traktować jako podejrzanych o najgorsze skłonności i dlaczego żadna istota ludzka nie zasługuje na zaufanie.

Przysła wtedy lektura innych autorów nowych i – głównie – dawnych na czele z zawsze sceptycznym Eurypidesem, a zwłaszcza jego *Szalejącym Heraklesem*, na co zwrócił mi uwagę związany wtedy z UMK profesor Srebrny. Wtedy właśnie, tuż przed wakacjami 1949 roku, przeżyłem nagle niespodziankę, która związana była z egzaminami wstępnymi na UMK. Oto w czerwcu 1949 odmówiłem „pierwszemu sekretarzowi” odwołującemu się do mojej „bezpartyjności” stawiania ocen niedostatecznych tym (umieszczonym na specjalnej liście kandydatom), którzy zostali ocenieni jako „obcy klasowo” i szkodliwi dla PRL. Tylko jeden dzień stawiałem stopnie sprawiedliwe, natomiast od drugiego dnia rano wzywano mnie do miejscowego biura MO, gdzie oczekiwałem do wieczora na stale „bardzo zajętego” kierownika, jaki chciał mnie podobno przesłuchać. Po pracowicie spędzonych wakacjach, otrzymałem w listopadzie z Ministerstwa Oświaty pismo „L.dz.5496/49” anonsujące, że wniosek o „zatrudnienie w roku akademickim 1949/50 został załatwiony negatywnie”. Po wielu staraniach otrzymania jakiegokolwiek pracy w Toruniu, dopiero w następnym roku zostałem zatrudniony w Polskim Radiu w Bydgoszczy; od tego czasu przestano mnie bojkotować, lecz wprost przeciwnie: z niezwykłą uprzejmością proszono o urządzanie audycji itp. Pytanie główne, jakie sobie zadawałem, brzmiało: skąd wywodzi się gorliwa prymitywność piętnowania pozornego zła i dlaczego nikt nie zadaje sobie pytania o prawdziwość pomówienia o rzekome przestępstwo?

„Im dłużej żyje, tym bardziej człowiek staje się dla mnie czymś egzotycznym. Nic z niego nie rozumiem...wszystkie zbliżenia i nawiązania stały się czystym złudzeniem”⁸. Elzenbergowski pesymizm wydaje się nie sprzyjać popularnej wśród wielu ludzi wizji szczęśliwej przyszłości. Trzeba więc przypomnieć, że jest to swoista wersja wyznania Sokratesa, jaką w jego *Apologii* umieścił Platon: „Jest to coś, co rozpoczęło się już wtedy gdy byłem dzieckiem: głos, jaki daje się słyszeć po to, aby mnie odżegnać od tego, co zamierzam uczynić. Odwraca mnie od zamierzeń, ale nigdy nie popycha mnie ku działaniu”.

Wartość pesymizmu staje się jednak jasna, gdy bliżej spojrzymy na przeszłość i przyszłość aksjologii, a więc nauki o wartościach. Elzenberg nie zdążył napisać książki na ten temat, ale pisał o tym Louis Lavelle w wydanej na rok przed śmiercią książce o wartościach – *Traité des valeurs* – której drugie (uzupełnione) wydanie ukazało się w Paryżu w roku 1991. Jego zdaniem, pesymizm zasługuje na uwagę głównie dlatego, że potencjalnie zawiera w sobie dobro, jakiemu człowiek sam przeczy. Bez trudu można tu znaleźć rozważania zgodne z Elzenbergowskim odróżnieniem rzeczywistości od wartościowości i o możliwych korzyściach płynących z wartościowania. Nie jest to wyraźne w oczach sceptyka. Elzenberg pisał o tym w rozważaniach o mistycznym poznawaniu, przekonany, że „anepistemizm” odrzuca ostre granice między prawdą i fałszem.

Myśląc pesymistycznie, a więc zakładając przewagę zła nad dobrem, uważamy za złą przede wszystkim terażniejszość, na jaką spoglądamy celowościowo. Odległa przyszłość ujawnić może (mimo wszystko) prawdopodobne załóżki dobra, dziś jedynie potencjalne. Jest to zatem możliwe wbrew temu, co – przekonani, że „byt określa świadomość” – uważamy za celowe przede wszystkim wtedy, gdy uważamy przyszłość za zwykłe przedłużenie terażniejszości. W tym przypadku nie jest to „pesymizm w ogóle”, lecz wskazanie błędu w wyborze tej części alternatywy „albo-albo”, która zło uważa za dobro. Diagnoza „nie” to propozycja terapeutycznego celu w postaci „tak” jaki wielu ludzi usuwa w cień na każdym kroku. Walka z tego rodzaju pesymizmem to ni mniej ni więcej, jak tylko akceptacja zła jakie się dokonuje „hic et nunc”.

Istnieją też i inne perspektywy pesymizmu. W 1976 roku w czasopiśmie „Futures” – liczba mnoga tytułu jest znamienna – ukazał się niewielki artykuł kanadyjskich socjologów o perspektywach różnych poglądów na świat: *World Views and Crystal Balls* autorstwa W. R. Avisona i G. Nettlea. Bacznie obserwując z syntetycznego punktu widzenia to, co się wokół dzieje, przyznają rację raczej konserwatywnemu pesymizmowi niż liberalnemu optymizmowi. Nie mnożąc przykładów pro-pesymizmu, warto zwrócić uwagę na rozwianie się długo żywionych nadziei, że prędzej czy później rozwinie się, a nawet rozkwitnie dobro i piękno. Dlatego na dnie świadomości niektórych ludzi pozostała tęsknota, marzenie o tym, że możliwe jest przekroczenie codzienności.

Obaj neo-toruńczycy schyłku lat czterdziestych – logik i aksjolog – patrzyli na kształtujące się wokół nich środowisko inaczej niż tradycyjni – jak powiedziała by Słowacki – „zjadacze chleba”. Nic w tym dziwnego, skoro już wcześniej poznali niejedno środowisko. Urodzony w Wiedniu Czeżowski przez wiele lat przebywał potem we Lwowie, w Warszawie i Wilnie, a potem, u progu starości, odbył okrężną drogę do Izraela, gdzie uhonorowano go jako „sprawiedliwego”. Elzenberg długie lata przebywał nie tylko w różnych ośrodkach rodzinnego kraju – takich jak Warszawa, Kraków, Zakopane i Wilno – ale i za granicą, w Genewie, Zurychu i Paryżu. Poza tym obaj nie ograniczali się do literatury krajowej, lecz odwoływali się do dzieł obcojęzycznych, jeden głównie niemieckich, drugi – francuskich;

Elzenberg był w istocie dwujęzyczny, a w kilku polskich szkołach nauczał francuskiego. W 1909 roku doktoryzował się w Paryżu na podstawie wydanej tam książki o poezji jaką tworzył Leconte de Lisle, autor, który – jak wyznawał – „utrwalił pesymistyczne spojrzenie na rzeczywistość”. Już u schyłku życia doszedł do wniosku, że „kultura to próba zmuszenia historii, aby służyła wartości”. Wiele lat później, w 1993 roku Janusz Głowacki – m. in. autor niedawnej „nowojorskiej Antyfony” – w „Tygodniku Powszechnym” napisał, że obecnie „podkultura jest coraz potężniejsza”. Stąd dawne toruńskie logiczno-aksjologiczne lata odżyły w pamięci jako ciągle godne przypomnienia.

„Rzeczywistość jest irracjonalna” pisał Henryk Elzenberg 9 stycznia 1942 roku, dodając, że jest to dziś „coś w rodzaju dogmatu, od którego trudno mi odstąpić”. W następnym zdaniu stwierdzał: „Gdyby mnie zapytano, skąd to wiem, mógłbym wskazać na jej płynność a sztywność pojęć”. Nieco wcześniej, 20 grudnia 1941 roku, zastanawiając się nad sensem metafizyki i mistyki, orzekł, że w tym zakresie nie chodzi bynajmniej o „docieranie do faktów, które przedtem były nieznanne”, ale o przebudowę umysłu, a w związku z tym o „przebudowę naszej rzeczywistości”. Diagnozę zasadniczą znaleźć można łatwo w poprzednim zdaniu, gdzie czytamy: „jest to rewolucja wewnętrzna, która wszystko do gruntu rozwała”.

Ten jednotematyczny zespół twierdzeń wręcz podpowiada kilka refleksji. Przede wszystkim irracjonalizm jako pojęcie sprzeczne z racjonalnym uzasadnieniem tego, co zazwyczaj uznajemy za typowe dla oceny wydarzeń dokonujących się „tu i teraz”. Tę pozorną rozsądną płaskiego „hic et nunc” kwestionował Elzenberg często, uważając swe zaprzeczenie – jak wiemy – za dogmat zasadniczy. Był to wniosek wynikający nie z tego, co zazwyczaj określa się jako „logikę”, lecz ze swoistej „sztuki myślenia”, którą wielu myślicieli, z Czeżowskim włącznie, uważało za rozumowanie służące korygowaniu działania, a nie za myślenie abstrakcyjne. Wspomniany już Śmiglecki postulował nie teoretyczny, lecz praktyczny cel uczenia się logiki: „non ad scientiam, sed ad operandum”. O tak właśnie pojmowanej umiejętności pisał już w 1159 roku John of Salisbury w dziele zatytułowanym znamienne: *Metalogicus*. Ta jego „poza-logika” wiązała użyteczność (utilitas) zarówno z roztropnością (prudentia) jaki i wyobraźnią (imaginatio), tworzyła więc zespół ważnych ludzkich umiejętności. Później owe „sztuki myślenia” pojawiały się wszędzie, także w Polsce. Czasem łączono je wprawdzie z retoryką, dyscypliną najczęściej zalecaną, ale niekiedy z możliwością rozumowania odmiennego niż snucie prozaicznych choć efektownych wniosków. Na przypomnienie zasługuje fakt, że poeta John Milton, autor słynnego *Utraconego Raju*, napisał w 1530 *Art of Logic*, książkę przeznaczoną dla zwolenników sztuki logicznego myślenia związanej z wyobraźnią.

W centrum po-toruńskiej orientacji o myśleniu wartościującym znalazł się urodzony w tym mieście znakomity astronom Mikołaj Kopernik głównie dzięki pozornie dość marginalnej uwadze Leibniza w jego *Nowych rozważaniach dotyczących ludzkiego rozumu*. Stwierdzając wyjątkowo dużą rolę wyobraźni słynnego astronoma, Leibniz zastanawiał się nad tym, czy „sztuka oceniania prawdopodobieństw” nie byłaby bardziej pożyteczna od uprawianych wówczas masowo „nauk demonstratywnych”, skoro dobrze wiadomo, że Kopernik był za swego życia i długi czas po śmierci „zupełnie osamotniony w swym mniemaniu”. Kopernikańska „rozumna wyobraźnia” pobudziła wielu myślicieli, co pokazałem w *Historii kopernikanizmu w dwunastu szkicach* jaka ukazała się w roku 1973 niemal równocześnie we Wrocławiu i w Paryżu. Rozważania te obejmują zarówno – mówiąc językiem Kanta – „fizjologię ludzkiego umysłu” jaki i psychologiczno-socjologiczne powiązania ludzkich umysłowości w różnych epokach.

O tym, jak krytycznie sam Kopernik patrzył na swój dorobek poucza pomijane często wydarzenie z jego życia. Oto kilka lub kilkanaście miesięcy przed śmiercią, na zakładce książki ofiarowanej mu przez jego jedyne ucznia Retyka, byłego profesora matematyki w Wittenberdze, skreślił on słabnącą ręką słowa będące prawdopodobnie wspomnieniem dawnej lektury, które znakomicie charakteryzują jego pogląd na to, co dane mu było dokonać: „Krótkotrwałość życia, tępota zmysłów, gnuśna niedbałość i zbyt częste zajęcia nie pozwalają nam wiele wiedzieć; a i to, co wiemy, z upływem czasu popada w zapomnienie skutkiem słabości naszej pamięci”⁹. Słowa te wiążą dzieje kopernikanizmu zarówno z logiką jak i wartościowaniem ludzkich osiągnięć. Wprawdzie zasadniczy temat brzmiał: jaka jest struktura i dynamika wszechświata?, ale wiąże się z nim niemniej ważny temat drugi: jaka jest struktura i dynamika myślenia o wszechświecie i o ludziach zamieszkujących Ziemię?

Ptolemejska wizja wszechświata wzbudziła w umysłowości Kopernika wiele wątpliwości już na początku krakowskich studiów i dlatego – jak głosi legenda – poszukiwał Wojciecha z Brudzewa, już wtedy emerytowanego uczonego który też kwestionował geocentryzm. Kopernik uznał koncepcję geocentryczną za – mówiąc językiem Elzenberga – rzeczywistość irracjonalną wyznawaną niemal przez wszystkich, ale będącą „sztywnym pojęciem”. Właśnie kopernikański sceptycyzm zdołał tak ożywić astronomiczne skojarzenia, że mogły one przewyciężyć akceptowaną od wielu stuleci koncepcję. W ówczesnym świecie, nie licząc pomysłów pitagorejskich, dominowała idea szczególnie popularna dzięki *Mowie o godności człowieka* napisanej w czasie studiów Kopernika przez włoskiego humanistę Pico della Mirandola. Jego zdaniem, Stworzyciel zwrócił się do pierwszego człowieka w taki sposób: „Umieściłem cię w środku świata po to, abyś mógł łatwiej widzieć to, co cię otacza...”. W tak harmonijnie uporządkowane wyobrażenie człowieka o wszechświecie wkraść się dysonans najpierw w postaci *Opowiadania pierwszego*, w którym Retyk zapowiadał ideę swego mistrza, a potem w postaci *Ksiąg o obrotach*.

Bezsens statycznego pojmowania otaczającej rzeczywistości opierający się na niezmiennych koncepcjach podejrzewano już od dawna. Andrzej Lalonde w *Słowniku technicznym i krytycznym filozofii*, jaki wychodzi od 1902 roku w kolejnych wydaniach umieścił uwagę, że „istnieje jakiś porządek rzeczywisty, który z natury swojej jest niepoznawalny” – czyli „inconnaisable”, co ni mniej ni więcej oznacza „pozaracjonalność rzeczywistości”. A tymczasem wierni idei Kartezjusza ciągle wyznają jego przekonanie, że „Myślę więc jestem”, co utożsamia niezmienną pojęć z niezmiennością irracjonalnej rzeczywistości.

We wstępie do pierwszego wydania *Kłopotu z istnieniem* z roku 1964 Wydawnictwo ZNAK na samym wstępie uprzedza czytelników, że książka Elzenberga „na pewno nie jest katolicka”, lecz raczej zbliża się do panteizmu i skrzyżowania wpływów „stoickich i buddyjskich”. W tej sytuacji znane kartezjańskie „Cogito ergo sum” nie mogło być zasadniczym punktem wyjścia autora *Kłopotu*, któremu bliższa raczej byłaby wyobraźnia – a więc „Imaginatio – jako podstawa płynnego rozmyślenia nad stale zmieniającą się rzeczywistością jaka jest też płynna choć irracjonalna.

Świat który „mówi obcą mową”, przełożony na inny język, pojawia się w dedykowanym Elzenbergowi „Marku Aureliusz” ze *Struny Świata*. Zbigniew Herbert ogłosił tę książkę w 1956 roku, tuż przed gomułkowskim „październikiem”. Wtedy właśnie, obok komentarzy oficjalnych obietnic – spełnionych tylko częściowo – pojawiły się nasze wspólne sopockie wspominki z 1947go roku, gdy zaraz po wojnie przypominaliśmy sobie dawne lwowskie „wszawo-okupacyjne” spotkania. Niedługo później ich miejsce zajęły wczesne toruńskie dyskusje, przeważnie związane z aksjologicznymi wykładami, kojarzonymi zazwyczaj z etyką i estetyką. Poza tą sferą zainteresowań pozostała logika, natomiast coraz bardziej częste były aluzje do przedstawionego w *Strunie* „zamykania drzwi i okien” w obliczu ówczesnej rzeczywistości. Po wielu latach stoicką statuetkę elzenbergowskiego Marka Aureliusza zastąpił początkowy hymn w *Rovigo*. Sprowokował on zresztą skojarzenia z ostatnim, szpitalnym etapem jego życia. Wówczas, niemal codziennie z nim rozmawiając, potwierdziłem poprzednie przeczucie, że był w pełni świadomy bezsensu oczekiwania kogokolwiek, skoro miał – nie zawsze – wielu słuchaczy, ale żadnego ucznia.

Rzadziej aniżeli dawniej pojawiający się w tym zbiorze poezji Dominus Cogitans, pochwała jasność jaka nastaje po odejściu przyjaciół i – czego nie zauważył – po tym, jak sam od nich odchodzi. Czy o tym samym myślał Goethe gdy wołał „mehr Licht”? Więcej światła to przecież nie zawsze więcej szans poznania. Terapia wynikałaby tym razem z biblijnej diagnozy przypominającej słowa Salomona syna Dawida: „Gorzkość przyjaciela świadczy o jego wierności, a nieprzyjazne pocałunki są mylące”. Prawda zaś jest często gorzka, a nieracjonalność rzeczywistości nie sprzyja poszukiwaniom, choć może nadać im prawidłowy kierunek.

Jaki? Bynajmniej nie nowy, gdyż tematy aksjologiczne znane są od dawna, a – pomijając stare początki – kilka dotyczyło po-kopernikańskiego sporu o heliocentryzm.

Jak wiadomo, przede wszystkim Leibniz na przełomie XVII i XVIII stulecia wskazał na zasadniczy sens refleksji wiążących rozum z wyobraźnią, co wiązało się też z wartościowaniem. Podkreślił on rolę „sztuki myślenia”, twórczej ale odmiennej od tradycyjnych rozważań „demonstratywnych”, jakie zresztą sam często uprawiał. Po nim inni zwracali uwagę na ujemne skutki kartezjańskiego „cogito” i na dodatni sens rozważań „emocjonalnych” leżących między umysłem a uczuciem. Stąd wniosek, że zamiast oddzielać rozważania aksjologiczne od logicznych, lepiej zastanowić się nad aksjologiką.

Pojawia się tu nieuchronnie „samowiedza” jaką w swej niemieckiej książce Trentowski nazwał w 1837 roku „Selbstständigkeit”, a na początku XX stulecia Rudolf Steiner określił jako „samoświadomość” („Selbstbewusstsein”), też wywodzącą się z łączności trzech elementów, tworzących najwyższy stopień ludzkiego rozumowania wynikającego z doświadczeń zmysłowych i późniejszego rozumowania poznawczego. Dziś kojarzy się to ze „zmianą kodu”, co w Polsce oznacza przejście od kultury tradycyjnej, neoromantycznej, głównie literackiej, do nowej. Za początek tej odmienności można uznać mickiewiczowskie przeciwstawianie „czucia i wiary” temu, co wywodzi się z pogardzanej przez niego orientacji „mędrca szkiełka i oka”. *Romantyzm i jego skutki* – w tak zatytułowanej artykule przedstawił ją w 1876 roku filozof i pijar Franciszek Krupiński. Stwierdził po prostu, że „rębacze i krzykacze” zbyt długo nadawali ton polskiemu myśleniu jakiemu kierunek nadał właśnie priorytet „czucia i wiary”. Nie on pierwszy ani ostatni.

Już w 1844 roku wspomniany Bronisław Trentowski, jeden z po-powstańczych emigrantów, w dziele *Myślini, czyli całokształt narodowej logiki* stwierdził, że to właśnie Mickiewicz „rozpieścił” polski umysł, głosząc także „dziwne rzeczy o jakimś mesjanizmie”. Był to drugorzędny motyw jego myślenia, gdyż głównie pytał jaki jest a jaki mógłby być człowiek, gdyby – jak pisał – „realność stopiła się z idealnością i rozbłysła jak rzeczywistość”? Stwierdzał przy tym, że jego propozycja może stanowić „wielką rewolucję wewnętrzną”.

Tożsamość z elzenbergowską „rewolucją wewnętrzną” jest nie tylko terminologiczna, skoro obie koncepcje odrzucają sens istniejącej rzeczywistości i postulują potrzebę zburzenia jej. Tę nową ludzką „samowiedzę” Trentowski przypisywał dwom dotychczasowym odmianom rozumowania: romańskiej i germańskiej, zaznaczając, że nowy kierunek „przepląwa w trójce”, bogacąc się w syntezie słowiańskiej. Ten swoisty mesjanizm przybrał on w postaci prologicznego panslawinizmu, ani jednak polono- ani rusofilskiego. Podkreślał, że tak samo jak każdy człowiek, każdy naród ma swój zasadniczy cel w postaci „wykształcenia własnej osobistości”.

Początkowo germanizujący pisarz szybko się repolonizował jako stały zresztą emigrant w niemieckim Fryburgu, ciągle podkreślając, że jego poznawcza „trójca” ma charakter uniwersalistyczny, związany ze specyfiką ludzkiej osobowości jaką nazywał „osobistością”. Znacznie później, ubolewając nad bieżącym stanem rzeczy, ogłosił *Program do pozyskania godnej nas i czasu naszego historii polskiej* gdzie stwierdzał, że Mickiewicz, wygłaszając w Paryżu swe publiczne wykłady zwracał uwagę na całokształt globalnej historii obejmującej wszystkie ludy. Być może znał „nie-narodowy” (a więc mało znany) fragment *Dziadów*: grekokatolicki ksiądz zwraca się do swego rozmówcy:

„Zapomnij o swym proszku, spójrz na ogrom świata
Ta myśl wielka pomniejsze zapały przystudzi”.

Zarówno geneza jak i horyzonty tej myśli zakładają rozumowanie wynikające ze zwykłych ale uważnych obserwacji „doświadczalnych”. Usuwają one w cień tzw. „punkt widzenia”, popularne określenie postawy jaka wykreśla wszystko, co dokonuje się poza indywidualnym zasięgiem wzroku. Taki „nadpunktowy” widnokrąg poznawczy jest szeroki, bo obejmuje możliwości nie tylko przestrzenne, ale i czasowe, dotyczące także przyszłości. Chodzi o możliwości *p r a w d o p o d o b n e*, które przekraczają tradycyjny podział na prawdę i nieprawdę, czego nie dostrzegają wierni tradycyjnej logice dwuwartościowej nie mający pojęcia o wielowartościowej logice Łukasiewicza. Podejrzewano jej sens już w starożytności. Nie wiemy przecież dziś, czy jutro będzie słonecznie czy też będzie padać deszcz. Dopiero następny dzień okaże, która z tych możliwości się spełni.

Nawet wybitni uczeni są przekonani, że ich twierdzenia są prawdziwe i pragną aby trwało to wiecznie, wierząc w swą poza-dożywotnią wielkość. Już legendarny Likurg i słynny Platon pragnęli utwalić istniejący „tu i teraz” stan rzeczy. Pierwszy z nich chciał, by spartańskie szkoły uznawały za swój cel nauczanie posłuszeństwa, drugi zaś uważał, że idealne państwo winno nauczać kolejne pokolenia tak samo i tego samego. Ów ideał trwał – nie wszędzie – długie stulecia, a z początkiem września 1955 dwie autorki „Polityki” informowały, że najnowsze polskie podręczniki szkolne hołdują często wartościom tradycyjnym, a głównie tym, jakie „państwo ludowe” wpajało przez kilkadziesiąt lat, zresztą nie bez widocznego skutku. Taka irracjonalna przyszłość mająca na celu (świadomie?) przedłużyć irracjonalną przeszłość jest zarówno żałosna jak i szkodliwa.

Teraz, gdy biblioteki dysponują dziełami dawnych toruńskich aksjologów wieloma lekturami można wzbogacić wiedzę o ich wiedzy.

Nie budząc konfliktów, różnice ich poglądów i metod dawały – i dają – wiele do myślenia. Zarazem trudno nie zauważać podobieństw i odmienności od najbardziej znanej – nie tylko w kraju – filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej, o czym pisał niedawno autor w książce¹⁰ wydanej w 1985 roku. Teraz, dziesięć lat później, mija sto lat, odkąd w 1895 roku Kazimierz Twardowski rozpoczął na uniwersytecie lwowskim swą długoletnią działalność pedagogiczną; jej owocem było kilkunastu

znakomitych uczonych i filozofów, spośród których wielu udało się przetrwać także i drugą wojnę światową.

Także i terminologiczna specyfika rzuca się w oczy, skoro np. Czeżowski nie używał określenia „filozofia”, lecz zawsze mówił i pisał o „nauce filozoficznej”. Inaczej niż głównie „subiektywny” Elzenberg, jako obiektywista odrzucał on personalizm wartościowania, zakładając aksjologiczne doświadczenie („empirie”) jako podstawę rozważań, zawsze jednak odmienną niż mówi o niej psychologia i nauki przyrodnicze. Etyce, jako deontologii – a więc nauce o powinności – Czeżowski nadawał cechy systemu dedukcyjno-hipotetycznego, jako abstrakcyjnemu modelowi doświadczalnej nauki o wartości. Tej zaś przyznawał zadanie badania wartości jako sposobu bycia, a nie cech oglądanych przedmiotów.

Mimo wielu różnic obaj podobnie pojmowali rolę rozumu. Ich zdaniem, nie sprzeciwiał się on zmysłom, z których czerpał swe tematy, będące przedmiotem intelektualnego opracowania. W ten sposób, widziane łącznie z obu odmiennych stron, teoretyczne wnioski aksjologii kojarzyły się też z różnego rodzaju wrażeniami i z praktycznymi skutkami rozmyślań, tylko pozornie abstrakcyjnych. Obaj apelowali do ludzkiego rozumu jaki uważali nie za nadrzędne „cogito”, lecz który traktowali jako instrument zbliżania się do możliwej prawdy.

W tej sytuacji, niepewność niektórych zarówno subiektywnych emocji jak i obiektywnych pojęć podpowiada m o ż l i w o ś ć jako drogowskaz ukazujący kierunek, który wskazuje prawdę. Dlatego różne refleksje świadczą, że właśnie m o ż l i w o ś ć często bogaci samowiedzę – lub samoświadomość – ludzi myślących. Nie zawsze zapewniając bezbłądność, jest ona istotna dla każdego, kto w ten lub inny sposób pragnie przewyciężyć trud wartościowania otaczającego świata.

PRZYPISY

- ¹ Pisał o tym niejednokrotnie. Przede wszystkim w artykule *Wkład Kazimierza Twardowskiego do teorii nauki*, „Ruch Filozoficzny”, R. 1959/60, nr 19, s. 4 i n. Także: *Kazimierz Twardowski as teacher*, „Studia Philosophica” 1939–1946, nr 3, ogłoszone w 1948, s. 13 i n. oraz *Tribute to Twardowski on the 10th Anniversary of his Death*, „The Journal of Philosophy” 1960, nr 5, s. 209 i n.
- ² To niejednokrotnie powtarzane twierdzenie wiązało się z dyskusją podczas drugiego zjazdu polskich filozofów jaki odbył się w Warszawie w 1927 roku. Autor dziękuje Michałowi Woronieckiemu za zwrócenie na to uwagi jako redaktorowi naukowemu także i pierwszego tomu *Pism*, wydawanych przez ZNAK od roku 1991.
- ³ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I, 3, 1. Warszawa 1956, s. 5.
- ⁴ *Wspomnienia*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, R. XXIII, nr 3, s. 438 i n.
- ⁵ *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1963, s. 358 i n.
- ⁶ Cytat przechowałem łącznie z notatkami z wykładów, ale dotąd, mimo dość intensywnych poszukiwań nie udało mi się go odszukać w jednym z obfitych dzieł i listów autora. J.G. Herder, *Werke*, Tübingen, 1805, łącznie 17 tomów.

⁷ Kondyllac, *O nauce historii*, tł. W. Turski, Warszawa, 1812, s. 136

⁸ *Kłopot...*, s. 360

⁹ J. Wasiutyński, *Kopernik*, Warszawa, 1938, s. 482

¹⁰ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa, PWN, 1985, s. 285 i n.

Axiologic: the Torun logic and axiology of 1946–50 after half a century

SUMMARY

The topic of article is linked to lectures given at the Torun University in the years 1946–50. Seemingly dealing with two separate fields, axiology and logic, over the years the lectures gradually began to show the two disciplines to be related. The relationship had to do with the question of how think and of how to pass evaluative judgements, or in other words how to evaluate both our goals and the means that lead to their achievement. Apart from that, an axiological – or evaluative – nature could also be ascribed to the discussion of what exists, and what can exist.

Before the author came to such conclusions, the 1946–50 lectures at Torun University used to be traditional academic courses, of interest to a more or less significant number of freshmen from various faculties. It was only later that the confrontation of the lectures with a great many issues of everyday life gave rise to what could be called axio-logic.

The professors who gave the lectures, Tadeusz Czeżowski and Henryk Elzenberg, are no longer alive, but during their lectures and seminars they both suggested a number of solutions concerning the basic issues in with the relationship between the two disciplines became evident, and they also gave specific examples of reasoning. The author attempts to elaborate on some of the main elements relating to the theory and practice of the common ground between axiology and logic.