Dziedzina nauk humanistycznych
Dyscyplina filozofia

Adrian Habura

Arystoteles jako przedmiot badań i źródło inspiracji Władysława Tatarkiewicza (1886-1980)

Aristotle as a Research Material and Source of Inspirations of Władysław Tatarkiewicz (1886-1980)

Opieka naukowa nad przygotowaniem rozprawy doktorskiej:
Promotor: dr hab. Tomasz Mróz
Promotor pomocniczy: dr Jonas Čiurlionis

Rozprawę akceptuję: …….…….…….

…….…….…….

Zielona Góra 2025

Wstęp

Cel i przedmiot badań

Celem niniejszej rozprawy, w najbardziej ogólnym sensie, jest odpowiedź na dwa pytania. Pierwsze: jak Władysław Tatarkiewicz zinterpretował filozofię Arystotelesa? Drugie: jak Arystoteles inspirował filozoficzne dociekania Tatarkiewicza? Pytania te[1] z przyjętej w niniejszej rozprawie perspektywy są ze sobą nierozerwalnie związane, a dokładniej rzecz biorąc, odpowiedź na pytanie drugie wymaga odpowiedzi na pierwsze. Wynika to z tego, że aby określić inspirujący wpływ Arystotelesa na Tatarkiewicza, potrzebne jest uprzednio określenie obrazu Stagiryty[2] – jego filozofii oraz jego jako filozofa – którym dysponował Tatarkiewicz, a który można odtworzyć przede wszystkim poprzez analizę jego badań nad Arystotelesem. Sprawą odrębną, tutaj niepodjętą, jest to, czy obraz ten był trafny, ponieważ niezależnie od tego, stanowił on źródło inspiracji filozoficznej Tatarkiewicza.

Na cel wyznaczony przez postawione powyżej dwa pytania składa się szereg konkretnych zagadnień wyodrębnionych za sprawą badań przeprowadzonych w ramach pracy nad rozprawą. Okazało się bowiem, że odpowiedź na pytanie o to, jak Tatarkiewicz zinterpretował filozofię Arystotelesa, wiąże się z jego interpretacją postawy badawczej, stanowiska filozoficznego oraz poglądów filozoficznych Stagiryty. Podejmując zaś te kwestie, Tatarkiewicz wielokrotnie poruszał zagadnienie wpływu Platona na Arystotelesa, co również postanowiono uwzględnić w przeprowadzonych analizach. Z kolei fakt, że Tatarkiewicz poświęcił Stagirycie niejedną pracę, w związku czym istotne dla niniejszej rozprawy uwagi rozsiane są zarówno po większych, jak i mniejszych opracowaniach, podjęta została także kwestia spójności sformułowanych przez niego w tym względzie wniosków.

---

[1] Pytania bardziej podstawowe – czy Tatarkiewicz interpretował filozofię Arystotelesa? Czy Tatarkiewicz inspirował się Stagirytą? – nie zostały postawione, ponieważ odpowiedź na oba jest twierdząca i łatwa do udzielenia. Na pierwsze pytanie odpowiedź dać może już rzut oka na spis prac Tatarkiewicza (zob. Janusz Krajewski, *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich-Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992). Z kolei odpowiedź na drugie jest możliwa chociażby po lekturze tekstu Tatarkiewicza pt. *Wielcy i bliscy*, w którym to określa on wprost, jakie aspekty postawy oraz koncepcji filozoficznej Stagiryty były mu bliskie (zob. Władysław Tatarkiewicz, *Wielcy i bliscy*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, red. Elżbieta Nowakowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 135-136), co w świetle innych prac oraz wypowiedzi Tatarkiewicza jawi się właśnie jako określenie tego, co było dla niego u Arystotelesa inspirujące.

[2] Posłużenie się w tym kontekście terminem „obraz", a także użycie tego terminu w niektórych tytułach podrozdziałów rozprawy, uzasadnia np. to, że terminami „podobizna" i „portret" w kontekście swoich badań nad Arystotelesem posłużył się sam Tatarkiewicz (zob. Władysław Tatarkiewicz, *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przeł. Izydora Dąmbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 13).

Analogicznie jawią się zagadnienia wyodrębnione w związku z drugim pytaniem postawionym w rozprawie, co wynika z jego powiązania z pytaniem pierwszym. Z tego względu podjęto w niniejszych badaniach kwestię wpływ Stagiryty na postawę badawczą, stanowisko i rozważania filozoficzne autora słynnej *Historii filozofii*. Głównym zagadnieniem jest tutaj zakres, w jakim Arystoteles przyczynił się do kształtowania postawy Tatarkiewicza, jego stanowiska filozoficznego, a także poglądów dotyczących konkretnych problemów filozoficznych.

Powyżej wymienione zagadnienia rzutują na taki, a nie inny tytuł rozprawy, w którym wskazano na Arystotelesa – a nie tylko na jego postawę lub stanowisko filozoficzne czy koncepcję filozoficzną – jako przedmiot badań i źródło inspiracji Tatarkiewicza. Zagadnienia te rzutują też na taki, a nie inny zakres materiału badawczego. Źródłami kluczowymi w tym względzie są bowiem prace Tatarkiewicza. Z jednej strony są to przede wszystkim jego opracowania historycznofilozoficzne, w których prezentuje on swoje badania nad Arystotelesem składające się na wspomniany obraz, z drugiej zaś – filozoficzne, w których zawarte są jego własne rozważania. Granica pomiędzy tymi dwiema grupami prac nie zawsze jest łatwa do wytyczenia, szczególnie w przypadku prac filozoficznych, w których nierzadkie są odwołania do historii filozofii. Jeszcze trudniej granicę tę było wytyczyć pomiędzy pracami historycznoestetycznymi i estetycznymi. W badaniach uwzględniona została oczywiście również literatura przedmiotu – o czym więcej przy okazji charakterystyki stanu badań w dalszej części wstępu. W rozprawie obecne są także odniesienia do dzieł Arystotelesa[3].

Ogólnie rzecz biorąc, analizie poddane zostały teksty różnych autorów, które uznano za istotne lub pomocne np. w rekonstrukcji życiowych i naukowych losów Tatarkiewicza lub w ukazaniu kontekstu jego twórczości naukowej. W tej perspektywie staje się też jasne, że przedmiotem badań były nie tylko naukowe prace Tatarkiewicza, ale również jego teksty autobiograficzne. To z kolei wynika z fundamentalnego znaczenia aspektu chronologicznego, kluczowego z uwagi na cel rozprawy, bez którego zgodnie z przyjętą perspektywą badawczą nie można ukazać, jak badania Tatarkiewicza nad Arystotelesem zainspirowały go na gruncie jego własnych rozważań filozoficznych.

[3] Uwaga ta dotyczy przede wszystkim rozdziału piątego, w którym analizie poddano najobszerniejszą pracę filozoficzną Tatarkiewicza – dzieło *O szczęściu*. Podczas jej analizy – nawet przy braku odniesień do Stagiryty ze strony Tatarkiewicza lub zbieżności z obrazem Arystotelesa, jakim wówczas Tatarkiewicz dysponował – dostrzegano analogie pomiędzy tym dziełem a dziełami Arystotelesa. W związku z tym – w ramach uzupełnienia – postanowiono dodać odniesienia, które choć wykraczają poza przyjętą w rozprawie perspektywę badawczą, to stanowią rozwinięcie obecnych już w literaturze przedmiotu analiz poświęconych związkom rozważań Tatarkiewicza nad szczęściem z rozważaniami Arystotelesa (zob. Ryszard Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicz jako arystotelik*, „Heksis" 4/1997, s. 25-26).

Perspektywa badawcza i metoda badań

W ramach niniejszej rozprawy doktorskiej perspektywę badawczą i metody badawcze dobrano w celu odpowiedzi na wspomniane wyżej dwa pytania. W wyznaczeniu wspomnianej perspektywy za punkt wyjścia posłużył podział zaproponowany przez Juliusza Domańskiego w pracy pt. *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego*[4], zaś w wyborze metod – koncepcja samego Tatarkiewicza zawarta w opracowaniu pt. *O pisaniu historii filozofii*[5].

Podział zaproponowany przez Domańskiego został przyjęty, ponieważ pozwala na jasne określenie różnicy pomiędzy badaniem (badaczami) a recepcją (użytkownikami), co dla niniejszej rozprawy jest kwestią zasadniczą. Kluczowe w tym względzie są warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby można było w sposób uzasadniony dowodzić lub domniemywać zachodzenia recepcji poglądów – lub, jak ujmuje się to w niniejszych rozważaniach, inspiracji. To właśnie przede wszystkim w tym celu zaczerpnięto od Domańskiego myśl, zgodnie z którą inspirację – lub jak zostało to ujęte w jego pracy, postawę użytkowniczą – musi „(co oczywiste) poprzedzać i generować, a także towarzyszyć jej rozpoznanie przedmiotu użytkowania i musi to być rozpoznanie wartościujące”[6]. Tym samym inspiracja (użytkowanie) musi z jednej strony być poprzedzona badaniem (rozpoznaniem), z drugiej zaś – wartościowaniem (pozytywnym oceną) przedmiotu badań.

Choć oba te warunki są tutaj konieczne, to drugi jest ważniejszy, nie każde bowiem badanie prowadzi do inspiracji, natomiast każda inspiracja wymaga jakiegoś wcześniej przeprowadzonego badania. Należy też podkreślić, że spełnienie obu warunków również nie musi prowadzić do inspiracji – lub, jak to ujął Domański, do przyswajania lub adaptacji. Potrzebne jest jeszcze to, aby te inspiracje faktycznie zaistniały, tzn. aby to, co zbadane i pozytywnie ocenione zostało zaadaptowane, przystosowane do nowych potrzeb. Perspektywa zaczerpnięta od Domańskiego, jak widać, odpowiada podjętej w rozprawie problematyce, którą stanowią z jednej strony badania Tatarkiewicza nad Arystotelesem, z drugiej zaś – inspirujący wpływ Stagiryty na Tatarkiewicza. Ponadto perspektywa ta pozwala lepiej wyjaśnić, dlaczego w określeniu zakresu tego wpływu kluczowa jest rekonstrukcja obrazu Arystotelesa wyłaniającego się z pism Tatarkiewicza, a nie ocena poprawności tego obrazu – poprawność tego obrazu jest odrębną kwestią.

---

[4] Zob. Juliusz Domański, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego*, Towarzystwa Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2007.
[5] Zob. W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii filozofii*, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, red. Maria Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 63-86.
[6] J. Domański, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego*, dz. cyt., s. 23.

Zasada podziału zaczerpnięta od Domańskiego, stanowiąca punkt wyjścia przyjętej w niniejszej rozprawie perspektywy badawczej, implikuje także inne jej składowe. Niezbędne okazało się przyjęcie perspektywy chronologicznej. Skoro inspiracje muszą być poprzedzone przez badania, to nie ma innego sposobu, niż oparcie rozważań na chronologii wydarzeń, np. Tatarkiewicz nie mógłby zainspirować się postawą, stanowiskiem, poglądem Arystotelesa, gdyby wcześniej nie były mu znany. Potrzebna okazała się też w związku z tym perspektywa problemowa, za pomocą której na osi czasu wyodrębniono dane postawy, stanowiska, poglądy – zarówno Tatarkiewicza, jak i Stagiryty w jego ujęciu. Do takiej perspektywy spojrzenia na materiał badawczy zostały następnie dobrane metody badawcze.

Przedmiot niniejszych badań, co oczywiste, stanowią przede wszystkim teksty, zawarte w nich myśli, idee, koncepcje. Na ten aspekt badań historycznofilozoficznych zwrócił uwagę sam Tatarkiewicz, zauważając, że „wydarzenia gospodarcze czy polityczne minęły, a wydarzenia filozoficzne pozostały: w postaci rękopisów czy książek”[7]. W swojej propozycji metodologicznej Tatarkiewicz rozróżnił sześć (a w istocie nieco więcej) czynności pozwalających badać teksty filozoficzne, gdzie przez termin „fakt” rozumie on twierdzenia filozoficzne zawarte w tych tekstach: wybór faktów (segregacja lub selekcja), interpretacja faktów, scalanie faktów, uporządkowanie faktów (typologizacja lub periodyzacja), powiązanie faktów (genealogizacja lub eksplikacja), korekta faktów (analiza logiczna rozumowań lub ich krytyka)[8]. Nie wdając się tutaj w szczegóły tej koncepcji, jest ona bowiem przedmiotem analiz w pierwszym podrozdziale rozdziału szóstego niniejszej rozprawy, zdaje się, wystarczy wskazać, że koncepcja Tatarkiewicza dała umocowanie dla przyjętych w rozprawie metod badawczych. Metody te można ostatecznie sprowadzić do trzech rodzajów analiz – do analizy biograficznej, logicznej i porównawczej.

Wybór tych metod wynika naturalnie z celu i przedmiotu badań. Analiza biograficzna pozwala określić chronologiczny rozwój wydarzeń, wskazać na ważne momenty z życia Tatarkiewicza, kolejność prowadzonych przez niego badań, rozważań, co jest kluczowe, jeśli chce się określić inspirujący wpływ jego badań nad Arystotelesem na jego własne rozważania filozoficzne. Podobnie rzecz ma się z analizą logiczną, która z kolei pozwala określić sens twierdzeń Tatarkiewicza, zarówno tych nt. Arystotelesa, jak i tych na tematy filozoficzne, co również jest istotne dla celu niniejszej rozprawy. Analiza porównawcza natomiast pozwala wykazać zbieżności pomiędzy tymi twierdzeniami, i to nie tylko tymi nt. Stagiryty z tymi na

[7] W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii filozofii*, dz. cyt., s. 63.
[8] Zob. tamże, s. 64-70.

tematy filozoficzne, ale także pomiędzy rozsianymi po różnych pracach Tatarkiewicza ujęciami filozofii Arystotelesa.

Zastosowanie tych trzech metod pozwala więc zrealizować cel niniejszej rozprawy, a dokładniej: poprzez ukazanie związków pomiędzy powstałymi na przestrzeni lat poszczególnymi opracowaniami Tatarkiewicza poświęconymi Arystotelesowi możliwa staje się odpowiedź na pytanie o spójność wniosków, do jakich na tym polu doszedł; a następnie poprzez ukazanie związków pomiędzy tymi badaniami a jego rozważaniami filozoficznymi możliwa staje się też odpowiedzieć na pytanie o ich inspirujący wpływ na jego postawę badawczą, a także stanowisko i poglądy filozoficzne. Choć wprawdzie z uwagi na takie zastosowanie wymienionych metod można rozróżniać kolejne, będące tego konsekwencją, jak np. metodę genetyczną, to wydaje się z tego samego względu, że ograniczenie się do wymienienia tylko tych trzech jest wystarczające.

Stan badań

Choć Tatarkiewiczowi poświęcono dotychczas szereg artykułów oraz kilka książek, to kwestie istotne dla zagadnień podjętych w niniejszej rozprawie, wspomniane w pierwszej części wstępu, są w nich w przytłaczającej większości, co najwyżej, jedynie wzmiankowane. Zdarza się wprawdzie, że niektóre ważne kwestie zostały już opracowane dogłębnie, jednakże w zakresie zbyt wąskim – czego przykład stanowi wnikliwe opracowanie Czesława Głombika[9] poświęcone m.in. okresowi studiów Tatarkiewicza, podczas których napisał on swoją dysertację doktorską poświęconą Arystotelesowi – albo zbyt szerokim – czego z kolei przykładem jest praca Ryszarda Wiśniewskiego[10] skoncentrowana na analizie aksjologicznych, a w związku z tym etycznych i estetycznych rozważań Tatarkiewicza, w której wpływ Arystotelesa został uwzględniony, niemniej jednak stanowiąc zagadnienie mimo wszystko poboczne, został ukazany tylko w niektórych aspektach – z punktu widzenia celu poświęcającego niniejszej rozprawie.

Z monografii poświęconych Tatarkiewiczowi, oprócz prac Głombika i Wiśniewskiego, należy wspomnieć jeszcze o książce Marka Jaworskiego – pierwszej nt. Tatarkiewicza, z 1975 r. – oraz Andrzeja Książka – z roku 2010. Prace te mają jednak bardzo ogólny charakter:

[9] Zob. Czesław Głombik, *Obecność filozofa. Studia historyczno-filozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.
[10] Zob. Ryszard Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.

Jaworski tylko wzmiankuje badania Tatarkiewicza nad Arystotelesem[11], natomiast Książek oprócz tego wskazuje też na jego inspiracje filozofią Arystotelesowską[12] – dla obu tych prac są to jednak odniesienia marginalne. Książek jest także autorem innego opracowania poświęconego Tatarkiewiczowi, podejmującego zagadnienia estetyczne – niemniej jednak odniesienia do Arystotelesa i w tej pracy stanowią margines rozważań[13].

Artykuł Izydory Dąmbskiej pt. *Antyk w twórczości Władysława Tatarkiewicza*[14], podobnie jak monografie Jaworskiego i Książka, ma charakter przekrojowy, przy czym podjęte w nim zagadnienie jest zdecydowanie bliższe tematyce rozważań niniejszych[15]. Spośród artykułów poświęconych Tatarkiewiczowi o inspirowaniu się przez niego Arystotelesem kilka cennych uwag znajduje się w artykule Książka z 2015 r. pt. *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*. Książek ukazuje w nim, że Tatarkiewicz wprost wyrażał sympatię do filozoficznego systemu Arystotelesa, że był pod istotnym wpływem Stagiryty, a także wskazuje on na Arystotelesowską genezę następujących cech jego postawy badawczej a szerzej filozofii: pluralizmu, minimalizmu, realizmu, zdroworozsądkowości, umiarkowania[16]. W artykule tym nie zostały jednak wskazane inne inspiracje Arystotelesem, a te ukazane, nie zostały poświadczone źródłowo na tyle, na ile pozwala na to literatura podmiotu.

Podobnie rzecz się ma z artykułem Stanisława Borzyma z 2001 r. pt. *Władysław Tatarkiewicz jako mistrz rozważnego filozofowania*, w którym cechy przypisane postawie badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza, a także jego poglądom – zdroworozsądkowość (uznanie roli poznania naturalnego), uznanie bezwzględności dobra, perspektywa podmiotowo-przedmiotowa, uznanie tego, co zmienne i tego, co niezmienne, pluralizm, antyredukcjonizm, życzliwość, tendencja do porządkowania, zogniskowane wokół cechy głównej, rozważności – choć mogły w zdecydowanej większości zostać powiązane z

[11] Zob. Marek Jaworski, *Władysław Tatarkiewicz*, Wydawnictwo Interpress, Warszawa 1975, s. 27, 59, 87.
[12] Zob. Andrzej Książek, *Tatarkiewicz,* Wiedza Powszechna, Warszawa 2010, s. 9, 26, 36. Nie są tu brane pod uwagę odniesienia Książka do Arystotelesa w ogóle, a jedynie te dotyczące konkretnych badań Tatarkiewicza nad nim lub jego inspirującego wpływu na Tatarkiewicza.
[13] Zob. A. Książek, *Piękno a sztuka. Studium poglądów estetycznych Władysława Tatarkiewicza*, Semper, Warszawa 1994, s. 13, 31, 32, 45, 118.
[14] Zob. Izydora Dąmbska, Antyk w twórczości Władysława Tatarkiewicza, „Filomata" 1976 (300/301), s. 23-37.
[15] Warto dodać, że w efekcie badań wstępnych prowadzonych w ramach pracy nad rozprawą doktorską opublikowany został artykuł podejmujący zagadnienie filozofii starożytnej Grecji w twórczości Tatarkiewicza, a więc podobne do tego, które w swoim artykule podjęła Dąmbska, który również miał charakter przeglądowy, niemniej jednak był bardziej szczegółowy, dzięki zawężeniu analizy do twórczości Tatarkiewicza do roku 1947 (zob. Adrian Habura, *Filozofia starożytnej Grecji w twórczości Władysława Tatarkiewicza do roku 1947 – zarys*, „Ruch Filozoficzny" 3/2021, s. 81-100).
[16] Zob. A. Książek, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza,* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1/2015, s. 97-99, 103, 105.

Arystotelesem, to powiązane z nim zostały tylko częściowo, a te powiązane nie zostały z kolei poświadczone w literaturze podmiotu na tyle, na ile jest to możliwe[17]. Nie inaczej jest z opracowaniem pt. *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charakterystyki*[18] Jana Popiela oraz artykułem Ryszarda Kleszcza pt. *Władysław Tatarkiewicz. Uwagi metafilozoficzne*[19].

Ogólnie rzecz biorąc, artykułów i opracowań nt. Tatarkiewicza, włączając w to recenzje jego prac i innego typu teksty, istnieje oczywiście znacznie więcej, jedne poświęcone są kwestiom biograficznym, drugie jego badaniom nad historią filozofii i historią estetyki, a jeszcze inne koncentrują się na jego rozważaniach filozoficznych, przede wszystkim aksjologicznych, etycznych, estetycznych i metodologicznych[20]. Większość z tych opracowań, przeanalizowanych w ramach pracy nad rozprawą doktorską, nie podejmuje jednak zagadnień stanowiących przedmiot niniejszych rozważań lub podejmuje je tylko ubocznie.

Wyjątkiem pod tym względem są prace Ryszarda Wiśniewskiego. We wspomnianej już monografii wskazuje on na znaczenie Arystotelesa zarówno w badaniach historycznych, jak i filozoficznych Tatarkiewicza[21]. Warto dodać, że książka ta wyrasta z wcześniejszej o kilka dekad rozprawy doktorskiej Wiśniewskiego z 1976 r. o tym samym tytule *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*[22], stanowiącej pierwsze obszerne i wnikliwe opracowanie poświęcone Tatarkiewiczowi[23]. Ponadto w czasopiśmie „Heksis" opublikowany w 1997 r. został artykuł Wiśniewskiego pt. *Władysław Tatarkiewicz*

[17] Zob. Stanisław Borzym, *Władysław Tatarkiewicz jako mistrz rozważnego filozofowania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1/2001, s. 7-13. Podobna sytuacja ma miejsce i analogicznym – a niemalże identycznym z uwagi na tę samą kolejność w jakiej Borzym wyróżnia poszczególne cechy postawy i stanowiska filozoficzna Tatarkiewicza – wcześniejszym tekście Borzyma (por. S. Borzym, *Władysław Tatarkiewicz jako filozof*, w: S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, red. Antonina Majkowska-Sztange, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 273-286).

[18] Zob. Jan Popiel, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charakterystyk*, w: *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. red. Tadeusz Czeżowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 7-15.

[19] Zob. Ryszard Kleszcz, *Władysław Tatarkiewicz. Uwagi metafilozoficzne*, Zagadnienia Naukoznawstwa 1/2017, s. 29-48.

[20] Przywoływanie wszystkich tekstów dotyczących Tatarkiewicza, nawet tylko tych najważniejszych w rozróżnianych perspektywach, nie wydaje się tutaj konieczne. Do roku 1992 powstały setki takich tekstów (zob. J. Krajewski, *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia*, dz. cyt., s. 63-87), a później publikowane były kolejne dziesiątki opracowań. W niniejszej rozprawie zawarto odniesienia do tych opracowań, które wykorzystano bądź ze względu na opracownie w nich kwestii postawy badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza, w których dokonuje się próby określenia ich typowych cech, bądź w istotny sposób nawiązują do tematu niniejszej rozprawy.

[21] Zob. Ryszard Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 12, 15-16, 42-43, 57-58, 60, 90, 97, 102, 105-107, 112-113, 118-120, 158, 171. O wpływie Arystotelesa na Tatarkiewicz Wiśniewski pisze też np. w swoim artykule z 1979 r. pt. *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza* (zob. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia" 4/1979, s. 177-133).

[22] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 7.

[23] Zob. J. Krajewski, *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia.*, dz. cyt., s. 63-65.

jako arystotelik[24], który spośród innych prac poświęconych Tatarkiewiczowi jest najbardziej związany z tematem niniejszej rozprawy. Wiśniewski dość dokładnie ukazuje w tym tekście wpływ Stagiryty na poglądy Tatarkiewicza dotyczące wartości, dobra, podziału dóbr, postępowania moralnego oraz szczęścia, jednocześnie stwierdzając w zakończeniu, że opracowanie to nie wyczerpuje podjętego zagadnienia[25]. Warto w tym względzie też dodać, że perspektywa przyjęta przez Wiśniewskiego jest inna od przyjętej w rozprawie niniejszej, tzn. analiza Wiśniewskiego ma charakter bardziej filozoficzny, niniejsza zaś – historycznofilozoficzny.

Jak się okazuje, dołączając do pracy Wiśniewskiego jeszcze kilka opracowań – przede wszystkim wspomniany artykuł Książka, który łączy pluralizm ontologiczny i teoriopoznawczy Tatarkiewicza z jego badaniami nad Stagirytą – można zauważyć, że w zasadzie na każdym polu rozważań Tatarkiewicza (teoria poznania, aksjologia, etyka, estetyka) dostrzeżony został mniej lub bardziej bezpośredni wpływ Arystotelesa. Niemniej jednak do tego co już ustalono można nie tylko dodać nowe wnioski, ale także lepiej uzasadnić źródłowo te, które są już sformułowane. Nie bez znaczenia wydaje się to, że do tych nowych wniosków – z jednej strony, i do ugruntowania już obecnych w literaturze przedmiotu – z drugiej, udało się dojść dzięki perspektywie badawczej dotychczas nie przyjętej w badaniach poświęconych Tatarkiewiczowi.

Charakterystyka rozprawy

Rozprawa została podzielona na sześć części. Rozdział pierwszy ma w istocie charakter wprowadzający. Wynika to z tego, że obejmując lata 1886-1903, a więc lata od narodzin Tatarkiewicza do uzyskania przez niego matury, rozdział ten nie dotyczy wprost jego badań historycznofilozoficznych, ani rozważań filozoficznych. Pośrednio jednak, co też zaważyło na wydzieleniu tego krótkiego rozdziału, tych zagadnień dotyka. W trakcie analizy biograficznej obejmującej całość życia Tatarkiewicza, a szczególnie analizy tekstów autobiograficznych, okazało się, że w jego wspomnieniach sporo uwagi poświęcone zostało rodzinie. Analiza wątku rodzinnego z kolei ukazała, że przynajmniej dwie kwestie są w nim godne uwagi. Pierwsza, to postać Józefa Jakóba Tatarkiewicza, dziadka Władysława Tatarkiewicza, rzeźbiarza neoklasycystycznego, któremu zaraz po ukończeniu studiów Tatarkiewicz poświęcił jeden ze swoich pierwszych artykułów. W artykule tym przedstawił on życiorys i

[24] Zob. R. Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicz jako arystotelik*, dz. cyt.,, s. 12-27.
[25] Zob. tamże, s. 27.

twórczość swojego dziadka, ukazując go jako miłośnika sztuki antycznej. Jak postarano się pokazać, mogło to nie pozostać bez wpływu na późniejsze upodobanie Tatarkiewicza do filozofii starożytnej, a szczególnie do filozofii klasycznej. Druga kwestia, to atmosfera panująca w domu rodzinnym Tatarkiewicza. Jak pokazuje to analiza źródeł autobiograficznych, to co w swojej własnej opinii zawdzięczał on rodzicom i atmosferze domowej, jest zbieżne z tym, co uznano tutaj za wynik inspiracji badaniami nad Arystotelesem. Trzeci podrozdział poświęcony został natomiast edukacji Tatarkiewicza, której znaczenia dla jego dalszych losów w kontekście tematu rozprawy, zdaje się, nie trzeba tłumaczyć – w tym względzie warto tylko wspomnieć, że w szkole gimnazjalnej zdobył on znajomość języków klasycznych. Warto dodać, że analiza wspomnień Tatarkiewicza dotyczących jego dzieciństwa i młodości była bezpośrednią przyczynę zwrócenia większej uwagi na poglądy wyrażane przez niego w tekstach autobiograficznych, co później zaowocowało powiązaniem jego badań nad Arystotelesem i przekonań religijnych.

Rozdział drugi, poświęcony studiom i dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza, obejmujący lata 1903-1910, dotyczy jednego z kluczowych dla rozprawy zagadnień, a dokładniej badań Tatarkiewicza nad Arystotelesem. W podrozdziale pierwszym, utrzymując chronologiczny tok wywodu, przedstawione zostały pokrótce lata studiów Tatarkiewicza w Polsce, Szwajcarii, Niemczech, a przede wszystkim w Marburgu – gdzie Tatarkiewicz uzyskał tytuł doktora. Podrozdział drugi z kolei skoncentrowany został już wyłącznie na rekonstrukcji treści jego dysertacji doktorskiej poświęconej filozofii Arystotelesa, a dokładniej systematycznej analizie głównych pojęć Arystotelesowskiej koncepcji metafizycznej. Kluczowym zagadnieniem całego rozdziału drugiego, co oczywiste, jest więc ta pierwsza praca naukowa Tatarkiewicza, a zarazem jego pierwsze badania nad Stagirytą. Znaczenie tego dzieła jest dla niniejszej rozprawy dwojakie. Po pierwsze, zawiera ono pierwszy, opracowany przez Tatarkiewicza obraz Arystotelesa. Po drugie, analiza pokazała, że ten pierwszy obraz była dla Tatarkiewicza inspirujący – i to nie tylko na gruncie filozoficznym, ale także w jego dalszych badaniach nad Arystotelesem. Można zatem rzec, że rozdział ten ma charakter fundamentalny dla całej rozprawy.

Rozdział trzeci, obejmujący lata 1910-1919, również został podzielony na dwa podrozdziały. W podrozdziale pierwszym, podążając chronologicznym tokiem rozważań, zarysowano początki działalności naukowej Tatarkiewicza, zarówno w pierwszych latach po uzyskaniu stopnia doktora, jak również później, po rozpoczęciu przez niego pracy na Uniwersytecie Warszawskim. W podrozdziale pierwszym wyodrębniono dodatkowo części poświęcone dwóm pracom Tatarkiewicza z początkowego okresu jego twórczości – jednej

poświęconej marburskiej interpretacji filozofii Platona i drugiej wpisującej się w problematykę teoriopoznawczą. W perspektywie inspirującego wpływu Arystotelesa na rozważania filozoficznego Tatarkiewicza szczególnie ważna jest druga z tych prac, ponieważ pozwala argumentować, że już w 1912 r. Tatarkiewicz zainspirował się swoimi badaniami nad Arystotelesem zawartymi w dysertacji doktorskiej. Z kolei w podrozdziale drugim przeanalizowano treść rozprawy habilitacyjnej Tatarkiewicza, która nie tylko stanowi jego pierwsze, większe dzieło filozoficzne, nie tylko jawi się jako praca ważna dla jego późniejszych rozważań aksjologicznych i etycznych, ale stanowi też kolejny dowód – choć już w innym zakresie niż praca z 1912 r. – inspirowania się przez Tatarkiewicza Arystotelesem. W związku z tym znaczenie tego rozdziału jest analogiczne do rozdziału drugiego.

Rozdział czwarty, obejmujący już dwie pełne dekady życia i twórczości Tatarkiewicza, a dokładniej lata 1919-1939, został podzielony na trzy podrozdziały poświęcone kolejno jego pracy naukowej, badaniom historycznofilozoficznym i rozważaniom filozoficznym. Podrozdział pierwszy skupia się na sprawach ogólnonaukowych – takich jak np. kwestie akademickie, zajęcia dydaktyczne, prace badawcze – stanowiąc tym samym kontynuację rekonstrukcji biograficznej z rozdziałów poprzednich. Można więc uznać, że rozdział ten stanowi wprowadzenie do dwóch kolejnych, umożliwiając ich skoncentrowanie już niemalże tylko na analizie prac Tatarkiewicza istotnych z punktu widzenia tematu rozprawy. W podrozdziale drugim analizie poddane zostały dwa w tym względzie najważniejsze teksty historycznofilozoficzne z tego okresu, a mianowicie *Historia filozofii* oraz opracowanie poświęcone Arystotelesowskiej etyce z lat trzydziestych. Obraz Stagiryty wyłaniający się z tych dwóch prac został następnie zestawiony z obrazem pierwszym z dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza. Podrozdział trzeci został natomiast skoncentrowany na pracach filozoficznych Tatarkiewicza, w większości z lat trzydziestych, dotyczących problematyki aksjologicznej, etycznej i estetycznej. Analiza ta pokazała, że w rozważaniach Tatarkiewicza z dwudziestolecia międzywojennego na gruncie tych trzech dziedzin można dopatrywać się inspirującego wpływu jego badań nad Arystotelesem, a przede wszystkim wpływu na teleologiczne stanowisko Tatarkiewicza wobec kwestii postępowania moralnego.

Rozdział piąty, obejmujący lata 1939-1949, skupiony został przede wszystkim na największej filozoficznej książce Tatarkiewicza – dziele *O szczęściu*. Widoczne jest to w dysproporcji zachodzącej pomiędzy podrozdziałem pierwszym i drugim. W podrozdziale pierwszym zarysowane zostały wojenne losy Tatarkiewicza, historia pracy nad wspomnianym dziełem, poddano analizie jego refleksje etyczne w kontekście skutków II wojny światowej, analizy *O szczęściu* podejmując się już w wyodrębnionych częściach. W podrozdziale drugim,

obejmującym pierwsze lata po wojnie, krótko zarysowano życie Tatarkiewicza oraz poddano analizie jego dwie prace poświęcone kolejno kwestiom metodologicznym, czy też naukoznawczym, oraz teoriopoznawczym. Niewątpliwie najważniejszym zagadnieniem poruszonym w tym rozdziale jest inspirujący wpływ Arystotelesa na rozważania Tatarkiewicza nad szczęściem, o których można wnioskować zarówno na podstawie bezpośrednich odniesień do Stagiryty zawartych w tym dziele, jak również za sprawą analizy porównawczej treści tego dzieła z obrazem Arystotelesa wyłaniającym się z prac Tatarkiewicza. Ze względu na znaczenie dzieła *O szczęściu* dla dorobku filozoficznego Tatarkiewicza oraz nasuwających się przy jego analizie skojarzeń z dziełami Arystotelesa, zwrócono też uwagę na możliwe inspiracje poprzez bezpośrednie odwołania do tekstów Stagiryty. Tego typu uwagi wykraczają jednak poza przyjętą tu perspektywę badawczą, stąd mają one charakter uzupełniający główne wnioski.

Szósty, ostatni rozdział niniejszej rozprawy, obejmuje największy przedział czasowy – lata 1949-1980. Tak jak miało to miejsce w poprzednich rozdziałach kontynuowany jest w nim zarys biograficzny. Twórczość Tatarkiewicza opracowana w tym rozdziale, z perspektywy całości jego dorobku naukowego, jawi się jako zdominowana przez badania historycznoestetyczne i rozważania estetyczne. Z tego też względu w podrozdziale pierwszym analizie poddano te prace Tatarkiewicza, które nie były skoncentrowane na problematyce estetycznej, ale są istotne dla jego rozważań filozoficznych – metodologicznych, etycznych i aksjologicznych. W podrozdziale drugim natomiast, z uwagi na obszerność źródeł, postanowiono wydzielić dwie części, kolejno poświęcone istotnym dla tematu niniejszej rozprawy pracom historycznoestetycznym i estetycznym Tatarkiewicza. W podrozdziale ostatnim, można rzec, podsumowującym, w pierwszej części skupiono się na wyodrębnieniu cech postawy badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza, natomiast w drugiej dokonano weryfikacji sformułowanej przez niego opinii ukazującej aspekty, w których Arystoteles jako filozof był mu bliski, a następnie uzupełniono wykaz tych inspiracji o te, które sugeruje wynik analizy porównawczej. W ten sposób określony został zakres inspirującego i kształtującego wpływu Arystotelesa na Tatarkiewicza.

1. Dzieciństwo i młodość (1886-1903)

Władysław Tatarkiewicz urodził się 3 kwietnia 1886 r. w Warszawie jako syn Franciszka Ksawerego Tatarkiewicza oraz Marii Maryny Tatarkiewicz zd. Brzezińskiej (herbu Lubicz)[26]. Ojciec Tatarkiewicza był z zawodu adwokatem, z kolei matka, wywodząca się z rodziny szlacheckiej, zajmowała się przede wszystkim wychowywaniem synów, Władysława oraz Jana[27]; tym bardziej kiedy F.K. Tatarkiewicz zmarł w roku 1903[28]. Warto wspomnieć, że F.K. Tatarkiewicz zabezpieczył finansowo rodzinę, co pozwoliło im na względnie spokojne życie aż do I wojny światowej[29]. Taka sytuacja, tzn. względnie wczesna śmierć głowy rodziny, nie była zresztą nietypowa dla rodu Tatarkiewiczów, było tak bowiem już wcześniej na skutek czego „matki były tymi, które wychowywały synów"[30]. Dopiero Władysław Tatarkiewicz, jako pierwszy od kilku pokoleń, przekroczył granicę sześćdziesięciu lat – zmarł 4 kwietnia 1980 roku, w swoim rodzinnym mieście, Warszawie, licząc 94 lat.

Może się wydawać, że dla podjętego w niniejszej rozprawie tematu historia rodziny Tatarkiewicza, jego domu rodzinnego, to sprawy mało istotne. Okazuje się jednak, że parę argumentów przemawia za tym, aby kwestii tej poświęcić nieco uwagi. Po pierwsze, sam Tatarkiewicz podkreślał znaczenie rodziny w kształtowaniu własnego charakteru[31]. To z kolei – osobowość, cechy charakteru – jest już dla niniejszej rozprawy zagadnieniem znaczącym, ponieważ sposób myślenia Tatarkiewicza jest naturalnie związany z jedną z zasadniczych dla rozprawy kwestii, z jego postawą badawczą; tym samym postanowiono krótko scharakteryzować te aspekty atmosfery w domu rodzinnym Tatarkiewicza, które, zdaje się, wywarły niebagatelny wpływ na jego postawę życiową, a w konsekwencji i filozoficzną.

Po drugie, zważywszy, że tematem niniejszej rozprawy są badania Tatarkiewicza nad Arystotelesem oraz ich wpływ na jego dociekania filozoficzne, nie bez znaczenia zdaje się fakt, że nie był on pierwszym członkiem rodziny związanym zawodowo z kulturą klasyczną.

---

[26] Zob. Radosław Kuliniak, Dorota Leszczyna, Mariusz Pandura, Łukasz Ratajczak, *Biografia Władysława Tatarkiewicza. Część pierwsza*, w: Władysław Tatarkiewicz, *Dzienniki*, t. 1, z rękopisów odczytali i przepisali, wstępem i biografią filozofa poprzedzili: R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2019, s. 19. W dalszej części rozprawy praca ta w przypisie jest wskazywana jako *„Dzienniki*, t. 1".

[27] Zob. tamże, s. 20.

[28] Zob. tamże, s. 26.

[29] Zob. tamże, s. 35-36. Por. Władysław Tatarkiewicz, *Zapiski do autobiografii*, w: Teresa i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, MakMed, Gdańsk 1998, s. 199.

[30] W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 156.

[31] Zob. *Trwanie i twórczość [rozmowa „Studiów Filozoficznych" z profesorem Władysławem Tatarkiewiczem*], Studia Filozoficzne 4/1976, s. 4-5.

Dziadek Tatarkiewicza, Józef Jakub Tatarkiewicz (1798–1854), był bowiem rzeźbiarzem neoklasycystycznym. Oprócz wpływu rodziny nie bez znaczenia wydaje się też edukacja, jaką odebrał Tatarkiewicz, a także jego młodzieńcze zainteresowania. W związku z powyższym niniejszy rozdział został podzielony na trzy podrozdziały, w których podjęto się uwypuklenia tych aspektów dzieciństwa i młodości Tatarkiewicza, które wydają się istotne w perspektywie tematu rozprawy, a więc dziadkowi-rzeźbiarzowi, atmosferze w domu rodzinnym oraz edukacji szkolnej.

A) Józef Jakub Tatarkiewicz

Choć Józef Jakub Tatarkiewicz zmarł 32 lata przed narodzinami Władysława Tatarkiewicza, to wydaje się, że wywarł on na niego wpływ szczególny. Z uwagi na lata dzielące narodziny Tatarkiewicza od śmierć jego dziadka nie bez znaczenia pozostaje fakt, że F. K. Tatarkiewicz zachował pamięć o swoim ojcu, jak również zgromadzone przez niego książki oraz dzieła sztuki, włącznie z jego autorskimi pracami, a następnie przekazał swoim synom[32]. Dzięki temu – pamięci o J. J. Tatarkiewiczu oraz materialnym śladom jego życia, jak wspomniane książki oraz dzieła sztuki – brak możliwości rzeczywistego spotkania się Tatarkiewicza i jego dziadka nie oznaczał, że był on dla niego postacią nierealną czy nieznaną[33]. Nie mniej istotna wydaje się postawa samego Tatarkiewicz, był on bowiem zainteresowany historią i losami członków swojej rodziny, w tym życiem i twórczością swojego dziadka-rzeźbiarza, czego świadectwa odnaleźć można zarówno w jego twórczości autobiograficznej jak i naukowej.

Dziadek-rzeźbiarz w oczach Tatarkiewicza jawił się jako postać wyjątkowa na tle pozostałych członków rodziny. W *Zapiskach do autobiografii* został opisany jako człowiek o określonym pomyśle na swoje życie zawodowe, zdeterminowany do jego realizacji: „Co do zawodu: Jakub Tatarkiewicz nie miał wątpliwości. Chciał zostać i został artystą. W następnym pokoleniu już się to nie powtórzyło”[34]. Motywacje dziadka-rzeźbiarza były Tatarkiewiczowi zapewne znane za sprawą rodzinnych opowieści, jednakże śmiałość z jaką stwierdził to w przytoczonych słowach, sugeruje także inne źródło informacji. Tym źródłem były najprawdopodobniej dzienniki dziadka-rzeźbiarza, które Tatarkiewicz miał w posiadaniu do czasu, aż wraz z jego licznym księgozbiorem spłonęły w Powstaniu Warszawskim w 1944

[32] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 139, 164. Por. *Dzienniki*, t. 1, s. 21.
[33] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 227: „nie jest prawdą, byśmy żyli wyłącznie z żywymi: nasz świat jest wypełniony zarówno przez jednych, jak przez drugich. A zmarli nie są mniej realni nawet wtedy, gdyśmy ich nigdy nie znali innymi niż zmarłymi”.
[34] W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 160.

roku[35]. Zamiłowanie do porządkowania oraz naukowo-sprawozdawcze zacięcie – z czym Tatarkiewicz jest powszechnie kojarzony – być może, przenikały do jego umysłowości właśnie za pośrednictwem tekstów pisanych przez członków rodziny, w tym właśnie przez dziadka-rzeźbiarza, który przez większość swojego życia prowadził dziennik, opisując w nim przebieg poszczególnych dni[36]. Warto zwrócić uwagę, że zwyczaj prowadzenia dzienników miał też Tatarkiewicz – ich część spłonęła w Powstaniu Warszawskim (są to te prowadzone do roku 1944), a część została wydana (1944-1977).

Zainteresowanie Tatarkiewicza swoim dziadkiem-rzeźbiarzem poświadcza nie tylko źródło autobiograficzne, ale także, a może właśnie przede wszystkim, źródło naukowe; zaraz po ukończeniu studiów podjął się on bowiem naukowego opracowania życia i twórczości swojego dziadka, a następnie opublikował efekt swojej pracy w artykule *Rzeźbiarz polskiego klasycyzmu Jakób Tatarkiewicz*[37]. Treść tego artykułu świadczy o tym, że początkujący wówczas badacz poświęcił sporo uwagi lekturze dzienników swojego dziadka, przedstawiając drogę jego rozwoju artystyczno-naukowego: od studenta Szkoły Sztuk Pięknych przy Uniwersytecie Warszawskim do rzeźbiarza i autora płaskorzeźb, popiersi, pomników zdobiących m.in. Warszawę. Dziadek Tatarkiewicza, podobnie jak on sam, aby zdobyć wykształcenie wyjechał za granicę, a dokładniej do Rzymu, chłonąc podczas tej podróży architekturę i sztukę włoskich miast[38]. Warto w tym względzie zwrócić uwagę na to, że liczne artykuły, referaty, a także zajęcia akademickie Tatarkiewicza poświęcone sztuce w ogóle, a w szczególności architekturze, świadczą o podobieństwie zainteresowań jego i jego dziadka.

Dla niniejszej rozprawy najważniejszą kwestią jest jednak to, że wzorem sztuki była dla J. J. Tatarkiewicza sztuka antyczna, to w jej duchu tworzył on swoje dzieła: „Na tej doskonałości do jakiej doszedł w Rzymie, artysta [=J.J. Tatarkiewicz] zatrzymał się. Ideał jego był skończony, realny: ars antiqua”[39]. Warto też dodać, że J.J. Tatarkiewicz nie tylko tworzył sztukę, ale – podobnie jak jego wnuk Władysław – opracowywał ją, jest on bowiem autorem podręcznika *Wykład teoretyczno-praktyczny Sztuki Rzeźbiarskiej* (lub w drugiej wersji tytułu: *Nauka Sztuki Rzeźbiarskiej, teoretyczno-praktyczna*), o którem oczywiście Tatarkiewicz nie zapomniał wspomnieć w swoim artykule. Uznał on wręcz ową pracę za „testament

[35] Zob. tamże, s. 160, 169.
[36] Zob. Krzysztof Tatarkiewicz, *Posłowie*, w: T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 254.
[37] Zob. W. Tatarkiewicz, *Rzeźbiarz polskiego klasycyzmu Jakób Tatarkiewicz*, „Sztuka” 11-12, s. 195-215. Por. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 174.
[38] Zob. W. Tatarkiewicz, *Rzeźbiarz polskiego klasycyzmu…*, dz. cyt., s. 198.
[39] Tamże, s. 204.

artystyczny”[40] swojego dziadka. Dokonując syntezy jego poglądów, stwierdził m.in., że „Historja rzeźby nowożytnej jest dlań [=dla J.J. Tatarkiewicza] historją odradzania się sztuki starożytnych”[41]. Rola dorobku kulturowego starożytności była więc dla J.J. Tatarkiewicza zasadnicza, fundamentalna dla kultury europejskiej. Jak pokazuje to niniejsza rozprawa, podobną, choć, wydaje się, nieco mniej radykalną opinię o filozofii greckiej miał jego wnuk Władysław.

Atmosfera w domu Tatarkiewiczów, w którym polski uczony wzrastał i dojrzewał, była zapewne przesiąknięta wspomnieniami o postaci i twórczości dziadka-rzeźbiarza. Tę aurę od młodych lat Tatarkiewicz musiał w jakimś stopniu chłonąć. Z przyjętej w niniejszej analizie perspektywy istotne jest to, że w swojej twórczości Tatarkiewicz pozostawił nie mniej dowodów uznania dla kultury antycznej, głównie greckiej, dla jej wpływu na dzieje kultury europejskiej, i także inspirował się nią w swojej twórczości, z tą jednak różnicą, że twórczość jego nie była artystyczna, a filozoficzna. Ta postawa wobec kultury antycznej, zainteresowanie sztuką, twórczość naukowa, zamiłowanie do architektury, to wszystko łączy Tatarkiewicza oraz jego dziadka.

Obok syntezy rozsianych w poszczególnych dziełach Tatarkiewicza interpretacji filozofii Arystotelesa celem rozprawy jest określenie wpływu, jaki te historycznofilozoficzne badania wywarły na jego dociekania filozoficzne. Przykład dziadka-rzeźbiarza – jego rola w życiu Tatarkiewicza, artykuł Tatarkiewicza na jego temat, to wszystko – pozwala dodatkowo uzasadnić przyjęta w rozprawie perspektywę. Choć Tatarkiewicz osobiście nie poznał swojego dziadka, to był on dla niego postacią nie mniej realną oraz inspirującą niż otaczający go członkowie rodziny. Sytuacja ta zdaje się podobna do tej, jaka ma miejsce w przypadku Tatarkiewicza i Arystotelesa. Wprawdzie tych dwóch filozofów dzielą nie 32 lata a całe wieki, a nawet tysiąclecia, niemniej jednak istnieje w tym względzie pewna analogia.

Zarówno w przypadku Stagiryty, jak i swojego dziadka Tatarkiewicz miał do dyspozycji dzieła. Tak jak dziadkowi, tak i Arystotelesowi poświęcił on swoje badania naukowe; przy czym jego badania poświęcone Stagirycie nie były tylko epizodem w jego twórczości naukowej, tak jak miało to miejsce w przypadku artykułu nt. dziadka-rzeźbiarza. Jeśli więc Tatarkiewicz, co też wyraził wprost w swoich *Zapiskach do autobiografii*, przyjmował, że dla człowieka znaczenie mają nie tylko ludzie żywi, ale też umarli, jeśli niepoznany osobiście dziadek-rzeźbiarz odegrał w jego życiu istotną rolę dzięki pamięci o nim

[40] Tamże, s. 208.
[41] Tamże.

i pozostawionych przez niego tekstach, to, zdaje się, można uznać, że nie tylko osobiście poznani przez Tatarkiewicza filozofowie, jak np. Kazimierz Twardowski, byli dla niego inspirujący, ale także filozofowie, których nie mógł poznać osobiście, jak np. Arystoteles.

Naturalnie różnica jaka tu zachodzi, to fakt dystansu czasowego pomiędzy Stagirytą a Tatarkiewiczem, który nie występuje w przypadku Tatarkiewicza i Twardowskiego. Aspekt czasowy nie wydaje się jednak decydujący, ponieważ wpływ filozoficzny nie wymaga bezpośredniego kontaktu pomiędzy filozofami, kluczowy jest raczej wpływ ideowy. Ten z kolei można ukazać właśnie poprzez związki pomiędzy obrazem filozofii Arystotelesa wyłaniającym się z pism Tatarkiewicza i jego rozważaniami filozoficznymi. Uznając wpływ dziadka-rzeźbiarza na życie i twórczość Tatarkiewicza, opierając się przy tym na tekstach samego Tatarkiewicza, zdaje się, można analogicznie uznać wpływ Stagiryty.

Ogólnie rzecz biorąc, przykład dziadka-rzeźbiarza pokazuje, że Tatarkiewicz był otwarty na wpływ postaci, można rzec, historycznych. Jego dziadek, choć niepoznany osobiście, inspirował go w perspektywie życiowej, jak również naukowej, w jego zainteresowaniu sztuką, architekturą. Tatarkiewicz jednak, jak wiadomo, interesował się także, a wręcz przede wszystkim, filozofią. W tym względzie zdaje się, że postacią również niepoznaną oraz inspirującą był dla niego Stagiryta.

B) Atmosfera domowa

Na Tatarkiewicza oprócz dziadka-rzeźbiarza wpływ wywarli naturalnie także członkowie jego rodziny, których w przeciwieństwie do niego miał on możliwość poznać osobiście. Współczesnym Tatarkiewiczowi przedstawicielom jego rodziny należy się nieco uwagi tym bardziej, że analiza tekstów autobiograficznych oraz naukowych, wskazuje na zgodność atmosfery domowej, w jakiej wzrastał, z cechami jego charakteru i postawy badawczej oraz filozoficznej. Wydaje się też, że owa atmosfera, wartości przekazane w młodości, wychowanie w ogóle, w pewien sposób mogły predysponować Tatarkiewicza do jego późniejszego, pozytywnego stosunku wobec filozofii klasycznej z Arystotelesem na czele.

Zwracając uwagę na istotny aspekt wychowania, a mianowicie sposób przyswojenia norm społecznych, obyczajowych, moralnych, Tatarkiewicz uznał, że najważniejsze i najbardziej zakorzenione w człowieku normy i postawy wynosi się z dzieciństwa, a także, co nawet ważniejsze, że ich waga i siła związana jest nie tyle z tym okresem życia, tj. dzieciństwem, ile ze sposobem w jaki się wspomniane normy w tym czasie przyswaja, tj. bez

uzasadniania. Nie inaczej miało być w jego przypadku[42]. W związku z tym warto zwrócić uwagę, jakiego rodzaju normy, obyczaje i postawy w ten sposób, według siebie samego, Tatarkiewicz przyswoił. Po pierwsze uznał on, że z domu wyniósł „poczucie hierarchiczności"[43], ale jednocześnie nie pamięta, by czegoś w jego domu nie można było robić, jak sam stwierdził, „po prostu się tego czy innego nie robiło"[44]. Te dwie uwagi nt. hierarchiczności i przyjmowania norm bez uzasadnienia wykazują zgodność, czy też zbieżność, z poglądami aksjologiczno-etycznymi Tatarkiewicza – o czym mowa będzie przede wszystkim w rozdziale trzecim oraz szóstym.

Po drugie, Tatarkiewicz miał z domu wynieść przekonania religijne – przyczynić się miały do tego szczególnie jego matka i babcia od strony ojca[45] – jak sam przyznał, wiara była ważna w jego życiu: „Wychowałem się w domu wierzącym. Prawdy wiary były dla mnie w dzieciństwie i później taką samą rzeczywistością jak fakty otaczającego mię świata. Niemało ułatwiły mi życie – choć czasem myślę, że wiara religijna jest rzeczą, którą należy samemu zdobyć, a nie dziedziczyć"[46]. Wprawdzie w swojej twórczości naukowej Tatarkiewicz raczej nie przemycał swoich poglądów religijnych, niemniej jednak także ta kwestia wiąże się z inspirującym wpływem Arystotelesa. Choć wprost Arystoteles nie został powiązany przez Tatarkiewicza z wiarą w Boga, to jak ukazuje to analiza przeprowadzona w dalszej części rozprawy, a dokładniej w jej ostatniej części nawiązującej w tym względzie do rozdziału czwartego[47], także w tej kwestii Stagiryta był dla Tatarkiewicza filozofem inspirującym.

Po trzecie, jak sugerują to słowa Tatarkiewicza, także swoje życzliwe usposobienie zawdzięczał on swoim rodzicom. Choć w rozdziale *Zapisków do autobiografii* poświęconym domu rodzinnemu nie ma wprost mowy o życzliwości, to wydaje się, że tak właśnie można interpretować następującą refleksję: „Dom, w którym wyrosłem, był domem bez surowości i rygorów. Wszystko w nim odbywało się zgodnie i łagodnie. W szczególności matka moja była kobietą niezwykłej łagodności, ale i ojciec także. [...] Wychowałem się w domu zgodnym, nie

[42] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 147: „Bardzo mądra kobieta, Pani Ksawera Potworska – matka mej żony, która wspaniale wychowała swoje dzieci – mawiała, że dzieci wychowuje się tylko do trzech lat. Ktoś inny, nie mniej mądry, trwałość przekonań i uczuć, jakich się dziecko do tego wieku nauczy, tłumaczył tym, że te prawdy, przekonania, uczucia były wprowadzone bez uzasadnień, bez argumentów i właśnie dlatego żadne uzasadnienia późniejsze, żadne kontrargumenty się ich nie imają. Pogląd ten sprawdził się też na mnie".
[43] W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 148.
[44] Tamże.
[45] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 19-22. Por. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 163.
[46] W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 148.
[47] Dla jasności warto w tym miejscu dodać, że związek filozofii Arystotelesowskiej z wiarą Tatarkiewicza w Boga staje się widoczny, dopiero jeśli zestawi się fragment z tekstu Tatarkiewicza pt. *Wielcy i bliscy* z fragmentem znajdującym się w rozdziale poświęconym Stagirycie w *Historii filozofii*. Dokładniej związek ten został wyjaśniony w ostatniej części rozprawy.

widywałem kłótni, nie słyszałem o zatargach. I to zostało na całe życie: wolę ustąpić i nie domagać się tego, co mi się należy, byle się nie spierać”[48]. Przytoczone słowa – tzn. opis łagodnej, zgodnej atmosfery domowej, otwartości i towarzyskości rodziców Tatarkiewicza[49] – można uznać za opis życzliwej atmosfery panującej w jego domu rodzinnym. Życzliwość – stanowiąca zresztą przedmiot jego szczególnej troski w kwestii własnego charakteru[50], jak również relacji międzyludzkich, jako przeciwieństwo zawiści – Tatarkiewicz zaliczył do najwyższych zalet moralnych[51]. Z życzliwością związana jest z kolei wyrozumiałość. W tym względzie warto dodać, że wyrozumiałość Tatarkiewicza dla odmiennych poglądów i stanowisk w ogóle[52], przekładała się na jego postawę historycznofilozoficzną, tzn. na jego dążność do jasnego i w miarę możliwości bezstronnego wyłożenia poglądów danego filozofa, do ich opartego na życzliwości zrozumienia, nie zaś do ich surowej oceny, a tym bardziej deprecjonowania. Co jednak tutaj najważniejsze, należy zwrócić uwagę na to, że życzliwość była również według Arystotelesa szczególną wartością moralną, na co zwrócił Tatarkiewicz uwagę w tekście poświęconym etyce Arystotelesa – o czym więcej w rozdziale czwartym niniejszej rozprawy.

Po czwarte, Tatarkiewicz z atmosferą domową powiązał również swoją dążność do porządkowania, która w znacznej mierze określa jego postawę badawczą. Jak sam stwierdził: „panował w domu porządek i chyba od tego czasu zostało we mnie upodobanie do porządku. Nie mogę pracować, gdy na mym biurku papiery są w nieładzie. [...] To, co piszę, nie wydaje mi się skończone, póki nie jest zupełnie uporządkowane i przejrzyste”[53]. Fragment ten do złudzenia przypomina wypowiedź Tatarkiewicza z lat siedemdziesiątych, w której określił on istotę uprawianej przez siebie filozofii: „Filozofia moja jest porządkowaniem pojęć, nie więcej. [...] Mam do niej stosunek taki, jak do mego biurka i do leżących na nim papierów. Nie mam spokoju, gdy leżą w nieporządku”[54]. Jak więc widać, nawet tak istotną dla swojej postawy badawczej i filozoficznej kwestię jak porządkowanie Tatarkiewicz wywiódł z domu rodzinnego. Co ważne, także ta kwestia łączy się z Arystotelesem – co zostanie dokładniej ukazane w rozdziale szóstym.

[48] W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 148.
[49] Zob. tamże, s. 164-165.
[50] Zob. tamże, s. 176.
[51] Zob. tamże, s. 220.
[52] Zob. tamże.
[53] Tamże, s. 148.
[54] W. Tatarkiewicz, *Czym jest filozofia którą uprawiam?* [odpowiedź na ankietę], „Znak”, 11-12/1977, s. 1334.

Ostatnim aspektem wykazującym zbieżnością pomiędzy wpływem domu rodzinnego Tatarkiewicza i wpływem Arystotelesa jest pluralizm. Wpływ wychowania na swoją postawę pluralistyczną Tatarkiewicz określił następująco: „Długo też miałem poczucie [...], że moja sytuacja i los są powszechne; długo zaskakiwało mię, gdy widziałem, że inni ludzie nie tylko mają odmienne warunki życia, ale sami są odmienni. Ale w końcu doszedłem do filozofii właśnie pluralistycznej, do przekonania o wielorakości świata, ludzi, wartości”[55]. Jak więc widać, doświadczenia domowe miały tylko pośredni wpływ na przyjęcie przez Tatarkiewicza postawy pluralistycznej. Inaczej natomiast było z badaniami nad Stagirytą, te bowiem przyczyniły się do tego bezpośrednio tzn. Tatarkiewicz uważał filozofię Arystotelesowską za filozofię pluralistyczną.

Wpływ najbliższej rodziny, atmosfery domowej na jego osobowość, charakter, poglądy i postawę życiową Tatarkiewicza, a w konsekwencji na jego postawę badawczą i filozoficzną, wydaje się obecny przynajmniej w pięciu powyżej zarysowanych aspektach. Jak zostanie to dokładniej ukazane w dalszej części rozprawy, w tych pięciu aspektach inspirujący był dla Tatarkiewicza również Arystoteles. Ze względu na te zbieżności wydaje się zatem, że dom rodzinny, panująca w nim atmosfera oraz jej wpływ mogły predysponować Tatarkiewicza przynajmniej do pewnego stopnia, aby to właśnie filozofia Arystotelesa stała się przedmiotem jego badań, jak również źródłem inspiracji.

C) Edukacja

O edukacji i latach szkolnych Tatarkiewicza trudno powiedzieć, aby, poza wyjątkami, szczególnie wpłynęły na jego ścieżkę naukową. Niemniej jednak także z tego okresu jego życia wyodrębnić można kilka kwestii godnych uwagi. Po pierwsze, istotnym jest to, że Tatarkiewicz uczęszczał do do V Gimnazjum Filologicznego w Warszawie[56], gdzie przyswoił on podstawy języków klasycznych, a przede wszystkim języka starogreckiego, którego znajomość okazała się kluczowa, kiedy pisał swoją rozprawę doktorską o filozofii Arystotelesa, a także później. Po drugie, to w latach szkolnych, po pokonaniu trudności w nauce czytania i pisania, zaczął intensywnie interesować się literaturą – przede wszystkim beletrystyka i poezja[57]. Jednocześnie miał on jeszcze w gimnazjum regularnie czytać „Przegląd Filozoficzny” założony przez Adama Mahrburga w 1897 r., a więc rok po rozpoczęciu przez Tatarkiewicza edukacji

[55] W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 147-148.
[56] Zob. tamże, s. 146.
[57] Zob. tamże, s. 151.

gimnazjalnej[58]. Możliwe zatem, że głównym polem zainteresowań Tatarkiewicza w latach szkolnych była literatura niefilozoficzna, choć i z tą filozoficzną miał on do czynienia. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że znajomość beletrystyki, poezji, nie pozostała bez wpływu na twórczość naukową Tatarkiewicz, jego praca *O szczęściu* obfituje bowiem w odniesienia do literatury pięknej.

Podczas edukacji Tatarkiewicza jego naukową przyszłość w największym stopniu zapowiadało to, co robił pozaprogramowo, to w latach szkolnych bowiem, można tak to ująć, powstało jego pierwsze dzieło naukowe, a w zasadzie quasi-naukowe. Jak sam wspominał, w czasach szkolnych wraz z kolegą napisał pracę pt. *Historia i teoria tytułów*, które jednak zaginęło[59]. Ta pozornie błaha informacja, przy szerszym spojrzeniu na życie i twórczość Tatarkiewicza, staje się szczególnie wymowna. Oprócz wspomnianego w poprzednim rozdziale pluralizmu, który przypisuje się Tatarkiewiczowi, podkreśla się rolę, jaką pełnią w jego dziełach analizy pojęciowe. Jak się okazuje, podobnie jak pluralizm, także tę cechę można powiązać z młodością Tatarkiewicza.

Z perspektywy dalszych losów Tatarkiewicza kluczowym momentem był naturalnie egzamin dojrzałości, który miał miejsce w roku 1903[60]. Po zdaniu matury dalsza ścieżka kształcenia stała przed nim otworem. Wybór konkretnej drogi nie był jednak dla Tatarkiewicza prosty, tym bardziej że jego ówczesne marzenia wcale nie były związane ze studiowaniem: „Po uzyskaniu matury żaden zawód mię nie pociągał, a najmniej myślałem o zawodzie uczonego. [...] Jedyna rzecz, na którą naprawdę miałbym wtedy ochotę, to – hodować konie, ale na to nie byłem dość bogaty”[61]. Autorzy zdaje się najobszerniejszego opracowania biografii Tatarkiewicz do tych ówczesnych marzeń Tatarkiewicza dodają jeszcze podróżowanie, zwiedzanie świata, muzeów, galerii sztuki itp. – niestety nie podają oni źródeł pozwalających zweryfikować ich twierdzenia – i co ciekawe, Tatarkiewicz miał podobno w planie swoje podróże rozpocząć od Grecji: „Władka w tym czasie ciągnęło raczej w świat. Chciał podróżować i zwiedzać. [...] Swoje eskapady planował rozpocząć od Grecji”[62]. Jeśli tak rzeczywiście było, oznaczałoby to, że być może owa postać dziadka-rzeźbiarza była dla Tatarkiewicza źródłem inspiracji na tyle, że planował swoje podróże rozpocząć właśnie od południa Europy. Ostatecznie jednak Tatarkiewicz postanowił udać się na studia.

[58] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 23, 29.
[59] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 24.
[60] Zob. *Dzienniki*, t.1, s. 26. Por. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 171.
[61] W. Tatarkiewicz, *Zapiski*, dz. cyt., s. 151.
[62] *Dzienniki*, t.1, s. 27.

Podsumowanie

Podsumowując rozważania przeprowadzone w powyższym rozdziale, należy podkreślić, że ma on charakter wprowadzający względem przedmiotu niniejszych rozważań. Głównym jego celem było ukazanie tego, co w dzieciństwie i młodości Tatarkiewicza mogło mieć lub miało znaczenie dla jego późniejszych losów, życia naukowego, a przede wszystkim dla jego badań nad Arystotelesem, jak również dla inspirującego wpływu tych badań w perspektywie filozoficznej.

Analiza źródeł pozwala domniemać, że szczególne znaczenie mogła mieć w tym względzie spuścizna dziadka Tatarkiewicza, która mogła wpłynąć na to, że Tatarkiewicz już jako młody człowiek zainteresował się kulturą antyczną, którą później już jako naukowiec badał. Wyjątkowa sympatia do kultury antycznej jest punktem wspólnym dla poglądów Tatarkiewicza i jego dziadka. Nie jest zatem wykluczone, że zalążki tego pozytywnego stosunku mają u Tatarkiewicza genezę sięgającą jego najmłodszych lat. Ponadto uznanie wpływu dziadka pozwala ugruntować perspektywę przyjętą w niniejszej rozprawie, ponieważ oznaczałoby to, że od najmłodszych lat Tatarkiewicz inspirował się poglądami postaci, których nie miał okazji bezpośrednio poznać, a taka sytuacja ma właśnie miejsce w przypadku jego inspiracji filozofią Arystotelesa.

Aspekty w jakich atmosfera domu Tatarkiewicza wywarła wpływ na jego poglądy oraz charakter, wyodrębnione w podrozdziale drugim, również pozwalają powiązać wczesne lata jego życia z jego późniejszym życiem naukowym oraz wątkiem Arystotelesowskim w jego twórczości. Poczucie hierarchiczności, przyjmowanie zasad bez uzasadniania, wiara religijna, znaczenie życzliwości, tendencja do porządkowania, postawa pluralistyczna, wszystko to ma odwzorowanie w pracach naukowych Tatarkiewicza lub w jego przekonaniach filozoficznych, a także w jego inspiracji filozofią Arystotelesowską – co zostanie rozwinięte w dalszej części rozprawy. To z kolei pozwala domniemywać, że niektóre z poglądów lub postaw wyniesionych przez Tatarkiewicza z domu predysponowały go do tego, aby zająć się właśnie myślą Stagiryty, a w konsekwencji czerpać z niej inspiracje w ramach własnych dociekań filozoficznych. Nie bez znaczenia dla jego późniejszych losów naukowych pozostają też lata szkolne, kiedy to Tatarkiewicz zdobył znajomość języków klasycznych, rozeznanie w beletrystyce, tak sprawnie wykorzystywane przez niego w rozważaniach filozoficznych, jak również podejmował pierwsze, wprawdzie amatorskie, próby pisarskie, czego przykład stanowi wspomniana, aczkolwiek zaginiona, praca poświęcona tytułom.

2. Studia i rozprawa doktorska (1903-1910)

Lata studiów Tatarkiewicza zwieńczyła jego pierwsza praca naukowa – dysertacja doktorska poświęcona filozofii Arystotelesa. Rozpoczynając studia nie był on jednak od razu zdecydowany na filozoficzny kierunek rozwoju, a decydując się na studia z filozofii, początkowo nie myślał on o podjęciu się systematycznych studiów nad Stagirytą. Oba te pomysły, tzn. studia z filozofii i badania nad Arystotelesem, przyszły mu do głowy względnie późno, będąc konsekwencją splotu różnych okoliczności, czy wręcz przypadku.

Niezależnie od tego, co zaważyło na tym, że Tatarkiewicz poświęcił swoją dysertację doktorską Arystotelesowi, jest to dzieło fundamentalne dla rozważań niniejszych. Po pierwsze, jej tematem jest filozofia Arystotelesa. Po drugie, Tatarkiewicz zaproponował w nim oryginalną interpretację filozofii Arystotelesowskiej. Po trzecie, interpretacja ta stała się podstawą dla późniejszych opracowań jego autorstwa, zarówno tych historycznofilozoficznych poświęconych Stagirycie, mających w niej punkt odniesienia, jak i filozoficznych, dla których była ona źródłem inspiracji.

Ogólnie rzecz biorąc, tę pierwszą interpretację filozofii Arystotelesa Tatarkiewicz nie tylko rozwijał w zasadzie przez resztę swojego życia, ale też inspirował się nią na gruncie filozoficznym. To z kolei jest istotne zarówno z uwagi na jego badania nad Stagirytą, jak również ze względu na ich inspirujący wpływ na jego dociekania filozoficzne – a więc z perspektywy dwóch naczelnych zagadnień podjętych w niniejszej rozprawie. Z oczywistych względów nie bez znaczenia pozostaje fakt, że dysertacja ta była pierwszą pracą naukową Tatarkiewicza, ponieważ z uwagi na ten chronologiczny aspekt możliwe jest argumentowanie za jej fundamentalnym znaczeniem dla jego późniejszej twórczości naukowej.

Rozdział poniższy postanowiono podzielić na dwa podrozdziały. Pierwszy poświęcony został studiom Tatarkiewicza. Ma on ukazać jego drogę do uzyskania tytułu doktora. Drugi skupia się już na jego dysertacji doktorskiej. Rekonstrukcja jej treści prowadząca do ukazania tego pierwszego w jego twórczości obrazu Stagiryty i jego filozofii, pozwoli w kolejnych rozdział z jednej strony na porównanie go z innymi opracowaniami poświęconymi Arystotelesowi, a z drugiej na wskazanie jego inspirującego wpływu na rozważania filozoficzne Tatarkiewicza.

A) Studia

Okres studiów Tatarkiewicza przypada na lata 1903-1909. W tym czasie Tatarkiewicz był studentem kolejno czterech ośrodków akademickich znajdujących się w Warszawie, Zurychu, Berlinie i Marburgu. W poniżej wydzielonych częściach poświęcono uwagę studiom Tatarkiewicza w Polsce, następnie w Szwajcarii i Niemczech, kończąc na jego studiach marburskich. Tym ostatnim, z oczywistych względów, poświęcono najwięcej uwagi.

Studia w Polsce

Swoją przygodę ze studiowaniem Tatarkiewicz rozpoczął w Warszawie, gdzie w pierwszej kolejności, za namową rodziny, starał się dostać na politechnikę, następnie wybrał kierunek matematyczny, ostatecznie zaś decydując się na studia prawnicze[63]. Podczas studiów z prawa pierwszy raz zetknął się z wykładami filozoficzny, kiedy to wybrał się z kolegami na wykład Stanisława Brzozowskiego, którego miał okazję wysłuchać tylko raz[64]. Dużo więcej okazji miał on natomiast na słuchanie wykładów Adama Mahrburga, którego wspominał on następująco: „W ciągu półtora roku mego studium prawniczego niecałkowicie jednakże traciłem czas. Wykłady uniwersyteckie mię nie interesowały, za to chodziłem na tajne, przede wszystkim na wykłady filozofii i psychologii Adama Mahrburga. Te zakonspirowane wykłady były zapewne najlepszymi z tych wszystkich, jakich słuchałem w życiu. Ale chodziłem na nie jakby dla przyjemności, tak jak się chodzi na koncert czy do teatru, ani mi w głowie nie postało, że sam będę kiedyś filozofię wykładać”[65]. Wpływ Mahrburga należy jednak zakwalifikować bardziej jako ogólny niż szczegółowy tzn. zainspirował on Tatarkiewicza do rozważań nad nauką, jej rolą, porządkowaniem wiedzy, a także do zastanowienia się nad psychologicznymi aspektami badań naukowych.

Studia Tatarkiewicza w Warszawie nie trwały długo. Ważne zmiany w tym względzie przyniósł 1905 r., który przesądził o jego dalszej drodze naukowej. Będąc studentem drugiego roku prawa, Tatarkiewicz wziął wówczas udział w proteście mającym na celu wprowadzenie języka polskiego jako języka wykładów, który doprowadził do zamknięcia Carskiego Uniwersytetu Warszawskiego: „był to rok 1905, rok burzliwy. Zaczął się wiecem, domagającym się języka polskiego w szkołach wyższych. Po tym dramatycznym wiecu Uniwersytet został zamknięty, a ja straciłem prawa studenta. I znów stało się coś złego, co mi

[63] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*, dz. cyt., s. 151,
[64] Zob. tamże, s. 171.
[65] Tamże, s. 152.

na dobre wyszło. Ale to się okazało dopiero po latach”[66]. Najważniejsze dla jego późniejszych losów jest to, że uniwersytet został zamknięty, a Tatarkiewicz, chcąc kontynuować studia, był zmuszony opuścić rodzinną Warszawę. Stanął wówczas przed ważnym wyborem, wyborem uczelni. Rodzina i przyjaciele doradzali mu podobno wyjazd do Lwowa lub Krakowa, natomiast zainspirowany przykładem Mahrburga skłaniał się on raczej do wyjazdu na zachód[67]. Ostatecznie ta druga możliwość przeważyła i Tatarkiewicz wyjechał do Zurychu.

Studia w Szwajcarii i Niemczech

Pomimo rozbudzonego przez Mahrburga zainteresowania filozofią i psychologią, wyjeżdżając z Warszawy, Tatarkiewicz nadal nie myślał o studiach ściśle filozoficznych. Przy wyborze uczelni, ponownie – podobnie stało się w Warszawie – pokierowały nim względy towarzyskie, wyruszył on bowiem do Zurychu za swoim kolegą, Władysławem Korniłowiczem. Tam uczęszczał na wykłady na które uczęszczał Korniłowicz, przyrodnicze[68] i antropologiczne, myśląc wówczas raczej o zdobyciu ogólnego wykształcenia, jak sam przyznał „wszystko mi było jedno, chciałem się czegoś nauczyć, a żadnych szczególnych upodobań naukowych nie miałem”[69].

W związku z podejściem Tatarkiewicza do studiów nie dziwi fakt, że sporo w owym czasie podróżował[70]. Sporo czasu miał też wówczas spędzać w bibliotece, zapoznając się z tamtejszymi zbiorami oraz rewidując swój pogląd na naukę w ogóle[71]. Według autorów wspomnianego, najobszerniejszego opracowania biografii Tatarkiewicza, miał on zdecydować się na zmianę uczelni ze względu na „brak specjalistycznych wykładów z filozofii”[72], jednakże zdaje się temu przeczyć to, co napisał sam Tatarkiewicz, decydując się bowiem na wyjazd do Berlina, gdzie wykładów z filozofii nie brakowało, to nadal miał nie przykładać do nich większej uwagi: „Owszem, chodziłem na te wykłady, ale jakby przygodnie, bez poczucia, że

[66] Tamże, s. 151.
[67] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 33-34.
[68] Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że zoologia, a szerzej biologia, a ogólnie rzecz biorąc badania przyrodnicze, według niektórych badaczy, np. Anthony’ego Kenny’ego (por. Anthony Kenny, *A New History of Werstern Philosophy*, v. 1, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 69-73), a także samego Tatarkiewicza, są ściśle związane z filozofią Arystotelesa i jego postawą badawczą. Fakt, że Tatarkiewicz studiował zoologię jest pewnym punktem zbieżnym pomiędzy nim a Stagirytą.
[69] W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 151. Por. W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przeł. Izydora Dąmbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 5.
[70] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 189.
[71] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 36-38.
[72] *Dzienniki*, t. 1, s. 38.

stanowią moją sprawę”[73]. Choć w Berlinie bardziej pociągało Tatarkiewicza życie towarzyskie i kulturalne[74], to jednak należy przyznać, że filozofia faktycznie była wówczas obecna w jego studenckiej codzienności bardziej niż w Zurychu, przede wszystkim za sprawą wykładów Simmla (*Filozofia XIX wieku od Fichtego do Nietzschego*[75]), co Tatarkiewicz sam zresztą wspominał: „Nie przesłuchałem nigdy porządnego kursu historii filozofii ani logiki, ani estetyki (wykładał ją wówczas Dessoir). Chodziłem raczej na pasjonujące monograficzne wykłady Simmla. I jednocześnie uczęszczałem na wykłady z historii politycznej, archeologii klasycznej, historii sztuki, socjologii, psychologii eksperymentalnej, przeszedłem sumiennie kurs chemii, chodziłem nawet na wykłady wydziału medycznego: anatomii i psychiatrii. Było w tym znacznie więcej ciekawości niż programu, sensu konsekwentnego studiowania. Dość prędko zapomniałem prawie wszystko z tego, czego wówczas wysłuchałem – z wyjątkiem tego, czym się potem sam zajmowałem”[76].

Ogólnie rzecz biorąc, w okresie berlińskich studiów Tatarkiewicza z jednej strony należałoby raczej upatrywać kolejny etap w zdobywaniu wiedzy ogólnej, wzmożonego życia towarzysko-kulturalnego, z drugiej zaś moment przełomowy dla jego rozwoju filozoficznego, ponieważ to tam, pierwszy raz, świadomie, zdecydował się on oddać studiom filozoficznym[77], przy czym już nie w Berlinie a w Marburgu. To co przeważyło za Marburgiem – Tatarkiewicz najprawdopodobniej rozważał w owym czasie też inne niemieckie ośrodki uniwersyteckie[78] – to wykład Hermanna Cohena, przedstawiciela szkoły marburskiej, na który Tatarkiewicz miał trafić przypadkiem za sprawą swojego kolegi Stefan Spiessa[79]. Swoje wrażenia z tego wykładu opisał następująco: „Pewnego dnia namówił mnie kolega, by pójść na gościnny wykład profesora przyjezdnego z prowincji; nie znałem ani tematu, ani nazwiska prelegenta, ale namówiony poszedłem. Prelegentem okazał się profesor z Marburga, wykład był doskonały i pobudzający. A gdy ponadto dowiedziałem się wiele pociągających rzeczy o samym prowincjonalnym Marburgu, pomyślałem sobie, że jest to właśnie to, co mi potrzeba. I po Wielkanocy 1907 na letni semestr wyjechałem do hesskiego Marburga. Zostałem tam trzy lata,

[73] W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 152.
[74] Zob. tamże, s. 153.
[75] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 40.
[76] W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 153.
[77] Zob. tamże., s. 154.
[78] Zob. W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 6.
[79] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 154. Por. *Dzienniki*, t. 1, s. 41.

aż do doktoratu”[80]. W ten oto sposób droga studiów zagranicznych Tatarkiewicza zaprowadziła go do Marburga – momentu kulminacyjnego.

Studia w Marburgu

Wraz z wyjazdem Tatarkiewicza z Berlina sposób jego życia i studiowania uległ zasadniczej zmianie. Zajęcia z filozofii wypełniły jego harmonogram, a kultura miasta sprzyjała bardziej kontemplacji niż rozrywce[81]. Tatarkiewicz opisuje to zarówno w swoich *Zapiskach autobiograficznych* jak również w *Przedmowie* do polskiego tłumaczenia swojej rozprawy doktorskiej. W pierwszym z przytoczonych źródeł opis ten jest zdecydowanie krótszy[82], niż w drugim[83].

Opisując swoje marburskie doświadczenia Tatarkiewicz poświęcił nieco uwagi samemu miastu, a także tamtejszym kolegom-studentom[84]. Co jednak ważniejsze wyraził on opinię nt. tamtejszym profesorów, jak również uprawianej przez nich filozofii, zarysowując tym samym historię powstania szkoły marburskiej: „Profesorów filozofii było dwóch: Hermann Cohen [...] i Paul Natorp. Cohen, twórca marburskiego kierunku filozofii, [...] mówcą był doskonałym. Był jednym z pierwszych neokantystów niemieckich, wielki Fryderyk Albert Lange wyznaczył go jako swego następcę na katedrę. Sławę Cohena ugruntowały trzy wielkie i znakomite książki o Kancie [...]. Była to filozofia niesłychanie abstrakcyjna, czysta konstrukcja, programowo wywodząca się z Kanta, ale która od niego odeszła w kierunku skrajnego idealizmu. Natorp był z wykształcenia filologiem klasycznym, autorem znanej

[80] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 6. Według autorów opracowania biograficznego Tatarkiewicz miał odbyć po wykładzie jeszcze kilka rozmów ze Stefanem Spiessem, a następnie podjąć decyzję o przenosinach do Marburga, jednakże, niestety, jak w wielu innych miejscach, nie podają oni źródła tej informacji (por. *Dzienniki*, t. 1, s. 44). W *Przedmowie* Tatarkiewicz nie stwierdza, z którym kolegą rozmawiał. Autorzy opracowania w przypisie odsyłają natomiast do tego właśnie fragmentu, dlatego też nie wiadomo, skąd zaczerpnęli informację, że był to Spiess. Niemniej jednak jest to prawdopodobne. W *Przedmowie* Tatarkiewicz zdaje się sugerować, że jeszcze przed wykładem Cohena miał zastanawiać się nad zmianą ośrodka studiów (por. W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 5-6).

[81] Zob. W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 6.

[82] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 154: „Zajęć było mało: cztery razy na tydzień po południu były wykłady dwu profesorów. Na wykłady te chodziłem, potem tylko na jeden, bo wykład Natorpa, monotonny i źle wygłaszany, nudził mnie; wybitnego uczonego wolałem czytać niż słuchać. Ranki i wieczory pracowałem w swoim pokoju: przez pierwszy rok czytałem Platona, przez drugi Kanta, w trzecim profesor zaproponował mi Arystotelesa jako temat rozprawy doktorskiej. Kupiłem sobie pięć wielkich tomów jego dzieł w starym wydaniu Akademii Pruskiej, stopniowo przypominałem sobie wyuczoną w gimnazjum grekę”.

[83] Warto zwrócić uwagę, że *Przedmowa* do polskiego tłumaczenia rozprawy doktorskiej została przetłumaczona na język niemiecki pt. *Erinnerungen eines Philosophen an Marburg* przez Karola Sauerlanda, a do jej wydania po niemiecku przyczynić miał się Hans-Georg Gadamer (zob. Czesław Głombik, *Obecność filozofa…*, dz. cyt., s. 17-18).

[84] Zob. W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 6, 8-9. W przytaczanym wielokrotnie opracowaniu biografii Tatarkiewicza jej autorzy wskazują na zgodność opisów Tatarkiewicza i Ortegi y Gasseta co do miasteczka (por. *Dzienniki*, t. 1, s.44-45).

wielkiej książki o Platonie. Przyłączył się do Cohena i wraz z nim przewodził w tej szkole filozoficznej, którą przyjęto nazywać «szkołą marburską». Punktem wyjścia profesorów marburskich była filozofia Kanta, tak iż z początku stanowisko ich nazywano marburskim kantyzmem. Wszakże w latach, gdy u nich studiowałem, zostały tylko pewne tezy Kanta, całość ich doktryny była odrębnym systemem. To, że obaj byli całkowicie zgodni, cementowało ich poglądy. Studiując w Marburgu łatwo było o złudzenie, że istnieje jedna tylko filozofia a w każdym razie jedna tylko prawdziwa, ta marburska. To, co się poza nią w Niemczech i w całym świecie działo, profesorowie uważali za błąd i nie interesowali się tym"[85]. Przytoczone słowa ukazują to, jak Tatarkiewicz postrzegał marburskich profesorów[86], wywodzących się poniekąd z dwóch tradycji filozoficznych – Kantowskiej i Platońskiej – skupionych przede wszystkim na rozwijaniu własnej filozofii, nie dbających o współczesne im nurty filozoficzne. Ich abstrakcyjną filozofię Tatarkiewicz podsumował, stwierdzając, że „chyba od eleatów nie było tak abstrakcyjnego poglądu na świat"[87].

Autorytet obu profesorów, skupienie na wybranych filozofach, nie pozostało bez wpływu na kształt studiów Tatarkiewicza w Marburgu, orbitujących głównie wokół tekstów Platona i Kanta, ale także Parmenidesa, Kartezjusza i Leibniza[88], jak również polegających na wykładach, podczas których m.in. Cohen „rozmawiał z Platonem, a studenci słuchali"[89]. Uznanie dla wybranych filozofów wiązało się w Marburgu, jak wspomina Tatarkiewicz, z niechęcią do innych: Arystotelesa, Locke'a i Hume'a[90].

Wychodząc poza przekazy Tatarkiewicza, należy jednak dokonać pewnego uściślenia. Czesław Głombik, autor opracowania gruntownie prezentującego okres studiów Tatarkiewicza w Marburgu, zawarł w swojej książce wykaz zajęć prowadzonych przez Cohena i Natorpa w pierwszym roku, w którym studiował tam Tatarkiewicz. Zgodnie z tym wykazem, wśród zajęć prowadzonych przez Natorpa znalazły się jedne, które poświęcił on *Metafizyce* i *Fizyce* Arystotelesa[91]. Choć fakt ten nie oznacza, że Tatarkiewicz na te zajęcia uczęszczał – jak stwierdził, wykłady Natorpa były nużące, więc mógł je zwyczajnie pominąć – ani też, że na

[85] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 6-7. Dokładniej o rozróżnieniu filozofii marburskiej i kantowskiej Tatarkiewicz pisze także w *Przedmowie* (s. 9).
[86] O Cohenie i Natorpie we wspomnieniach Tatarkiewicza, ale także i Gasseta więcej w: *Dzienniki*, t. 1, s. 46-50.
[87] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 10.
[88] Zob. tamże, s. 8.
[89] Tamże, s. 9.
[90] Zob. tamże, s. 10.
[91] Zob. Cz. Głombik, *Obecność filozofa…*, dz. cyt., s. 21.

owych zajęciach Stagiryta był objaśniany bez niechęci, to jednak ukazuje on, że także i Arystotelesowi poświęcano w Marburgu uwagę.

Zdaniem Tatarkiewicza większość studentów opuszczała uniwersytet jako zwolennicy uprawianej tam filozofii[92], a dopiero następnie kształtowali własne, odmienne postawy. W tym względzie Tatarkiewicz zdaje się stanowić wyjątek. Choć wprawdzie również opuścił on Marburg będąc pod wrażeniem uprawianej tam filozofii[93], to jednak swoje zainteresowania badawcze skupił na nie szczególnie cenionym w Marburgu Arystotelesie. Należy mieć przy tym na uwadze, że poświęcenie Stagirycie rozprawy doktorskiej nie było wyrazem zdecydowanego sprzeciwu Tatarkiewicza wobec filozofii marburskiej. Co więcej, pomysł pisania pracy poświęconej Arystotelesowi miał mu podsunąć jeden z tamtejszych profesorów. Motywacją tego nie była jednak sympatia do Stagiryty, a raczej względy praktyczne, tzn. w mniemaniu marburskiego profesora taki temat miał przydać się Tatarkiewiczowi w Polsce, jako krainie scholastyki[94] – co z kolei, jego zdaniem, ukazywało jak mało uwagi filozofowie marburscy poświęcali temu, co działo się w filozofii poza Marburgiem.

Z związku z powyższym, czyli kwestią wpływu studiów w Marburgu na Tatarkiewicza, warto wskazać, co Tatarkiewicz, swoim własnym zdaniem, zawdzięczał marburskim profesorom: „Co wziąłem od mych marburskich mistrzów [...]? [...] wziąłem od nich ogólne ramy filozoficzne, a także sposób wyrażania się. Na wpływy z góry forma okazała się podatniejsza niż treść, język bardziej niż myśl. Co więcej: zawdzięczam mym marburskim profesorom temat pracy, odwagę analizowania wielkich myślicieli, odszukiwania istoty ich poglądów. Z rozbudzonej wówczas odwagi korzystałem później obficie, w szczególności pisząc po kilkunastu latach *Historię filozofii*. W tym okresie miałem już inną, własną formę pisania”[95]. Ponadto, od czego jednak odszedł w późniejszym czasie, w Marburgu zaakceptował

[92] Za czasów studiów Tatarkiewicza w Marburgu mianowano tam dodatkowo trzeciego profesora filozofii – Paula Menzera – reprezentującego kierunek empiryzmu i zdrowego rozsądku. Choć Tatarkiewicz, podobnie jak inni, zignorowali tego uczonego, to jednak po latach Tatarkiewicz uznał to niejako za błąd: „Starsi studenci, przywiązani do marburskiej doktryny, nie zainteresowali się nowym profesorem, ja też ani razu nie byłem na jego wykładzie. Nie miałem racji, ale takie już wówczas było nastawienie” (W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 7-8). Co ciekawe Arystoteles był dla Tatarkiewicza w późniejszym czasie, a dokładniej podczas pisania *Historii filozofii*, w latach dwudziestych, właśnie mistrzem zdrowego rozsądku. Można więc uznać, że ów trzeci profesor, zdaniem Tatarkiewicza, niesłusznie zignorowany był bliższy orientacji Arystotelesowskiej, ku której w Marburgu Tatarkiewicz dopiero zaczął się skłaniać poprzez rozprawę doktorską, jednakże nie było to jeszcze na tyle świadome, aby skłonić się także w stronę trzeciego profesora i jego wykładów. Dokładna analiza angażu Meznera oraz zarys jego dorobku w perspektywie wątku kantowskiego znajduje się w opracowaniu Czesława Głombika (Zob. Cz. Głombik, *Obecność filozofa…*, dz. cyt., s. 21-24).

[93] Zob. W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 10.

[94] Zob. tamże.

[95] Tamże, s. 12.

on wymóg stosowania w badaniach abstrakcyjnych pojęć[96]. Ogólnie rzecz biorąc, można więc uznać, że filozofowie marburscy wywarli na Tatarkiewiczu przede wszystkim wpływ formalny, a biorąc pod uwagę całość twórczości naukowej Tatarkiewicza, nawet ten formalny wpływ nie jawi się jako szczególnie mocny i trwały.

We wspominanym już najobszerniejszym opracowaniu biografii Tatarkiewicza historia pomysłu na tytuł rozprawy Tatarkiewicza jawi się nieco inaczej niż w *Przedmowie* do tłumaczenia jego doktoratu. Tatarkiewiczowi nie mającemu pomysłu na temat pracy doktorskiej z pomocą przyjść mieli koledzy-studenci – zdaje się, że źródłem, na podstawie którego autorzy opracowania biograficznego wysunęli owo twierdzenie, jest korespondencja Hartmanna z Ortegą y Gassetem, a dokładniej list Hartmanna z 26 czerwca 1908 roku. Według nich Nicolai Hartmanm wraz Hansem Heimsoethem zasugerowali Tatarkiewiczowi, aby zdecydował się na temat z Arystotelesa; Hartmann miał w dodatku pomóc – nie wiadomo jednak, na czym owa pomoc miała dokładnie polegać, czy dotyczyła ona wyboru wydania czy wsparcia finansowego – w zakupieniu przez Tatarkiewicza pięciotomowego wydanie dzieł Arystotelesa. Ponadto Tatarkiewicz początkowo miał mieć problem z analizą terminów stosowanych przez Stagirytę, w czym również starali się pomóc owi dwaj koledzy-studenci[97]. Niemniej jednak ostatecznie Tatarkiewicz miał sam odkryć rozwiązanie swojego problemu badawczego.

Pojawić miał się wówczas inny problem, a mianowicie uzyskanie zgody na rozprawę, która nie jest poświęcona Kantowi czy Platonowi. W tym względzie przekonanie Tatarkiewicza, że Stagiryta był dla niego filozofem z linii Platona, było jak najbardziej przydatnym argumentem. Następnie, ponownie nie wskazując źródła, autorzy opracowania stwierdzili, że Tatarkiewicz „powędrował z propozycją tematu dysertacji do Natorpa. Ten zaś, gdy usłyszał w słowie wstępnym o Arystotelesie, poruszył się nieco, jednak ostatecznie wygłosił kilka krótkich zdań aprobaty dla przedstawionego pomysłu”[98]. W kontekście

[96] Zob. tamże.

[97] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 50-51. Warto w tym miejscu wskazać, że według Głombika (zob. Cz. Głombik, *Obecność filozofa…*, dz. cyt., s. 26) Tatarkiewicz miał nie dyskutować rozprawy z kolegami. Jednocześnie w opracowaniu biograficznym, gdzie zawarte są odniesienia do listów Hartmanna, znajduje się odniesienie do opracowania Głombika, w której wyrażone zostało odmienne zdanie.

[98] *Dzienniki*, t. 1, s. 52. Informacje przekazane przez autorów opracowania wydają się zatem niezwykle cenne, ukazują bowiem dokładniej okoliczności, w jakich Tatarkiewicz zdecydował się napisać rozprawę poświęconą Arystotelesowi oraz kontekst jego wstępnych analiz. Kluczową jednak kwestią jest podstawa źródła owych informacji. Z układu przypisów w opracowaniu biograficznym zdaje się wynikać, że owym źródłem jest list Hartmanna. Ten jednakże został przywołany tylko raz, dlatego też nie ma pewności, skąd autorzy wzięli szczegółowe informacje np. dotyczące reakcji Natorpa na propozycję tematu. Kwestie te, ponieważ dotyczą tego, co działo się przed rozpoczęciem pracy nad rozprawą doktorską, poszukiwania tematu rozprawy oraz prac wstępnych, nie są zasadnicze dla niniejszej analizy, niemniej jednak ze względu na aspekty historyczne, chronologiczne są godne odnotowania, przy uwzględnieniu zastrzeżeń co do ich niepewności.

wymaganej zgody Natorpa i niechęci szkoły marburskiej do Stagiryty warto dodać, co zauważył Przemysław Parszutowicz, że choć prace poświęcone Arystotelesowi nie były w Marburgu częste, to jednak powstawały, a więc rozprawa Tatarkiewicza nie była „szczególnym ewenementem”[99]. Niemniej jednak prace doktorantów poświęcone Arystotelesowi wymienione przez Parszutowicza, czy też książka Natorpa, powstały wcześniej, a mianowicie w latach 1888-1905. Wyjątek stanowi praca Ernsta Cassirera z 1911 roku. Ogólnie rzecz biorąc, nie wydaje się, aby Tatarkiewicz w swoich wspomnieniach zawartych w *Przedmowie* umyślnie wprowadzał czytelnika w błąd, niechęć tamtejszego środowiska do Arystotelesa, który w swoich tekstach otwarcie krytykował elementy koncepcji Platońskiej, wydaje się zgodna ze stanem faktycznym. Jednocześnie, skoro rozprawa Tatarkiewicza poświęcona Stagirycie powstała, skoro powstawały też inne, oznacza to, że niechęć ta nie była skrajna.

Pomimo braku wyraźnego sprzeciwu wobec filozofii marburskiej, Tatarkiewicz, czego po studencie tamtejszego uniwersytetu można się było spodziewać, nie był jednocześnie krytycznie nastawiony do Arystotelesa, wręcz odwrotnie miał do niego pozytywny stosunek, o czym zresztą sam wspomina: „z pozycji marburskiego doktoranta wynikały pewne dezyderaty. Najpierw: mój stosunek do Arystotelesa powinien być krytyczny; wszakże moja sympatia do niego okazała się silniejsza”[100]. Naturalnie sympatia ta i życzliwy stosunek do Stagiryty nie była zasługą marburskich profesorów[101] – tak jak pomysł na zasadniczą tezę rozprawy doktorskiej „o pluralizmie Arystotelesa”[102]. Dla profesorów marburskich Arystoteles był tym, który wszedł na złą drogę[103], odchodząc od Platona, natomiast dla Tatarkiewicza był on wówczas „filozofem z linii Platona i Plotyna, konstruktorem wielkiego systemu pojęć”[104]. Zdaje się to tłumaczyć, dlaczego Tatarkiewicz potrafił pozostać pod wrażeniem filozofii marburskiej, nie będąc przy tym jej zwolennikiem, a jednocześnie żywić sympatię i życzliwi stosunek do Stagiryty. Jednocześnie też, zdaje się, nie należy przemilczać wyraźnych różnic w postawie szkoły marburskiej i postawie Tatarkiewicza, nie został on bowiem, a i wówczas nie był, idealistą. Można powiedzieć, ujmując to metaforycznie, że dla szkoły marburskiej Tatarkiewicz był jak Arystoteles dla Akademii Platońskiej – obaj ukształtowali się pod okiem idealistów, jednocześnie formułując później własne, odmienne stanowiska.

---

[99] Przemysław Parszutowicz, *Tatarkiewicz i szkoła marburska,* w: W. Tatarkiewicz., *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010 [przypis 31].
[100] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 11-12.
[101] Zob. tamże, s. 12.
[102] Tamże.
[103] Zob. tamże, s. 10.
[104] Tamże, s. 13.

Promotorem głównym dysertacji Tatarkiewicza był najprawdopodobniej Natorp[105], przy czym i tak „doktoraty profesorowie przeprowadzali wspólnie”[106]. Choć podobno w okresie przygotowawczym, poprzedzającym zgodę Natorpa, Tatarkiewicz miał radzić się kolegów, tak później nie konsultował się ani z kolegami ani z profesorami[107]. Pomimo tej samodzielnej pracy, jak przyznał sam Tatarkiewicz, dysertacja została napisana „w marburskim stylu”[108], przez co rozumie się ograniczenie do analizy literatury podmiotu, nie zważając zbytnio na literaturę przedmiotu. Niemniej jednak z tej drugiej Tatarkiewicz również korzystał: łacińskich przekładów, późnogreckich komentarzy (przede wszystkim Aleksandra z Afrodyzji), indeksu dzieł Arystotelesa autorstwa Hermanna Bonitza, niemieckiego przekładu Arystotelesowskiej *Metafizyki* autorstwa Eugena Rolfesa, opracowań Eduarda Zellera, Christiana Branidsa – jak sam wskazał w *Przedmowie*[109] – Hertlinga, Lipsa, Natorpa, Cohena, Görlanda i Hartmanna – jak wskazują na to przypisy zawarte w rozprawie – a także rozważań np. Franza Brentano (który choć nie został zacytowany, to Tatarkiewicz powołał się w tekście na jego interpretację zagadnienia aktu i możności u Arystotelesa)[110]. Należy podkreślić, że odwołania do owych autorów są rzeczywiście rzadkie, a niekiedy Tatarkiewicz jedynie odsyła do wybranych analiz jako źródła porównawczego. Dlatego też można przyjąć, że faktycznie skupił się on na analizie tekstów Arystotelesa, do opracowań – i to w zasadzie kilku wybranych – odwołując się tylko sporadycznie.

Przygotowaną przez siebie pracę, autorską analizę, bez żadnych konsultacji Tatarkiewicz zaniósł do profesorów i jak wspomniał, ci „nic nie poprawili, dali dobrą kwalifikację”[111]. W grudniu 1909 r. odbył się egzamin doktorski (rigorosum), a w zasadzie dwa, ponieważ jeden z profesorów był wówczas chory i Tatarkiewicz musiał wyjątkowo zadawać u niego osobno[112]. Następnie mógł na krótko wrócić do Polski. Do Marburga wrócił w lutym 1910 w związku z uroczystością nadania tytułu doktora, a także po to, aby odebrać wydrukowane egzemplarze swojej dysertacji[113] wydanej w „Philosophische Arbeiten”, serii powstałej z inicjatywy Cohena i Natorpa[114].

---

[105] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 48-50.
[106] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 7.
[107] Zob. Cz. Głombik, *Obecność filozofa…*, dz. cyt., s. 26-27. Por. Dzienniki, t. 1, s. 53.
[108] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 10.
[109] Zob. tamże, s. 11.
[110] Zob. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przeł. Izydora Dąmbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 108.
[111] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 11.
[112] Zob. tamże, s. 12.
[113] Zob. tamże.
[114] Zob. Cz. Głombik, *Obecność filozofia…*, dz. cyt., s. 25-26.

Ogólnie rzecz biorąc, przyglądając się różnym wpływom, którym poddany był w Marburgu Tatarkiewicz, wydaje się, że największy wpływ wywarł na niego Arystoteles. Wpływ Cohena i Natorpa, współczesnych Tatarkiewiczowi, jawi się bowiem jako formalny i krótkotrwały, a Platona czy Kanta, którzy wypełnili pierwsze dwa lata systematycznych studiów filozoficznych w Marburgu, zapośredniczony – właśnie od owych dwóch marburskich profesorów. Natomiast wpływ Arystotelesa, w czym dysertacja doktorska Tatarkiewicza odgrywa kluczową rolę, stanowiąc pierwsze świadectwo indywidualnych, systematycznych badań Tatarkiewicza, zdaje się nie tylko trwały, nie tylko formalny, ale również bezpośredni. Odwołując się w tym względzie do słów Tatarkiewicza nt. rozmów Cohena z Platonem, można rzec, że ze Stagirytą Tatarkiewicz rozmawiał już bez pośredników, samodzielnie analizując jego pisma. Znaczenie tych badań (rozmów) potęguje fakt, że dysertacja doktorska Tatarkiewicza była jego pierwszą pracą napisaną podczas studiów, jak sam przyznał: „Referaty, zarówno ustne jak i pisemne, nie były w zwyczaju. Rozprawa doktorska była pierwszą pracą, jaką miałem do napisania. Byłem zmuszony do samodzielności”[115]. Wydaje się, że to właśnie ta samodzielność pracy, te nieskrępowane rozmowy ze Stagirytą za pośrednictwem tekstu, a także to, że była to pierwsza praca naukowa Tatarkiewicza, przyczyniło się do tego, że to właśnie on wywarł na Tatarkiewicza tak trwały i mocny wpływ.

B) Rozprawa doktorska i pierwszy obraz Arystotelesa

Zasadnicza myśl dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza, teza o pluralizmie, jak sam wspominał, narodzić się miała podczas spaceru: „podczas marszu przyszła mi do głowy myśl, która wprowadziła ład do chaosu, jakim początkowo mogły mi się wydawać teksty Arystotelesa, lapidarne, ale anakolutyczne, i niezliczone razy w różny sposób wracające do tych samych spraw. Myśl moja polegała na tym: że tezy Arystotelesa stanowią nie jeden system (właśnie w jeden system nie dawały się ułożyć), lecz mnogość, hierarchię systemów. Gdy mi zaświtała ta myśl, wszystko stało się jasne: trzeba było tylko odróżnić te systemy”[116]. Teza o pluralizmie Arystotelesa zdaje się dotyczy zatem zależności pomiędzy poszczególnymi jego twierdzeniami, tworzącymi zdaniem Tatarkiewicza zbiór powiązanych ze sobą grup, które z jednej strony składają się na jeden system, z drugiej zaś pozostając odrębnymi,

[115] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 9.
[116] Tamże, s. 11.

autonomicznymi systemami. Jest to jedność wielości i tak też zdaje się należy rozumieć ów pluralizm[117].

W dokładniejszym uchwyceniu tej myśli pomocny jest autoreferat Tatarkiewicza, opublikowany w 1910 r., w „Przeglądzie Filozoficznym", w którym podobnie, choć nieco szerzej, objaśnia on główne tezy swojej rozprawy, jej cel, a także koncepcję: „Studiującego dzieła Arystotelesa musi uderzyć, że przewija się przez nie całe mnóstwo zasad i pojęć podstawowych, które łączą się w grupy, a każda z tych grup zdaje się obejmować całość poznawalnego bytu. Więc tablica kategorii, cztery ἀρχαί, grupa pojęć energetycznych, *etc*. W jakim stosunku systematycznym stają do siebie te grupy? Na to pytanie odpowiada praca niniejsza; chce ona dać dyspozycję, plan arystotelesowskich zasad, wyznaczyć każdemu pojęciu miejsce w systemie. Otóż owe grupy pojęć są stopniami w pogłębianiu się zagadnień, w kształtowaniu się filozoficznego systemu. Pogłębianie to nie należy rozumieć czasowo jako osobisty rozwój filozofa, te cykle pojęć leżą i muszą leżeć obok siebie, są one niezbędnymi ogniwami, szczeblami w systematycznym rozwijaniu się myśli. Bo czyż można od surowego codziennego doświadczenia przejść od razu do ostatecznych sformułowań pojęcia bytu, przeskakując środkowe szczeble?"[118]. W tych słowach Tatarkiewicz ukazał przede wszystkim to, czemu pluralistyczny system Arystotelesa miał służyć, tzn. przejściu od doświadczenia potocznego do poznania filozoficznego, od zjawisk do bytu, od wielości do jedności.

Owe systemy pojęć, warstwy, piętra, ogniwa, szczeble to: 1) kategorie Arystotelesowskie[119], 2) substancja (byt)[120], 3) forma (pojęcie) i materia[121], 4) przyczynowość

[117] Zob. tamże, s. 13. W dalszej części *Przedmowy* Tatarkiewicz określił Arystotelesa „konstruktorem wielkiego systemu pojęć", a ów system jako „wielość koncentrycznych systemów, [...] wielopiętrową budowlę".
[118] W. Tatarkiewicz, *[Autoreferat:]: «Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien» (Philosophische Arbeiten, Bd. 4m h. 2)*, w: W. Tatarkiewicz, *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 102.
[119] Zob. tamże, s. 102: „są one pierwszym myślowym ujęciem zjawisk i stoją jeszcze w zupełności na poziomie zjawisk; nie rozróżniając między bytem a zjawą, członkują one tylko bezpośrednie dane naturalnego poznania, dla filozofii są one tylko zagadnieniami".
[120] Zob. W. Tatarkiewicz, *[Autoreferat:]...*, dz. cyt., s. 103: „pojęcie bytu zaczyna się bliżej zakreślać, lecz nie od razu przychodzi rozwiązanie zagadnienia: na tym szczeblu zaczynają się tylko jego konieczne cechy. Z jednej strony poznanie rozumowe stawia swe warunki: identyczność, konieczność, ogólność; z drugiej znów owe zagadnienia, które stanowiły punkt wyjścia, żądają, aby byt miał konkretność, indywidualność zjawiskowych rzeczy. Byt odpowiadający tym obu warunkom, zwie Arystoteles substancją".
[121] Zob. W. Tatarkiewicz, *[Autoreferat:]...*, dz. cyt., s. 103: „pierwszą zasadą [bytu] jest εἶδος (pojęcie). To, co w danym przedmiocie chwytami za pomocą pojęcia, jako treść, to jest substancją tego przedmiotu. Lecz zasada ta nie wystarcza; jest ona tylko formą, która posiada w każdym przedmiocie swój kolerat: materię. W przeciwieństwie do jednego, niezmiennego pojęcia jest materia zasadą mnogości, podzielności, zmienności. Lecz co w jednym wypadku jest materia, jest w innym formą".

i celowość[122], 5) potencja (możność) i energia (akt)[123], 6) Nieporuszony poruszyciel (νοῦς)[124]. Kończąc swój autoreferat[125] Tatarkiewicz dodaje, że układ pojęć, zarysowaną wyżej hierarchię, można odwrócić i zamiast podążać drogą rozważań od zjawisk do źródła bytu, przejść od źródła bytu do zjawisk. W powyższym wyliczeniu nie został uwzględniony ważny etap. Podążając za tokiem wywodu w autoreferacie, porównując go ze spisem treści z dysertacji, można odnieść wrażenie, że pomiędzy pierwszym i drugim systemem pojęć jeden został pominięty. Wrażenie to nie jest do końca słuszne, ponieważ system ten nie wydaje się systemem pojęć, jest on raczej drogą łączącą kategorie i substancje, perspektywą łączącą świat zjawisk i świat bytu. Tak sugeruje to treść autoreferatu[126], a także analiza dysertacji.

Ogólnie rzecz biorąc, głównym problemem podjętym przez Tatarkiewicza w rozprawie jest kwestia wzajemnego stosunku pojęć ontologicznych w filozofii Arystotelesa. Jest to o tyle ważne, że interpretacja zawarta w rozprawie Tatarkiewicza nie dotyczy całej filozofii

---

[122] Zob. W. Tatarkiewicz, *[Autoreferat:]*..., dz. cyt., s. 103: „gdy indywidualna substancja została w ten sposób skonstytuowana przez formę i materię, należy teraz uzasadnić stosunki między indywiduami, ruch i zmianę. Zjawiają się też nowe zasady: przyczynowość, celowość; lecz nie stoją już one na szczeblu formy i materii, są raczej ich zastosowaniami, kombinacjami, modyfikacjami".

[123] Zob. W. Tatarkiewicz, *[Autoreferat:]*..., dz. cyt., s. 103-104: „Forma, cel, przyczyna, mają tworzyć jedną zasadę: jedność tę należy zdefiniować, należy też unormować stosunek tej zasady, [...]. Przede wszystkim zaś trzeba określić byt, który przez zasady zostaje odkryty. Odpowiedź [...] daje Arystoteles w parze koleratywnych pojęć: potencji i energii. Pojęcia te posuwają filozoficzne badania jeszcze o tyle dalej, że przezwyciężają one oderwaność form i materii, przemieniają je w momenty ciągłego przebiegu. Ciągłość ta pozwala uchwycić w dokładną formułę świat zjawisk, który jest wszak jedynie stawaniem się i zniszczeniem. A że potencja jest tylko stanem przejściowym i od energii zależnym, więc pozostaje tylko energia, jako jednolity wyraz bytu, w którym łączą się wszystkie zasady".

[124] Zob. W. Tatarkiewicz, *[Autoreferat:]*..., dz. cyt., s. 104: „Każda energia jest jednoznacznie określona przez poprzedzającą ją energię; w ten sposób tworzą one łańcuch, na którego czele musi stać energia, która źródło swej siły i swej treści ma w samej sobie. Ten byt, który sam będąc nieuwarunkowany, warunkuje wszystko, który sam jest nieruchomy, wprowadza cały kosmos w ruch, jest zasadniczo różny od wszelkiego fizycznego bytu [...] νοῦς".

[125] Por. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć…*, dz. cyt., s. 18. Problem podjęty przez Tatarkiewicza w rozprawie doktorskiej został we *Wstępie* do pracy sformułowany podobnie jak w autoreferacie: „już pobieżny rzut oka na Arystotelesowy system pokazuje, że także swoiste pojęcia ontologiczne, na których opiera się nauka o bycie, zawierają wielość zespołów, całe szeregi cyklów pojęciowych (*Begriffszyklen*), z których każdy rości sobie pretensje do ogarnięcia całości bytu i które pozostają między sobą w nadzwyczaj luźnym i nieokreślonym stosunku. Można to zrozumieć tylko w ten sposób, że przyjmie się w systemie Arystotelesa pewną ilość warstw, z których każda posiada własny system pojęciowy. Oznaczają one jednakowoż tylko stopnie w postępującym pogłębianiu i uogólnianiu zagadnienia bytu, w coraz bardziej precyzyjnym ujmowaniu i formułowaniu wartości ontologicznych". Warto zwrócić uwagę, że uwzględnienie przytoczonego fragmentu *Wstępu* wzbogaca grupę metafor, a zatem oprócz np. szczebli czy warstw można odnotować, że Tatarkiewicz posługiwał się też zwrotami: cykle pojęciowe, stopnie. Ponadto doprecyzowana została kwestia relacji pomiędzy stopniami, a mianowicie: na danym stopniu występuje tendencja do ujęcia całości bytu, że pozostają one w niejasnej relacji. Reszta pozostaje w zasadzie bez zmian, z tym wyjątkiem, że kwestia bytu została ujęta terminem „ontologiczne", a także bardziej zaakcentowana została jedność systemu przy jego równoczesnej wielości: system ma wiele warstw, a każda ma swój system pojęć.

[126] Zob. W. Tatarkiewicz, *[Autoreferat:]…*, dz. cyt., s. 102: „pomiędzy tym prowizorycznym, problematycznym i niezróżnicowanym stanem wiedzy o bycie a następnym stanem musi leżeć droga poznania, zbadania kryteriów wiedzy: od porządku zjawiska, jaki nam jest dany bezpośrednio, trzeba przejść do porządku istotnego od πρότε ρον πρὸς ἡμᾶς do πρότερον ἁπλῶς. Subiektywnym środkiem ujęcia tego istotnego bytu jest rozumowe poznanie w swych ścisłych metodach".

Arystotelesa, a w istocie kwestii ontologicznych, a w związku z tym teoriopoznawczych. Innego typu zagadnienia, np. etyczne, nie stanowią jej przedmiotu. Tak wygląda to z perspektywy ogólnej, w rozprawie kwestie te zostały przedstawione zdecydowanie bardziej szczegółowo, co należy tutaj prześledzić, aby w kolejnych rozdziałach móc np. zestawić interpretację z dysertacji z innymi sformułowanymi przez Tatarkiewicza na przestrzeni lat.

Kategorie

Pierwszy rozdział rozprawy poświęcony został kategoriom Arystotelesowskim. W związku z przyjętą przez siebie perspektywą, zgodnie z którą przedmiotem analiz nie jest „rozwój historyczny filozofii Arystotelesa”[127], tylko sprawa jej „systematycznego rozwoju”[128], Tatarkiewicz stwierdził, że niektóre pojęcia systemu Arystotelesa przechodzą wszystkie jego szczeble, inne zaś są ujęciami problemów i w związku z tym wszystkich szczebli systemu nie przechodzą[129]. Pojęciem przebiegającym całą skalę jest pojęcie bytu. Z kolei pojęciami ograniczonymi do jednego szczebla są Arystotelesowskie kategorie. Te są zdaniem Tatarkiewicza pojęciami podstawowymi, dostarczają „punktu zaczepienia”[130] dla poznania.

Podejmując próbę wyjaśnienia genezy Arystotelesowskich kategorii, Tatarkiewicz stwierdził, że w ich wyodrębnieniu Stagiryta nie oparł się ani na historii filozofii – która choć nie dostarcza wystarczającego zbioru zagadnień podstawowych, to jak uznał, analiza historycznofilozoficzna była dla Arystotelesa pomocna[131] – ani naukach szczegółowych – te bowiem byłoby zawężeniem problematyki. Arystotelesowi posłużyły do tego jego zdaniem przede wszystkim zmysły i myśl, a dokładniej doświadczenie, które można nazwać potocznym, mające zarazem charakter zmysłowy, jak i umysłowy[132], ograniczone celem poznania. Arystotelesowskie kategorie, jak stwierdził Tatarkiewicz, stanowią właśnie ograniczenie, czy też usystematyzowanie doświadczenia potocznego, „przynależą do tych najbardziej pierwotnych podwalin [filozofii] i usiłują utrwalić problematyczny świat rzeczy, według

[127] W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć…*, dz. cyt. s. 19.
[128] Tamże.
[129] Zob. tamże.
[130] Tamże.
[131] Zob. tamże, s. 20. Choć Tatarkiewicz uznał, że w komponowaniu listy kategorii historia filozofii była według Tatarkiewicz niewystarczająca dla Stagiryty, to jednocześnie wskazał, że nie była dla niego bez znaczenia. Zdaje się, że była ona punktem wyjścia, inspirującą perspektywę dającej już jakiś zarys podziału. Analiza ta choć nie była więc fundamentalna dla wyodrębnienia kategorii, to jednak stanowiła cenne źródło inspiracji. Kategorie Arystotelesowskie w interpretacji Tatarkiewicza jawią się zatem jako wynik rozumowego opracowania danych zmysłowych przy jednoczesnym posiłkowaniu się zdobyczami historii filozofii.
[132] Zob. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć…*, dz. cyt. s. 19.

głównych ich klas”[133]. Kategorii tych wymienia 10: ilość, jakość, stosunek, miejsce, czas, położenie, posiadanie, działanie, doznawanie, substancja[134].

Oprócz wskazania doświadczenia potocznego jako potencjalnego źródła Arystotelesowskich kategorii według Tatarkiewicza niewiele więcej można stwierdzić w kwestii ich genezy, jak uznał, nie wiadomo, jak Stagiryta doszedł do tego ujęcia[135]. Zdecydowanie więcej uwagi Tatarkiewicz poświęcił na określenie tego, czym w zasadzie są według Arystotelesa owe kategorie oraz jaka jest ich rola. Funkcją kategorii, ich rolą, jest według Tatarkiewicza to, że: „przedstawiają one potoczny obraz rzeczy, tak jak on się jawi zwykłej świadomości w naczelnych swych kierunkach i cechach. Te ukazuje się przez abstrakcję ze złożonego przedstawienia rzeczy”[136]. W tym też sensie kluczową rolę odgrywają dane zmysłowe i rozumowe ich opracowanie, przy czym aspekt rozumowy ze względu na wymóg abstrakcyjnego ich opracowania wydaje się istotniejszy, co zresztą oddaje fakt, że punktem stycznym tych dwóch porządków jest język[137], a więc zjawisko bardziej umysłowe niż zmysłowe. Zmysłowość jest tutaj materiałem dla umysłu.

Choć, jak zauważono, historia filozofii była dla Arystotelesa niewystarczająca, to nie pozostawała bez wpływu w kwestii kategorii, stanowiąc obok orientacji językowej, drugi ważny z perspektywy badawczej aspekt. Rozwijając to zagadnienie, Tatarkiewicz zwrócił uwagę, że Platon stanowił dla Stagiryty najważniejsze źródło filozoficznych inspiracji. Niemniej jednak wskazał też na ogólny wpływ filozofii greckiej na filozofię Arystotelesa, powołując się w tym względzie na Natorpa, stwierdził: „ogólne pojęcia, które zapewniają orientację w obrębie wielorakiego bytu, były już za czasów Arystotelesa wspólnym dobrem greckiego myślenia. I z tej właśnie strony jako wyraz potocznej świadomości, «naturalnego» poznania, jak mówi Natorp, Arystoteles te pojęcia ujmuje”[138]. Odnośnie Platona zwrócił on natomiast uwagę na to, że ten nie odrzucał rzeczy całkowicie: „było wszak zdobyczą nauki Platona, że nie należy odrzucać bezwzględnie rzeczy, że nie są one tylko ułudą, skoro są «sygnałami» i «przykładami» dla myślenia o ideach”[139]. Dlatego też, choć rzeczy są rodzajem bytu zmiennego, to jednak stanowią jego aspekt, który należy „jakoś ująć i określić”[140]. W tym

[133] Tamże, s. 20.
[134] Jak zauważa Tatarkiewicz, Arystoteles korzysta z kategorii np. kiedy stwierdza, że materia (ὕλη), jest tym, co nie jest ani czymś (τί) ani jakimś (ποιόν).
[135] Zob. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć…*, dz. cyt. s. 20.
[136] Tamże.
[137] Zob. tamże.
[138] Tamże, s. 21.
[139] Tamże.
[140] Tamże.

też sensie, zdaje się, Tatarkiewicz dopatrywał się u Arystotelesa kontynuacji wątku Platońskiego, a dokładniej rzecz biorąc, Arystoteles zdaniem Tatarkiewicza nie rozwinął myśli Platona w kierunku pozytywnego określenia idei, a właśnie w kierunku pozytywnego określenia rzeczy: „z tym właśnie rozpoczął Arystoteles swój system. Należy w sposób pozytywny określić, a co najmniej w sposób pozytywny opisać dziedzinę rzeczy. Naturalne poznanie, które zostało zużytkowane do tego celu, nie miało jednak wcale zastąpić poznania naukowego; Arystoteles nie zatrzymuje się na kategoriach. One nie ujmują bytu w ostatecznej jego istocie, tylko na najbardziej zewnętrznych jego peryferiach [...] należą dlatego do wstępnych warunków poznania bytu”[141]. Wydaje się zatem, że kategorie Arystotelesowskie stanowią zdaniem Tatarkiewicza z jednej strony świadectwo łączności Arystotelesa i Platona, z drugiej zaś – wskazują na innych odmienne postawy. Stagiryta w tym ujęciu ani nie odrzuca poznania naukowego (abstrakcji), ani nie zatrzymuje się na poznaniu naturalnym (zmysłach).

Jak już ustalono, według Tatarkiewicz funkcją kategorii jest uporządkowanie zjawisk w potoczny obraz rzeczywistości. Tym samym nie obejmują całości bytu i nie ukazują prawdy. Ich istotą jest to, że są w zasadzie „problemami, gdyż nie mają żadnej stałej charakterystyki wartości, gdyż otrzymać mogą przeróżne znaczenia i zastosowania; te ustalić jest nowym zadaniem filozofii, nie mieszczącym się w samym pojęciu kategorii jako takich, ani w ich bycie”[142]. Kategorie są to więc problemy filozofii, perspektywy dające ramy filozoficzne, które dopiero filozofia ma rozstrzygnąć np. kategoria substancji jest wówczas problemem filozofii pierwszej. Z tym wiąże się kwestia przynależności lub nieprzynależności substancji do kategorii.

W tym względzie Tatarkiewicz stwierdza, że „substancja nie jest kategorią; oznacza tylko wartość, wartość bytową, która przysługuje jednej z kategorii, a mianowicie τόδε τι (jako taka należy do innego zespołu, do innego stopnia rozwoju systemu)”[143]. W związku z tym, można tak to ująć, istnieją dwa pojęcia substancji w systemie Arystotelesa: substancja jako kategoria i substancja jako nie-kategoria. Dlatego też zastosowaniem kategorii w filozoficznych rozważaniach Arystotelesa może być dwojakie: „albo jedna poszczególna kategoria ma swoiste znaczenie, które przy dalszym rozwoju filozoficznym także dalej się rozwija, albo też stosuje się całą tablicę kategorii jako zamknięty system”[144]. Rozważając tę kwestię Tatarkiewicz bierze za przykład substancję, a dokładniej różne jej określenia: οὐσια

[141] Tamże, s. 21-22.
[142] Tamże, s. 22.
[143] Tamże, s. 24.
[144] Tamże, s. 22.

(substancja), τόδε τι (to właśnie), τί ἐστι (to co jest) oraz τί (to). Jak stwierdza, substancja nie pojawia się przy wyliczeniach kategorii tam, gdzie Arystoteles rozpatruje status ontyczny kategorii jako takich, wówczas nie używa pojęcia οὐσία a pojęć τί, τί ἐστι, τόδε τι, a także odwrotnie, tam gdzie jest mowa o substancji jako o przedmiocie filozofii pierwszej, tam posługuje się pojęciem οὐσία, które po prostu jest τόδε τι[145]. Razem te pojęcia pojawiają się natomiast wtedy, gdy „τόδε τι przeciwstawiane jest w szczególnym swym znaczeniu, w swoistej swojej wartości wszystkim innym kategoriom"[146]. Wynika z tego, że substancja w ścisłym sensie nie jest kategorią, jest bytem, przedmiotem filozofii pierwszej, a w sensie luźniejszym jest kategorią, problemem dotyczącym tego, co jest, a więc bytu. Fakt, że substancja jako przedmiot filozofii pierwszej znajduje się na liście kategorii, zakładając, że jest to autentyczny tekst Stagiryty, Tatarkiewicz prosto wyjaśnia: „Jest w stylu Arystotelesa używać zamiennie pojęć, które uznał za równoważne, choćby pochodziły z różnych grup problemowych. Wiadomo, że często podstawia entelechię za energię, materię przeciwstawia energii, możliwość pojęciu"[147].

Inną kwestią podjętą przez Tatarkiewicza jest znaczenie Arystotelesowskich kategorii. W tym względzie stwierdza, że kategorie te mają swoją autonomiczną wartość: „siła kategorii przede wszystkim na tym polega, że tworzą one zamknięty system. W ten sposób tablica kategorii jako całość ma swoje własne znaczenie i swój własny użytek, różny od tego, który ma każda z nich z osobna"[148]. Do zobrazowania autonomiczności systemu kategorii Tatarkiewicz posługuje się przykładem ruchu. Pojęcie ruchu nie ma według niego u Arystotelesa bezpośredniego powiązania z kategoriami, nie jest wywodzone od kategorii, ale sam ruch zostaje ujęty przez ich pryzmat[149]. Tatarkiewicz uważa, że w analizie ruchu Stagiryta wychodzi od kategorii, wstępnie zakłada tyle rodzajów ruchu, ile jest kategorii, jednakże stopniowo poszczególne kategorie odrzuca, ponieważ nie każda kategoria „dopuszcza stosowanie pojęcia"[150] ruchu, aż ostatecznie: „Arystoteles nie tylko jednak nie pozostał przy tej pierwszej postaci pojęcia ruchu, ale nawet nie posłużył się nią przy tworzeniu fizykalnego pojęcia ruchu: tak niewiele bowiem dla treści tego pojęcia dostarczało to potoczne,

[145] Zob. tamże, s. 23-24.
[146] Tamże, s. 24.
[147] Tamże, s. 24-25.
[148] Tamże, s. 25.
[149] Zob. tamże.
[150] Tamże.

prowizoryczne, domagające się ugruntowania przedstawienie. Ostatecznie pozostają trzy kategorie ruchu odpowiadające jego trzem rodzajom: jakość, ilość, przestrzeń[151].

W podsumowaniu rozdziału, w kontekście fizyki Arystotelesowskiej i w perspektywie filozofii pierwszej, Tatarkiewicz stwierdza, że kategorie: „samemu Arystotelesowi prawie nie służyły. W fizyce tam, gdzie tylko zostały zastosowane (a ruch jest głównym tego przykładem) wytwarzają pozornie nieprzezywciężalne przeciwieństwa, które czynią wyłom w ciągłości i metodycznej jedności podstaw przyrodoznawstwa. U progu metafizyki zaś odpadają wszystkie kategorie aż do tej jednej, która przekształca się w nosiciela wszystkich zagadnień i jako wieloznaczne i wymagające rozwiązania pojęcie tworzy zaczyn filozofii pierwszej"[152]. Dlatego też, zdaje się, substancja może służyć jako pojęcie autonomicznego systemu kategorii, jak również poza ten system wykracza, umożliwiając rozważania metafizyczne.

Cel analiz przeprowadzonych w rozdziale pierwszym, w ogólnym sensie, Tatarkiewicz wyjaśnia następująco: „staraliśmy się tym tylko bronić filozoficznego uprawnienia kategorii, że przypisaliśmy im systematyczne miejsce, rozpoznając w nich pierwszą warstwę systemu, która ujmuje byt jeszcze na razie problematycznie, w tymczasowym nieodgraniczeniu bytu i pozoru. To nieodgraniczenie przezwyciężone będzie na następnym stopniu [systemu], pozostaje jednak jako początkowa zasada. Kategorie tworzą w systemie filozofii miejsce dla naturalnego poznania, miejsce dla rzeczy, wyznaczają tę dziedzinę zagadnień. Ale jako «środek pomocniczy» dla filozofii mało mogą być owocne. To, czego od nich na próżno się oczekiwało, dostarcza pewniej i lepiej odwołanie się do zastanaj nauki"[153]. Podsumowując, kategorie Arystotelesowskie, pierwsza warstwa systemu filozoficznego Stagiryty, mimo wszystko, zdają się pełnić zdaniem Tatarkiewicza względnie istotną funkcję, wyznaczają bowiem horyzont problemowy. Potoczne, naturalne poznanie stanowi w tym względzie punkt wyjścia poznania naukowego, filozoficznego, co z kolei wydaje się stanowić istotę Arystotelesowskich kategorii, a także stanowić o ich znaczeniu w całości systemu filozoficznego.

Warto też zwrócić tu uwagę, że w kontekście Arystotelesowskich kategorii, ich funkcji, Tatarkiewicz dopatrywał się związku myśli Arystotelesa z filozofią Platońską. Choć wprawdzie Stagiryta od wyznaczonego przez Platona kierunku odszedł, to jednocześnie miał w jego rozważaniach źródło inspiracji. Należy też podkreślić, że w rozdziale poświęconym kategoriom zostało przez Tatarkiewicza ukazane znaczenie historii filozofii w filozoficznych

[151] Zob. tamże, s. 26.
[152] Tamże, s. 27.
[153] Tamże, s. 26-27.

dociekaniach Stagiryty. Kwestie te są istotne nie tylko z punktu widzenia badań Tatarkiewicz nad Arystotelesem, ale także ich inspirującego wpływu na jego filozoficzne rozważania

Porządek subiektywny i obiektywny

Rozdział drugi rozprawy doktorskiej Tatarkiewicza jest w zasadzie jedynym rozdziałem rozprawy, którego tytuł – *Od πρότερον πρὸς ὑμᾶς do πρότερον ἁπλῶςi*, czyli *Od tego, co wcześniejsze w stosunku do nas, do tego, co wcześniejsze w ogóle* – nie jest pojęciem, określeniem grupy pojęć, bądź krótkim zwrotem. Pluralistyczna interpretacja filozofii Arystotelesa dana przez Tatarkiewicza ma dotyczyć cykli pojęciowych, warstwowego systemu pojęć, w rozdziale tym natomiast nie ma nawet mowy o warstwie systemu. Już z tych względów, wydaje się, że przyjęte w niniejszej rozprawie ujęcie, zgodnie z którym dwie tytułowe perspektywy to droga łącząca pierwszą (kategorię) i drugą (substancję) warstwę systemu pojęć w filozofii Arystotelesa, jest ujęciem trafnym.

Już w Arystotelesowskich kategoriach, jak ukazał Tatarkiewicz, myśl pełniła nieco ważniejszą rolę niż zmysły, na dalszych etapach jej rola jedynie wzrasta, co, można tak to ująć, postępuje wraz z wysokością systemu, kolejnymi jego warstwami i oddaleniem się od podstaw umieszczonych w poznaniu potocznym, stanowiącym punkt wyjścia, „źródło poznania”[154], dlatego też początkowy stan wiedzy jest u Arystotelesa tym, „co zawiera się w εγγυτέρω αἰσθήσεως [w najbliższym postrzeżeniu]”[155] i stąd na oznaczenie rzeczy używa on, jak zauważa Tatarkiewicz, τὸ αἰσθητόν – czyli określając ją jako to, co postrzegalne zmysłowo. Jak już wspomniano, Stagiryta skupił się na pozytywnym rozwinięciu znaczenia poznania zmysłowego, co zdaniem Tatarkiewicza wiąże się z tym, że „Arystoteles prawie nie dodaje nowych argumentów za zawodnością αἴσθησις do dawniej znanych, ale włącza je do głównej sprawy”[156]. Z uwagi na to, miał on świadomość tego, że wrażenie zmysłowe, choć są potrzebne, to nie są wystarczające na drodze poznania[157] i dlatego tak ważne jest przejście od rzeczy postrzegalnej, do rzeczy samej, która „musi być uwolniona od swych przypadkowych powiązań, musi być wyizolowana”[158].

Celem wiedzy jest poznanie bytu, czyli przejście od tego co potoczne, do tego co naukowe i filozoficzne, od kategorii do substancji. Przejście to odbywa się pomiędzy podmiotem a przedmiotem, co Tatarkiewicz ujmuje następująco: „byt osiąga swoją własną

[154] Tamże, s. 28.
[155] Tamże, s. 29.
[156] Tamże.
[157] Zob. tamże.
[158] Tamże.

«naturę»; ona wyznacza kierunek, w którym musi poruszać się poznanie. W przeciwstawieniu do naturalnego porządku, w przeciwstawieniu do postulowanego celu badania nazywa Arystoteles początek, od którego wychodzi poznający podmiot, porządkiem dla nas. Tak dochodzi Arystoteles do swego tymczasowego rozróżnienia poznania: tego, które jest pewne i pierwsze dla nas, i tego, które z natury swej jest pewne i pierwotne. Pierwsze jest nieodzownym punktem wyjścia, drugie – zadaniem i dokonaniem. Między tymi dwoma biegunami przebiegać więc musi poznawanie”[159]. Wspomniany punkt wyjścia Tatarkiewicz interpretuje jako subiektywny i podmiotowy (wskazując, że „terminu «podmiot» w dzisiejszym tego słowa znaczeniu Grekom brakowało”[160]), a punkt końcowy, czyli byt, jak można się spodziewać, jako obiektywny i przedmiotowy – warto podkreślić, że jest to rozróżnienie olbrzymiej wagi dla filozoficznych dociekań Tatarkiewicza w późniejszych latach.

Te dwa przeciwstawne porządki – podmiotowy i przedmiotowy – z jednej strony Tatarkiewicz umiejscawia u Arystotelesa na jednej płaszczyźnie, „w jednym rzędzie otwartym dla przejść”[161], co wydaje się niezbędne, aby możliwe było poznanie, z drugiej zaś, nie uznaje ich za równoprawne, tylko jeden z nich odpowiada bowiem dziedzinie bytu. Ten stan rzeczy wyjaśnia następująco: „Niezależnie od tego, jakie swoiste racje mogłyby kierować tu Arystotelesem (w szczególności jego podstawowa tendencja teleologiczna), przeciwstawia on w ten sposób byt, którego szuka filozofia, bytowi takiemu, jaki zna potoczne mniemanie, i jaki przed filozofią i nauką staje tylko w postaci zagadnienia”[162]. Poznanie potoczne, naturalne, porządek podmiotowy nie traci jednak w związku z tym na znaczeniu, pozostaje punktem wyjścia, punkt ten musi jednak, można tak to ująć, zostać opuszczony, aby doszło do poznania przekraczającego to, co potoczne i podmiotowe, a więc naukowego, filozoficznego, przedmiotowego lub inaczej obiektywnego. Tatarkiewicz stwierdza to zresztą wprost: o jest właśnie ogólne założenia: należy odejść od naturalnego poznania, gdyż ważne jest, by osiągnąć owo inne poznanie”[163].

---

[159] Tamże, s. 30.
[160] Tamże.
[161] Tamże.
[162] Tamże, s. 31.
[163] Tamże. Dalej Tatarkiewicz kontynuuje nt. poznania, które u Arystotelesa kieruje się „ku temu, co oddala się od spostrzeżenia; bo w tym zawierać się będzie czysty, pierwotny byt. Ten kierunek i etapy drogi poddaje Arystoteles specjalnemu badania; zamyka tym badaniem *Analityki*, a otwiera *Metafizykę*; lecz pojawiające się tu etapy drogi w sposób szczegółowy rozpatrywane są traktacie o duszy. Wyraża się już przez to charakter znamionujący ów rozwój. Wydaje się on nie tylko psychologiczny, ale także sensualistyczny. Arystoteles nawiązuje tu do πρὸς ἡμᾶς, do αἴσθησις, która jest dlań danym początkiem, i postępuje dalej ciągłymi krokami, które jednak zrazu wydają się rozwijać treść danych zmysłowych, co tym łatwiej się dzieje, że (jak już wyżej zaznaczono) treść ta określona została bardzo szeroko” (s. 31-32).

Tak w zarysie jawi się przejście pomiędzy pierwszym a drugim szczeblem pojęć systemu Arystotelesowskiego w interpretacji Tatarkiewicza. Można metaforycznie powiedzieć, że w sztuce poznania po pierwszym akcie, następuje akt drugi, który jest kontynuacją pierwszego, wówczas część aktorów udaje się już do garderoby, co nie oznacza, że w sztuce nie odegrali żadnej roli – tym samym choć cel poznania ma charakter obiektywny, to nie zmienia to faktu, że swoją rolę pełni w nim to, co subiektywne.

W dalszej części rozdziału Tatarkiewicz skupia się na środkach pozwalających dokonać pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Obok kwestii zmysłów, pojawia się kwestia rozumowania (logiki) i duszy (psychologii), która nie warunkuje obiektywności tego, co logiczne, a raczej ukazuje subiektywne uwarunkowania poznania w ogóle[164]. W związku z tym Tatarkiewicz wskazuje, że porządkowi subiektywnemu i podmiotowemu odpowiada indukcja (ἐπαγωγή), obiektywnemu i przedmiotowemu – sylogizm. Indukcja ma tutaj prowadzić do zasad, ale sama tych zasad dać nie może[165]. Obok indukcji pojawia się więc pojęcie empirii[166]. Choć myślenie nie separuje się od zmysłów w pełni, choć staje się ono coraz mniej uwarunkowane, coraz bardziej ogólne, to mimo wszystko jest od wrażeń zmysłowych zależne. Sprawdzian dla postrzeżeń zmysłowych, „próbę ogniową dla doświadczenia zmysłowego”[167], według Tatarkiewicza Stagiryta przeprowadza za pomocą wymogów poznania jakimi są ogólność i konieczność.

Stosunek zmysłowości do myślenia w związku z tym jawi się następująco: „poznanie [...] zostaje wciągnięte jako przykład do zagadnienia miary; a wtedy znaczy to: ἡ ἐπιστήμη μετρεῖται τῷ ἐπιστητῷ [że wiedzę mierzy się przedmiotem poznawanym] [...]. Tym samym wypowiedziane zostało założenie bytu przedmyślowego (*vorgedankliches Sein*), który istnieje przed poznaniem i niezależnie od niego, lecz który przez poznanie ma być osiągany. To założenie, które stawia na głowie całą metodykę, które podstępnie wprowadza i hipostazuje to, co domaga się uzasadnienia, musi na samym wstępie unicestwić czyste uprawomocnienie poznania. Pod naciskiem rzeczy Arystoteles musi z każdym dalszym krokiem zaprzeczać temu pierwotnemu założeniu i – jakkolwiek ono zawsze w głębi pozostaje – to jednak w toku rozwoju jego filozofii zostaje zmodyfikowane. Tu leży przyczyna zakładania zależności poznania od zmysłów, gdyż bez ich pośrednictwa nie można zbudować drogi od bytu do poznania. Także zrozumiałym staje się teraz znaczenie przypisywane indukcji. Można na

[164] Zob. tamże, s. 32.
[165] Zob. tamże, s. 32-33.
[166] Zob. tamże, s. 34.
[167] Tamże, s. 34.

podstawie wielu miejsc, [...] pomyśleć za Arystotelesem następujący schemat poznania: byt (ściślej: istnienie) działa jako «bodziec» i wywołuje wrażenie; do wrażenia dołącza się myślenie i rozwija swoją działalność; sięga ono wstecz do tego istnienia, które w ten sposób z domniemanego obiektu wrażenia staje się obiektem myślenia i poznania”[168]. Trudno nie ulec wrażeniu, że związek podmiotu i przedmiotu, człowieka i rzeczy, w filozofii Arystotelesa miał w ujęciu Tatarkiewicza zwrotny charakter, byt bowiem wywiera na człowieka wpływ, a po otrzymaniu tego wrażenia człowiek wraca myślą do bytu, są to dwie drogi: „od bytu do poznania i od poznania wstecz do bytu”[169]. Jak stwierdza Tatarkiewicz, dla Arystotelesa ważniejsza jest pierwsza droga, a więc droga od rzeczy do człowieka, od przedmiotu do podmiotu, od spostrzeżeń do myśli, dzięki temu „myślenie nie porusza się w próżni”[170].

Z powyższego zdaje się wynikać, że mimo wszystko zmysły są więc dla Arystotelesa w ujęciu Tatarkiewicza ważne[171], stanowią punkt wyjścia, niemniej jednak rola rozumu wydaje się o tyle ważniejsza, że pozwala on do bytu wrócić, co stanowi o jego poznaniu. Z jednej strony rozum nie jest od nich w pełni zależny, „poznanie ma własne drogi i prawa rozwijane całkiem samodzielnie, bez odwołania się do zmysłów”[172], ale nie jest też w pełni niezależny, bez zmysłów nie ma też początkowego materiału dla myśli. Niezależność myśli, jak już zostało to wspomniane, potęguje się wraz ze szczeblami systemu Arystotelesa[173].

Ogólnie rzecz biorąc, zdaniem Tatarkiewicza, kwestia powiązania zmysłów i myśli została przez Arystotelesa rozwiązana kompromisowo, tzn. raz wskazywał on na ich związek, raz na samodzielność umysłu, raz podkreśla znaczenie poznania zmysłowego i potocznego, raz umysłowego i naukowego. Takie ujęcie wybrzmiewa jeszcze pod koniec rozdziału: „Arystoteles odróżnił myślenie od zmysłowości, stwierdził jego swoistość: całą konieczność i powszechną ważność, całe poznanie w jego zasadach musi na siebie wziąć myślenie. Ponieważ jednak nie może dać na to żadnego dowodu (odrzucił platoński, chociaż przejął opartą na nim platońską koncepcję poznania intelektualnego), przeto wprowadza na jego miejsce drogę dochodzenia do zasad, ową drogę od πρότερον πρὸς ἡμᾶς do πρότερον ἁπλῶς [od tego co wcześniejsze dla nas, do tego, co wcześniejsze w ogóle], i stawia na końcu tego wywodu – pewną władzę. Zaś poza całym tym badaniem tkwi założenie rzeczy, które wyznaczać mają

[168] Tamże, s. 34-35.
[169] Tamże, s. 35.
[170] Tamże.
[171] Zob. tamże, s. 36.
[172] Tamże.
[173] Zob. tamże.

kierunek wszystkim zmysłom, a w końcu też wszelkiemu myśleniu”[174]. Założenie to, które wyznacza kierunek zmysłom i myśleniu, zdaje się, zostało przyjęte na podstawie wrażeń, a zarazem z uwagi na potrzeby umysłu. Innymi słowy, wydaje się, że porządek subiektywny pociąga za sobą obiektywny: „treści jego [tzn. wrażenia] (czerwone, słodkie) są bowiem ogólne i nie można doznawać rzeczy w jej jedności, tylko jej jakość, która w stosunku do rzeczy jest czymś ogólnym, a jednak naocznie może być dana jedynie w rzeczy jednostkowej. Wrażenie [...] ma ogólną treść, ale jednostkowy przedmiot. W ten sposób wskazuje na coś ponad sobą, czego samo nie może udzielić”[175]. Wspomniany wcześniej wymóg ogólności, konieczności, a zarazem jedności prowadzi myśl ze szczebla pierwszego, Arystotelesowskich kategorii, a w zasadzie od najważniejszej kategorii, do szczebla drugiego.

Substancja

Następną warstwą pojęciowego systemu Stagiryty jest według Tatarkiewicza substancja (οὐσία). Jak wiadomo już z wcześniejszych rozdziałów, zagadnienie substancji, bytu, a dokładniej, tego co jest (τι εστίν) znajduje się już w Arystotelesowskich kategoriach, jednakże nie jest to jeszcze substancja w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli substancja jako byt (οὐσία). Jak również była już o tym mowa, z postrzeżeń, wiedzy niepewnej i nietrwałej, cząstkowej, na drodze rozumowej wyłania się myśl, wiedza pewna, trwała, ogólna, pozostająca w sprzężeniu zwrotnym ze swoim punktem wyjścia – spostrzeżeniami[176]. Przejście od postrzegania do myśli, od wrażenia do wiedzy, związane jest ze spełnieniem pewnych wymogów, które warunkuje przedmiot poznania – byt. W związku z tym w rozdziale trzecim wymienione i scharakteryzowane zostały dwa główne warunki bytu (οὐσία): „trwała identyczność”[177] oraz indywidualność, konkretność.

Identyczność i trwałość mają swoje źródło jeszcze w kategorii pierwszej: „w τόδε τι pojawia się motyw rzeczowy na wyższym stopniu filozoficznego poszukiwania i stawia mu swoje wymagania. Jakkolwiek by się zmieniały zjawiska, zmieniało to, co indywidualne, co jednostkowe, jednym słowem wszystko, co rozumie się przez «rzecz», to jednak pozostaje

[174] Tamże, s. 37.
[175] Tamże, s. 36-37.
[176] Zob. tamże, s. 39: „postuluje się tam pewien byt i twierdzi się, że jest on różny od bytu danego w każdorazowym spostrzeżeniu; gdyż bez przyjęcia tego bytu ustaje wszelka możliwość myślenia, rozumienia, a nawet świata zjawisk. Ten rezultat ma fundamentalne i ogólne znaczenie, że mogłoby się wydawać, iż jego powiązanie z prawem sprzeczności i identyczności stanowi pewne ograniczenie. Tymczasem tak nie jest, ponieważ pozytywna treść, która charakteryzuje ów nowy, pewny byt, to właśnie trwała identyczność. Jako wyraz realności opartej na tym właśnie założeniu i przeciwstawiającej się wszelkiej przypadkowości, nietrwałości, wymieniona jest οὐσία”.
[177] Tamże.

trwała jej forma”[178]. Filozofia przedarystotelesowska odrzucała świat rzeczy, ten bowiem nie spełniał warunków stawianych przedmiotowi poznania, natomiast Arystoteles, zdaniem Tatarkiewicza, przezwyciężając tę trudność przewyższył „osiągnięcia swoich poprzedników”[179]. Czyniąc zadość warunkom rzeczowości i konkretności, jednocześnie nie porzucił postulatów Platońskich, pewności i konieczności. Tak też Stagiryta formułuje pojęcie bytu, substancji (οὐσία), uwzględniając zarówno porządek jednostkowy (rzeczowość i konkretność) jak również ogólny (konieczność i pewność) – rzeczy konkretnej doświadcza się w sposób ogólny[180].

Substancja jest więc czymś konkretnym – pojęcie οὐσία jest bardziej konkretne niż pojęcie ὄν, które jest najogólniejsze[181]. Tym, co konkretne, indywidualne, „co zespala się w prawdziwą jednostkę, samoistnym tworem istnienia jest to, co poręcza substancja i tylko ona; i na odwrót w tych określeniach zawarte są niepowątpiewalne znamiona substancji”[182]. W substancji tkwi z tego względu istota danej rzeczy, a więc jej aspekt ogólny, pozwalający określać poszczególne rzeczy, indywidua[183]. Tak też Tatarkiewicz w trzecim rozdziale zestawia wymóg ogólności i konkretności substancji ze wcześniejszą kwestią, podmiotowo-przedmiotowym, czy też subiektywno-obiektywną, zwrotnym charakterem poznania: „Oto czym są dwa dotąd zbadane momenty substancji: identyczność bytu, tak jak się tego domaga poznanie, i indywidualność, która ma czynić zadość zagadnieniu rzeczy. Pierwszy z nich to zadanie, jakie stawia πρότερον ἁπλῶς, drugi, to warunek, który pozwalał utrzymać πρότερον πρὸς ἡμᾶς; teraz obydwa muszą wystąpić razem. Tymczasowe połączenie obydwu dokonuje się w dalszej cesze substancji, która dlatego często ma sama reprezentować substancje. Łączy ona nie tylko obie wyżej wymienione cechy, ale przede wszystkim tworzy swoisty moment substancji. To jest pojęcie substratu (ὑποκείμενον). Z jednej strony nie jest mu obcy motyw rzeczowy, z drugiej może wziąć na siebie stabilność”[184].

Substrat ma zatem dwojaki motyw: bycie danym i bycie trwałym. Z tego względu substrat jest tym, o czym się orzeka, jest wręcz początkiem orzekania, przysługuje mu cecha pierwszeństwa, jest podstawą dla postrzeżeń jak również podstawą dla myśli. W odróżnieniu od Platońskiego ὑπόθεσις ma on charakter pasywny, nie aktywny, i z tego też względu

[178] Tamże.
[179] Tamże.
[180] Zob. tamże, s. 40-41.
[181] Zob. tamże, s. 41.
[182] Tamże, s. 42.
[183] Zob. tamże.
[184] Tamże, s. 43.

określane jest przez Stagirytę nie tylko jako podstawa, ale też przedmiot[185]. Jak to ujął Tatarkiewicz, „substancja musi być sama ἔσχατον ὑποκείμενον [ostatnim substratem]”[186], to jest jej istota, nic nie może być jej podstawą, ale ona musi być podstawą dla wszystkiego innego, zarówno dla logiki jak i fizyki, dziedziny myśli jak i dziedziny postrzeżeń.

Pojęciu substratu blisko jest nie tylko do rzeczy, ale też do materii, ta jednak z pojęcia substancji zostanie w dalszych warstwach wyrzucona, za sprawą tego, co określa się przez τόδε τι, „w którego świetle materia okazuje się niewystarczająca dla substancji, dla formy istnienia rzeczy jednostkowej”[187]. W związku z tym, jak stwierdza Tatarkiewicz, pojęcie substratu musi zespolić się określeniem τόδε τι w τόδε τι ὄν, gdyż substrat nie ma charakteru konkretności, wówczas: „podstawę wydobywa się z rzeczy jako punkt odniesienia wielobarwnego świata własności. Jest to rezultat pogodzenia różnorodnych postulatów. Dane *Kategorii* zostają poklasyfikwane z punktu widzenia nosiciela, a przez to może się godzić z pojęciem οὐσία. Οὐσία tworzy fundament”[188].

Połączenie pojęć substratu (ὑποκειμενον) z określeniem τόδε τι to kluczowa kwestia dla pojęcia substancji. W ten sposób rozwiązana została u Arystotelesa, według Tatarkiewicza, kwestia wymogów poznania, a mianowicie identyczności, ogólności, konieczności, pierwotności, ponieważ tak jak Arystotelesowskie kategorie stanowią zbiór problemów, zagadnień, tak w pojęciu substancji zawarty jest zbiór wymogów dla bytu. Z tego jednak wynika chwiejność pojęcia substancji pomiędzy zasadą a rzeczą: „Próby rozwiązania zawartych w pojęciu substancji wymogów tworzą w ten sposób prawie całą treść *Metafizyki*. Można już przyjąć, że trzeba będzie na to uwzględnić niejedną zasadę. W ten sposób nie ma u Arystotelesa żadnego jednolitego pojęcia bytu, gdyż jest ono zawsze u niego zespołem: problemów, wymogów, a w końcu zasad”[189].

Pod koniec rozdziału do cech substancji Tatarkiewicz dodaje jeszcze bezwzględność, którą uznaje w istocie za cechą oczywistą. Oprócz tego porusza on kwestie rozwinięte w kolejnych rozdziałach, a mianowicie odnosi się on nie tyle do problemów czy wymogów stawianych bytowi, tzn. substancji, ile jej zasad. Wskazuje on na tendencję Arystotelesa, zgodnie z którą pojęcie substancji „aż do ostateczności idzie w trop za tym, co chwilowe i szczegółowe”[190], ale domaga się też stałości, tę z kolei wśród różnorodności zjawisk uzyskuje

[185] Zob. tamże, s. 43-44.
[186] Tamże, s. 44.
[187] Tamże, s. 45.
[188] Tamże.
[189] Tamże, s. 46-47.
[190] Tamże, s. 47.

przez pojęcie każdego szczegółowego bytu, przez co „sprzęga ono ostateczne krańce bytu: najwyższą jedność z najrozleglejszą różnorodnością”[191]. Kiedy zagadnienie przez Arystotelesa zostaje coraz bardziej precyzowane, jak zauważa Tatarkiewicz, brane pod uwagę odpowiedzi stopniowo zostają odrzucone, najpierw substrat, aż pozostaje forma każdego bytu jako to co „τὸ τί ἦν εἶναι”[192] (to, co jest w istocie).

Zasady

Kwestia zasad (ἀρχαί) substancji została opracowana przez Tatarkiewicza z perspektywy ogólnej w rozdziale czwartym – kolejne rozdziały traktują już o tych zasadach szczegółowo. W związku z tym rozdział czwarty należy traktować raczej jako rozdział wprowadzający do rozdziałów kolejnych. Zadania podjęte w rozdziale czwartym to: rozwinięcie pojęciowego odróżnienia substancji od substratu oraz rozwiązanie kwestii stosunku substancji do doświadczenia zmysłowego. Rozwiązaniu tych dwóch zadań służy według Tatarkiewicza „metodyczne ograniczenie centralnego zagadnienia”[193] do pojęcia zasady (ἀρχή), które „Arystoteles stawia na czele swej filozofii: każde filozoficzne dociekanie nauczył się od niego rozpoczynać”[194].

Po zarysowaniu rozwoju pojęcia ἀρχή u filozofów przedarystotelesowskich (presokratyków oraz Platona), Tatarkiewicz opisuje miejsce tego pojęcia w filozofii Stagiryty: „Arystoteles stoi już poza tym pierwszym okresem dziejów odkrywania: losy ἀρχή mają dlań głównie historyczne znaczenie; nie ma u niego już tej jednostronności, ale też nie ma owej siły przekonania, jaką niesie za sobą pierwotny akt twórczy. Przygląda się im spokojnie i – w duchu swego encyklopedyzmu – dokonuje podsumowania. Wie, że ἀρχή ma wielorakie znaczenie (πολλαχῶς λέγεται), że może oznaczać zarówno punkt wyjścia, jak i punkt dojścia czynności, jak również podstawowy składnik jakiejś rzeczy (jak fundamenty domu) i uwarunkowanie z zewnątrz działające, i to, od czego zależy decyzja, a nie mniej i to, co poprzedza poznanie, jak założenie w dowodzie. [...] Ale w tej całej różnorodności nie ginie jedność pojęcia, wszędzie bowiem jest rzecz wspólna: τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται. Właśnie z owym πρῶτον (pojęciem tworzącym punkt widzenia w wyborze zjawisk i poręczającym ukierunkowanie na to, co filozoficzne we wszelkim badaniu) identyczna jest ἀρχή. Jest to ten sam kierunek myślenia Arystotelesowego, który ogólnie znalazł swój wyraz w metodzie

[191] Tamże.
[192] Tamże.
[193] Tamże, s. 48.
[194] Tamże.

πρότερα κὰι ὕστερα”[195]. Z przytoczonych słów wynika kilka kwestii. Po pierwsze, historycznofilozoficzne analizy Arystotelesa są związane z jego filozoficznymi dociekaniami. Po drugie, metoda o której mowa, perspektywa uwzględniająca to, co wcześniejsze (πρότερα) i późniejsze (ὕστερα), zdaje się powiązana też z perspektywą subiektywno-obiektywną, czy też podmiotowo-przedmiotową. Po trzecie, Arystotelesowskie pojęcie zasady, zawierające w sobie wielorakość nagromadzoną w toku historii filozofii, łączy wielorakość zjawisk z jednością bytu.

Metoda Arystotelesa uwzględniające dwie perspektywy, mająca „komparatywny charakter”[196], była zdaniem Tatarkiewicza szczególnie owocna. Dzięki niej poznanie staje się możliwe za sprawą odniesienia do zasad, za sprawą ustanowienia podstaw (αἴτιον, αἰτία)[197] dla definiowania i dowodzenia. Pojęcia te, zasady i podstawy, choć ze sobą związane, różnią się jednak przede wszystkim tym, że ἀρχή jest założeniem, natomiast αἰτία wskazuje na bezpośredni i realny stosunek zależności, przez co definicja zyskuje wartość, a wniosek rangę dowodu[198]. Pojęcie podstawy, jak zauważa Tatarkiewicz, wchłania w siebie pojęcie zasady – zasada jako podstawa wielu rzeczy – a jednocześnie zostaje przez nie wzmocnione. Oba pojęcia scalają się w filozofii pierwszej: zasada użycza pierwotności, a podstawa realności, abstrakcja łączy się z realnością. Jest to też o tyle ważne, że rozróżnienie zasad przeprowadzone zostaje z punktu widzenia podstaw[199].

Powiązanie abstrakcji z realnością, zasady z podstawą, zdaje się, według Tatarkiewicz rzutować na pojęcie substancji, przy czym należy mieć na uwadze, że „substancja jest pojęciem szerszym, obejmuje nie tylko zasady, ale i to, co na zasadach się nadbudowuje”[200], przyjmuje ona więc na siebie treść pojęcia zasady, a w tym jego pierwotność i stałość. Tatarkiewicz podkreślił, że zasada jest wyrazem trwałości i tej trwałości udziela ona bytowi, co jest ważne, ponieważ trwałość jest warunkiem bytu, jak również poznania. Substancja scalając w sobie jedność zasad i jednostkowość konkretu, „okazuje się raz jeszcze najrozleglejszym zadaniem, które ma sprząc wszelkie kierunki bytu”[201].

---

[195] Tamże, s. 48-49. Zdanie z *Metafizyki* a w zasadzie jego część, przywołane w grece przez Tatarkiewicz, w polskim przekładzie Kazimierza Leśniaka, w całości brzmi następująco: „Wspólną cechą wszystkich zasad-początków jest to, że są źródłem, z którego się wywodzi byt, powstawanie albo poznanie” (*Metafizyka*, 1013a).
[196] Tamże, s. 49.
[197] Zob. tamże.
[198] Zob. tamże, s. 50.
[199] Zob. tamże.
[200] Tamże, s. 51.
[201] Tamże, s. 52.

Według Tatarkiewicza główną kwestią jest jednak to, jak jedna zasada może działać wobec wielości obiektów. Jego zdaniem Stagiryta szukając innego rozwiązania niż Platon stosuje pojęcie analogii. Pojęciem tym Arystoteles posługuje się z jednej strony, jak pojęciem matematycznej proporcji, a z drugiej jak kategorią biologiczną: analogia, czyli podobieństwo nie jest we wszystkim całkowicie identyczne – to warunkuje rodzaj przedmiotu – choć formalnie opiera się na tym samym. Takie pojęcie analogii przechodzi zdaniem Tatarkiewicza do filozofii pierwszej, co widać w *Metafizyce*: „tutaj przeciwstawiają się sobie ostro obydwie krańcowości, które, wzajem nierodzielne, jedno wyznaczają istnienie: różnorodność jednostkowych substancji, która w żadnym wypadku nie może doznać uszczerbku, i zasady, które ogarniać mają całą dziedzinę bytu. [...] Rozwiązanie jest następujące: zasady są ἄλλα ἄλλων, ale wszędzie powtarzają się te same zasadnicze relacje podstawowe. Wszędzie można wykryć formę, jej pozbawienie i materię jako zasady, lecz dla barwy będą to: białe, czarne, powierzchnia, a dla domu: forma artystyczna, jej brak i materiał budowlany”[202]. Takie rozwiązanie kwestii działania jednej zasady w różnych rzeczach jest zdaniem Tatarkiewicza nieplatońskie, ponieważ: „ugoda zawarta między różnymi tendencjami wplecionymi w problem substancji okazała się zdecydowanie korzystna dla tego, co jednostkowe”[203]. Ze względu na warunek konkretności, jednostkowości, zasada nie jest samodzielna, tak jak roślina czy zwierzę posiada cechy, a nie odwrotnie, jednocześnie „nic nie jest bardziej Arystotelesowi obce niż zwątpienie na tej podstawie w rzeczową pierwotność i realny walor zasad”[204].

Ostatnie akapity rozdziału to rozważania Tatarkiewicza nad rolą czterech zasad w systemie Arystotelesa. Wskazuje on, że zasady zostają wprowadzone z punktu widzenia podstaw, których „funkcja metodyczna bliższa jest materiału empirycznego i lepiej nadaje się do klasyfikacji”[205], co też znajduje potwierdzenie historycznofilozoficzne, ponieważ według Arystotelesa, zdaniem Tatarkiewicza, tylko wymienione przez niego pojęcia – forma, materia, przyczyna, cel – występowały jako podstawy (αἰτία). Podstawy zostają zastąpione przez zasady, jednakże te ze względu na wcześniej wspomniane powiązanie z podstawami, zachowują istotne ich aspekty.

[202] Tamże, s. 53.
[203] Tamże.
[204] Tamże, s. 54.
[205] Tamże.

Forma i materia

Swoje rozważania nad Arystotelesowską formą i materią Tatarkiewicz zawarł przede wszystkim w rozdziale piątym oraz szóstym rozprawy, ale także poświęcił im uwagę w rozdziale siódmym. W rozdziale piątym, skoncentrowanym na pojęciu formy, podkreślona została ważna kwestia, a mianowicie różnica pomiędzy formą a pojęciem. Tatarkiewicz wskazuje, że „dla swojej pierwszej zasady substancji dysponuje Arystoteles licznymi terminami, i nie są to tylko różne terminy, ale są to też po największej części podstawowe pojęcia, które wskazują na osiągnięcia przedarystotelesowej filozofii”[206]. Zwracając na to uwagę, chciał on „pokazać, że te podstawowe pojęcia można sprowadzić do jego zasady”[207], jego tzn. zasady wprowadzonej przez Arystotelesa. Pojęcia odpowiadające pierwszej zasadzie, czyli formie, dzieli Tatarkiewicz na dwie grupy: logiczną i fizyczną.

Pojęcia z grupy logicznej, jego zdaniem, wywodzą się od Sokratesa i Platona. Jak stwierdził, pytania Sokratejskie zaowocowały odkryciem pojęcia jako takiego, określającego to, czym coś jest, wpisując się tym samym w problematykę Arystotelesowskiej kategorii τί ἐστι, problematykę substancji, która zostaje określona właśnie poprzez zasadę pojęciową[208]. Pierszym takim pojęciem jest logos (λόγος), będącym najpierw pojęciem psychologicznym, tzn. dotyczącym psychologicznego stanu wiedzy, a następnie pojęciem nauki, prawem, dlatego też można w nim widzieć „fakt «logicznego», pojęciowego poszukiwania (οἱ λόγοι) – jeszcze bez oznaczenia i ugruntowania wartości ontycznej tego poszukiwania”[209]. Logos ma zatem dwojaki charakter. Jako termin (ὅρος) przeobraża się w definicję (ὁρισμός), definicja natomiast z dziedziny logiki wchodzi w dziedzinę metafizyki. Kluczowa jest tutaj treść tych pojęć, τί ἐστι, λόγος, ὁρος. ὁρισμός, a „ją określa się jako εἶδος”[210] . Pojęcie εἶδος oddaje natomiast nie psychologiczny, podmiotowy aspekt definicji, ale właśnie aspekt przedmiotowy, który, jak zauważa Tatarkiewicz, wraz z tym pojęciem został przyswojony przez Stagirytę z tradycji Sokratejsko-Platońskiej. W ten sposób pojęcie logiczne zyskuje szczególny ontyczny wymiar: „Εἶδος znaczy zarówno pojęcie, jak rodzaj; ale nie jest to żadna dwuznaczność: «pojęcie», tak jak powstaje u Sokratesa a przechodzi do Arystotelesa, konstytuuje się najpierw przez wzgląd na rodzaj. [...] Wszystko, co z substancji można poznać, co można w niej oznaczyć czysto

[206] Tamże, s 56.
[207] Tamże.
[208] Zob. tamże, s. 56-57.
[209] Tamże.
[210] Tamże, s. 58.

logicznymi sposobami postępowania, jest zawsze tylko pewnym εἶδος. Stąd wniosek Arystotelesa, że εἶδος jest zasadą substancji”[211].

W związku z powyższym Tatarkiewicz wypunktowuje tkwiące w tej zasadzie (εἶδος) znaczenie logiczne: po pierwsze, „ujęcie tego, co różnorodne, w jedność myślową”[212]; po drugie, „uwydatnienie tego, co istotne, tj. trwałe i konstytutywne w rzeczy”[213]. Pojęcie εἶδος będąc zdaniem Tatarkiewicza dla Arystotelesa zbyt obciążone tradycją platońską, aby wyrazić istotę rzeczy, zostało dopełnione o τὸ τί ἦν εἶναι, równoznaczne z εἶδος, ale akcentujące jedność bytu i poznania[214]. Zwrot ten jest kulminacyjnym określeniem zasady pierwszej, tzn. zasady pojęciowej, czy zasady formalnej systemu Arystotelesowskiego.

Zwrot ten określa substancję, zasadę substancji, co wynika z logiki, ale także z fizyki, z jej zasad, wynikających z kolei z pojęcia natury i stawania się. Stawanie się wymaga bowiem podłoża dla zmian, co rzutuje z kolei na każdy byt będący wynikiem stawania się, który sam w sobie jest już statyczny. Tatarkiewicz rozróżniając pojęcie i formę wskazuje jednocześnie na ich powiązanie: „Połączenie, identyfikacja formy (μορφή) z pojęciem dokonuje się przez pewien skok. Oba [te pojęcia] należą do zupełnie różnych ciągów myślowych, służą różnym sprawom. [...] Formę i pojęcie wiąże, jest im wspólne to, że są one jakościami, znamionami. Forma nie zostaje też pochłonięta przez pojęcie, rozwija ona również samoistnie swój specyficzny motyw. U jej podstaw leży mianowicie, poza względem na potrzeby stawania się, jeszcze inna prosta myśl: ta sama materia może przybierać różne postacie, z gliny powstać może zarówno posąg, jak naczynie [...]. Nie można z pomocą samej tylko materii wyjaśnić ukształtowań czy formacji, a przecież tworzą one tak samo jak niezróżnicowana ich materia pewien aspekty natury”[215]. Forma jest więc związana z pojęciem, jedno i drugie odnosi się do jakości, jednakże nie są ze sobą tożsame: forma jest korelatem materii, pojęcie nie; forma odnosi się do porządku stawania, pojęcie do porządku rodzaju, forma konkretyzuje i determinuje, pojęcie ma charakter ogólny.

Taki stan rzeczy uznaje Tatarkiewicza za wynik Arystotelesowskiego dualizmu, „dwoistości jego porządku”[216], w filozofii pierwszej scala się porządek logiczny i fizyczny, są one niezależne i równouprawinione, ale nastręczają wiele trudności, sprzeczności, które pojęcie τὶ ἦν εἶναι wychodząc poza εἶδος, syntezuje jego sprzeczności, w nim „forma winna

[211] Tamże.
[212] Tamże.
[213] Tamże.
[214] Zob. tamże, s. 59.
[215] Tamże, s. 60-61.
[216] Tamże, s. 62.

uzyskać pojęciowe ujęcie, a pojęcie przez to, co rodzajowe, sięgnąć do tego, co indywidualnie zostało uformowane, do konkretu”[217]. Ostatecznie jednak według Tatarkiewicza to właśnie εἶδος „wchłania w siebie τὸ τὶ ἦν εἶναι i staje się w ten sposób pojęciem reprezentatywnym dla całego ciągu motywów; jako takie, jako jedność zespalająca logiczne i fizykalne sprawy, wkracza do metafizyki”[218].

Pod koniec rozdziału Tatarkiewicz dokonuje wypunktowania tego, co Arystoteles zaczerpnął w kwestii zasady formalnej od poprzedników oraz wskazuje na to, co jest jego dokonaniem: „Poszczególne motywy tej zasady nie są czymś nowym: motyw «ograniczenia», jest pitagorejski, zasady myślowej – eleacki, figury – demokrytejski, rodzaju – sokratyczny, postaci jakościowej ujmowanej noetycznie w duchowym oglądzie – wczesnoplatoński. Nową natomiast jest swoista jedność ukształtowana z tych motywów”[219]. Kolejny raz, zdaje się, Tatarkiewicz widzi znaczenie Arystotelesa w historycznofilozoficznej perspektywie jako kompilatora syntetyzującego poglądy wcześniejszych myślicieli.

Kolejny rozdział docelowo poświęcony materii, obfituje w odwołania do formy. Już na jego początku Tatarkiewicz zwraca uwagę, że forma i materia są „dwoma skoordynowanymi, istniejącymi obok siebie i równocześnie działającymi zasadami”[220], mającymi jednakową wartość. Wprawdzie, jak zauważa, zagadnienie materii jest historycznie wcześniejsze, a z perspektywy poznawczej to forma jest bardziej pierwotna, niemniej jednak jako problem są to zasady równouprawnione[221]. Tym samym, zdecydowanie bardziej niż w kwestii formy, Arystoteles w swoim poglądzie na zasadę materialną odszedł od Platona. Niemniej jednak do poglądów Platona, a także filozofów wcześniejszych, odniósł się i w tym względzie ponownie został przez Tatarkiewicza przedstawiony jako kompilator wcześniejszych poglądów i dualista. Dualizm Arystotelesa zdaniem Tatarkiewicza nie miał jednak charakteru ontologicznego a poznawczy[222] – motyw dualistyczny jest zresztą w interpretacji Tatarkiewicza akcentowany przynajmniej od drugiego rozdziału jego rozprawy doktorskiej.

Pierwszą kwestią dotyczącą wprost zasady materialnej jest problem dotyczący pojęciowego określenia materii (ὕλη). W tym względzie Tatarkiewicz zwrócił przede

[217] Tamże.
[218] Tamże, s. 63.
[219] Tamże.
[220] Tamże, s. 64.
[221] Zob. tamże, s. 64-65.
[222] Zob. tamże, s. 65: „Być może poszukiwanie tego, co myślowe, i tego, co cielesne, dostarcza dwóch punktów widzenia, dwóch stron tej samej rzeczy, ale nie jej składników. Arystoteles mniemał jednak, że musi obydwie te strony utrzymać zarazem jako ze sobą skoordynowane. Na tym polega trudność jego systemu”.

wszystkim uwagę na to, że materia jest w istocie niepoznawalna[223]. W związku z tym cechami materii jest to, że jest: niewidoczna (ἄμορφος), bezkształtna (ἀειδές), nieuporządkowana (ἀῤῥύθμιστος)[224]. Materia nie może być określona, dlatego też nie stosują się do niej kategorie, ponadto jak stwierdza Tatarkiewicz, „nie jest ona nawet negacją określeń"[225]. Materia jest zatem całkowicie nieokreślona, niepojmowalna, ale to co pojmowalne wyprzedza, stąd „nie może materia być czymś innym, aniżeli tym byciem (*Dasein*), które Arystoteles wyraźnie lub po cichu zakłada przed myśleniem"[226]. Taki stan rzeczy ma swoje psychologiczne podstawy w filozofii Arystotelesa: w duszy znajdują się jedynie formy i spostrzeżenia (dostrzegalnych form), formy są postrzegalne na podstawie bytu, przy czym materia „nie przekracza progów"[227] duszy, stanowi ona jej przeciwieństwo, z tego względu jest niepoznawalna i nieokreślona. Materia wypełnia tylko puste miejsce przy wyjaśnianiu zjawisk, można ująć to tak, że według Tatarkiewicza Arystoteles przyjmuje zasadę materii dla zasady formy, a nie zasadę formy dla zasady materii[228]. Materię natomiast uzasadnia pojęcie substratu, jeśli bowiem usunąć cechy i własności, to „z rzeczy nie pozostaje nic prócz właśnie materii"[229], substrat (ὑποκειμενον) logiczne pozycjonuje materię (ὕλη), pozwala uznać ją jako zasadę, stąd definiowanie u Arystotelesa materii przez substrat, materia jako substrat powstawania i ginięcia, a wreszcie scalenie obu terminów w zwrocie „ὑποκειμὲνη ὕλη"[230].

To z kolei rzutuje na kwestię bytu, ponieważ pomimo przewodniej roli formy materia pozostaje zasadą substancji: „jako konieczna zasada w bycie jakiejś rzeczy, materia jest zasadą substancji, zasadniczym momentem w każdej substancji, a to w zwrocie nieściśle sformułowanym znaczy, że jest ona substancją. Nieściśle, ponieważ nie tworzy ona substancji w sensie pojęcia rzeczy, skoro forma stanowi tu zasadę o równej ważkości. Jakkolwiek materia jest «podstawą», to brak jej przede wszystkim tego, co określone, konkretne, skończone. Musi zostać określona przez formę myślową. W tej sposób można zrozumieć wieczną chwiejność ksiąg Z–Θ *Metafizyki*: materia jest substancją i nią nie jest. O ile jest zasadą substancji, jest też substancją – o ile substancji nie tworzy, nie jest nią"[231]. Znaczenie, a w zasadzie udział, materii w substancji sprowadza się przede wszystkim do trwania, w tym sensie jest ona u podstawy

[223] Zob. tamże.
[224] Zob. tamże, s. 66.
[225] Tamże.
[226] Tamże.
[227] Tamże, s. 67.
[228] Zob. tamże.
[229] Tamże, s. 68.
[230] Tamże.
[231] Tamże.

substancji. Formy zapewniają identyczność i określają proces zmian, natomiast materia zapewnia trwałość tego stanu.

Istotnymi aspektami materii, które nadają jej bardziej określony charakter niż substrat, są pojęcia doznawania i przyjmowania (δεκτικόν i παθητικόν). Zasada materii właśnie poprzez doznawanie wiąże się z zasadą zmienności, „to, co pozostaje niezmienne w przemianie jakiegoś przedmiotu, co doznaje jedynie działania i co przybiera różne ukształtowania, jest częścią przypadającą materii”[232]. Można uznać, że zdaniem Tatarkiewicza bazą przemian u Arystotelesa jest materia. W tym sensie, przy udziale formy, wszystko składa się z materii i formy, budulca i myśli, „każdy proces w naturze ująć można za pomocą tych dwóch zasadniczych punktów widzenia”[233]. To, na co rozkłada się rzecz, to materia lub elementy (στοιχεῖα) rzeczy. Skupiając się na podziale materii i odróżnieniu go od podziału pojęć, zauważa on powiązanie zagadnienia materii i elementów: „Części pojęciowe konstytuują, kształtują przedmiot; jeśli się jednak abstrahuje od właściwego mu sensu pojęciowego, od jego znaczenia jako swoiście ukształtowanej całości, jeśli się nań patrzy jak na przestrzenne ugrupowanie części, wówczas ma się do czynienia z materią. Przez to określenie materia Arystotelesowa, która tak bardzo oddaliła się od potrzeb fizyki, zachowuje jednak pewne względem nich odniesienie. W każdym razie jedynie jako ustalenie problemu [...]. Jednakowoż znaczenie, jakie dla przyrodoznawstwa może mieć Arystotelesowe pojęcie materii, wyraża najdobitniej jej sens jako στοχεῖον. Cztery elementy pozostają dlatego zawsze materią κατ’ἐξοχήν; pojawiają się one bowiem stale jako składniki rzeczy, a nigdy jako ukształtowane przedmioty jednostkowe”[234].

W związku z tym, tzn. zasadą podzielności, w odróżnieniu od formy, będącej zasadą identyczności, jedności, materia jest zasadą wielości: a nawet wielość i materia są pojęciami zamiennymi – bez materii wszystko byłoby jednym. Niemniej jednak „wielość pozostaje w każdym razie w koniecznej i nierozerwalnej korelacji względem jedności”[235]. Zdaniem Tatarkiewicza, jest to jeden z powodów, dla których Stagiryta przyjął dwoistość zasad bytu. W ten sposób wraz z rozwojem systemu Arystotelesa materia przełamuje stopniowo swoją nieokreśloność i zbliża się do bytu. Jest ona pojęciem względnym, tzn. to co stanowi materię w konkretnym związku formy i materii, samo może stanowić związek formy i materii ze względu na inną perspektywę. Jest to istotny aspekt zasady materialnej, aspekt relatywny[236].

[232] Tamże, s. 69.
[233] Tamże.
[234] Tamże, s. 70.
[235] Tamże, s. 70-71.
[236] Zob. tamże, s. 71.

Kolejnym istotnym aspektem jest aspekt realistyczny. Nawet materia pierwsza nie była w interpretacji Tatarkiewicza materią transcendentalną, a właśnie jak najbardziej empiryczną. Jest to według niego wręcz jej najważniejszy aspekt: „materia reprezentuje realność w substancji, realność w pierwotnym tego słowa znaczeniu: jako decydujący czynnik konstytutywny bycia rzeczą”[237]. W tym względzie Tatarkiewicz dopatruje się zasadniczej różnicy pomiędzy Platonem a Arystotelesem. Gdyby istotą realności była tylko forma, εἶδος, Arystoteles przyznałby tym samym rację Platonowi, według Stagiryty forma prowadzi do materii, potrzebuje jej, a jednocześnie, aby być czymś, odwrotnie, materia potrzebuje formy – przyjmuje więc dwie zasady, formalną i materialną. Ze względu na znaczenie aspektu realistycznego materii Tatarkiewicz poświęca temu więcej uwagi, stwierdzając m.in. że skoro materia jest zasadą, to jest niezniszczalna, nie powstała – wyjaśnia to stawanie się i ciąg wyjaśnień nie posuwa się w nieskończoność; a także że materia dopełnia pojęcie substratu[238].

Przy tej ostatniej kwestii, Tatarkiewicz zauważył, że materia jest aspektem realności, a jednocześnie jest czymś abstrakcyjnym i jako taka nie ma cech zmysłowych. Wobec tego wskazał, co następuje: „czy nie ma sprzeczności, jeśli mimo to ὕλη ogólnie nazywa się αἰσθητή? Nie; αἰσθητή ὕλη znaczy: ὕλη αἰσθητοῦ, materia rzeczy zmysłowej, dla której ugruntowania została przyjęta. I nie ma żadnego sensu z zasad robić znów rzeczy zmysłowe. Jeżeli chce się materię jakiejś rzeczy [...], pomyśleć jako wcześniejszy stan w procesie stawania się, wtedy zawsze zjawi się przedmiot zmysłowy [...]. Ale jako zasada, jako kierunek ujęcia w badaniu rzeczy, materia jest zawsze myślą. Jest ona ἀναίσθητος [...]. A do jej poznania dochodzi się drogą wniosku, mianowicie przez wniosek analogiczny”[239]. Ów wniosek analogiczny, jak stwierdza Tatarkiewicz, Arystoteles stosuje, gdy na podstawie relacji szczegółowych, zachodzących w rzeczach, definiowana jest relacja będąca u jej podstaw, tzn. tak jak ma się drewno do krzesła, tak ma się nieuformowane do uformowanego. W ten sposób zostaje rozróżnione ὕλη αἰσθητή od ὕλη νοητή, materia zmysłowa od materii myślowej, co jednak nie oznacza materii bytów myślowych, będących w innym świecie, gdzie są byty niezmysłowe, jest ona właśnie w bytach zmysłowych zawarta, jest im immamentna[240]. Aby tę kwestię dokładniej wyjaśnić Tatarkiewicz przytacza inną parę pojęć: ὕλη γεννετή i ὕλη τοπική. Służą one rozróżnianiu „rodzajów zmiany w obiektywnym bycie”[241], jest to więc rozróżnienie przedmiotowe a nie podmiotowe, choć pierwsze pojęcie pokrywa się z dziedziną zmysłową,

[237] Tamże, s. 71-72.
[238] Zob. tamże, s. 73-74.
[239] Tamże, s. 74.
[240] Zob. tamże, s. 75.
[241] Tamże.

druga z dziedziną myślową. Rozważania związane z tymi dwoma pojęciami, zdaje się, mają głównie charakter uzupełniający. Kończąc rozdział, Tatarkiewicz wskazuje na najważniejszą jego zdaniem kwestię związaną z materią: „filozoficznie i znamienne dla przeobrażenia, jakie dokonało się w pojęciu materii, jest tylko to, że to pojęcie, które pierwotnie tak mało jak żadne inne nadawało się do ogólnometodycznego i analogicznego użytku, tutaj faktycznie tak zostało użyte”[242].

Powyżej zrekonstruowane rozważania Tatarkiewicza znajdują swoje podsumowanie w rozdziale siódmym, który zdaje się ma na celu podsumowanie kwestii zasad bytu, ich ujednolicenie. Tatarkiewicz ukazuje drogę myśli stojącą za poruszonymi przez niego zagadnieniami: „Widzieliśmy, jak na pierwszym stopniu badania substancja była właściwie tylko antycypowana i jak się zjawiła bez dostatecznie wyraźnego odgraniczenia jej od innych problemów; jak później przyjęła sprecyzowany przez wymogi poznania problem bytu i doprowadziła do sformułowania go: to był już drugi poziom filozoficznego porządku. Trzeci wzniósł się do ujęcia tego problemu za pomocą zasad. Jako takie wynikły: forma i materia. Teraz zachodzi pytanie, jak kształtuje się problem substancji podporządkowany tym dwóm zasadom i przez nie wyjaśniany? Czym jest teraz pojęcie każdej rzeczy? Czym jest substancja?”[243]. Tatarkiewicz stwierdza, że forma jest tym, co się poznaje w perspektywie poszczególnej substancji i w tym sensie nazywa się ją substancją; materia jako zasada tego co zmienne, też nazywana jest substancją; niemniej jednak to złożenie formy i materii jest tym, dzięki czemu substancją nazywa się rzecz, dlatego też są one zasadami substancji, a same nie są substancją w pełnym znaczeniu tego słowa[244].

Następnie wskazuje on, że schemat współdziałania dwóch zasad w budowie czy też powstaniu jest „greckiej filozofii dobrze znany”[245]. Jako przykłady przytacza on Anaksagorasa i Platona – temu drugiemu poświęcona on zdecydowanie więcej uwagi. Stwierdza, że „podobieństwo podstawowego schematu zasad, zarysowanego tu [w *Filebie*] przez Platona, do schematu Arystotelesowego jest uderzające”[246], a zarazem Stagiryta „przy zachowaniu tych podstawowych stosunków między zasadami odchodzi od zawartej w nich dojrzałej postaci platońskiego idealizmu”[247]. A zatem, zdaniem Tatarkiewicza, z jednej strony koncepcja

[242] Tamże, s. 77.
[243] Tamże, s. 78.
[244] Zob. tamże.
[245] Tamże.
[246] Tamże, s. 79.
[247] Tamże.

Arystotelesowska w sensie ogólnym przypomina Platońską, z drugiej zaś w szczegółach od Platońskiej odchodzi.

Schemat Platoński przedstawiony został następująco: 1) to co nieokreślone, 2) określenia nieokreślonego, 3) połączenie obu. Pierwsze nie ma celu i jest nieskończone, dlatego nieokreślone, jest w ciągłym przeobrażeniu – przykładem tego jest to, co zmysłowe – a ująć może je tylko jedność jako rodzaj, drugie to właśnie to ujęcie – przykładem określoności są więc pojęcia matematyczne – natomiast trzecie powstałe z pierwszego i drugiego to ich, jak wskazuje Tatarkiewicz, mieszanina, wspólnota, latorośl, jest to już byt złożony i powstały[248]. Ten Platoński schemat Tatarkiewicz skomentował następująco: „między polem nieograniczoności a ograniczającą jednością, które stanowią nieprzemijalne własności naszej świadomości logicznej, przerzucony poniekąd zostaje most w postaci wciąż postępującego procesu poznania, który bądź wychodzi od jedności (podstawowej funkcji) i zmierza do określenia tego, co nieograniczone, bądź stając na pewnym gruncie, przez dowolne rozgraniczenie tego, co nieograniczone, stopniowo wznosi się stąd z powrotem do jedności”[249].

W związku z tym zauważa Tatarkiewicz istotne różnice pomiędzy Platonem i Arystotelesem: u Platona poznanie przebiega na drodze wiedzy, aktów poznania, rzecz jest sprawą końcową, u Stagiryty na drodze rzeczowej, na końcu której stoi poznanie; u Platona podstawą wiedzy, tym co ogranicza, jest idea, u Arystotelesa taką podstawą jest pojęciowe określenie indywidualnego bytu; u pierwszego nieograniczone wpisuje się w dziedzinę zmysłowości, u drugiego nieokreśloność reprezentuje to, co po odjęciu formy pozostaje z indywidualnego bytu. Dla Tatarkiewicza kluczową różnicą jest to, że wynikiem ograniczenia jest u Platona idea, natomiast u Arystotelesa konkret. Podsumowując to rozróżnienie Tatarkiewicz stwierdził: „Arystoteles chce stworzyć siatkę określeń, porządek pojęć, dla każdego indywiduum chce wykryć specyficzny jego byt, podług wzoru klasyfikacji biologicznej. Dopiero na drugim miejscu stawia pytanie o źródło, o jedność pochodzenia tych określeń, o podstawową metodę ich ustalania: a to właśnie było naukowym osiągnięciem Platona. Na tym polega też różnica między εἶδος a ἰδέα. Arystoteles nawraca do Sokratesa i kontynuuje jego myśli nie uczestnicząc w rozwoju Platona. [...] Arystoteles od razu nastawiony jest na zagadnienie przedmiotu indywidualnego”[250]. Ogólnie rzecz biorąc, Platon jest ujęty

[248] Zob. tamże.
[249] Tamże, s. 79-80.
[250] Tamże, s. 80.

przez Tatarkiewicza jako logik i matematyk, a Stagiryta jako biolog, a więc mimo podobnego układu zasad u obu, zachodzą w ich koncepcjach istotne różnice[251].

Dalsza część rozdziału siódmego skupiona została natomiast na kwestii jedności i wielości zasad oraz jednostkowości i wielości rzeczy. O jedności formy i materii, zdaniem Tatarkiewicza, świadczy już to, materia bez formy staje się nicością, a forma bez materii czystą myślą, dlatego można oddzielić „od rzeczy jej miejsce w przestrzeni, ale nie można oddzielić od niej powołujących ją do bytu składników formy i materii"[252]. Rzecz jest zatem połączeniem formy i materii. Związek tych zasad jest ścisły, niemniej jednak siła ta zależy od typu indywiduum tzn. w przedmiotach biologii, tworach natury, jest ona nierozerwalna, natomiast przedmiotach techniki związek ten nie jest już tak silny, co z kolei Tatarkiewicz tłumaczy tym: „że Arystoteles rozróżnienie materii i formy zaczerpnął z techniki, a ich jedność z biologii"[253].

Przedstawieniem jedności jest definicja, jest ona kryterium jedności danej rzeczy – jeśli coś nie zostało jednoznacznie zdefiniowane, to oznacza to, że dana rzecz nie została właściwie odgraniczona, że nie jest ona jednością a wielością. W definicjach przejawia się też wspomniana ścisłość związku formy i materii, tzn. kiedy definicja jednocześnie określa też materię, jest to typ biologiczny, jeśli nie, jest to typ techniczny. Rzecz przed zdefiniowaniem jest „tylko problemem"[254], a więc czymś co ujmują kategorie. Rzecz zdefiniowana to połączenie formy i materii, stąd rodzi się pytanie: „w jaki sposób jedność utworzona łącznie przez formę i materię, będąca zawsze jednością pojęciową i ogólną, uchwycić może jednostkowość?"[255]. Po rozważeniu różnych możliwości[256] kwestię tę wstępnie rozwiązuje następująco: „indywidualne substancje różnią się tylko materią, ale samych odróżnień udziela zawsze tylko pojęciowa forma; gdyż jedynie przez nią materia staje się uchwytna. Dwa Arystotelesowe terminy: ἕτερον [=odmienność, inność] i διαφορά [=różnica] wydają się do tego stosowane, by wyjaśnić udział i różnicę obu czynników [...]. Tak więc indywidua są ἕτερα ὕλη, ale każda dająca się wyrazić διαφορά przynależy do εἶδος"[257]. Niepoznawalność materii nie stoi na przeszkodzie poznaniu rzeczy, poznaniu substancji. Materia zdaje się zapewniać jednostkowość, tak jak forma – jedność: „jednostkowa substancja nie tracąc nic ze swej odrębności, podporządkowuje się zasadom: forma daje jej określenia, a materia podstawę do

[251] Zob. tamże, s. 81.
[252] Tamże.
[253] Tamże, s. 82.
[254] Tamże, s. 83.
[255] Tamże.
[256] Zob. tamże, s. 83-85.
[257] Tamże, s. 85.

tego, dlaczego owe określenia nigdy nie zbiegają się w jedno indywiduum, bez względu na to, jak bardzo mogą do niego się zbliżyć. Ten rezultat usiłuje pogodzić ze sobą obydwa Arystotelesowe punkty widzenia: ogólność pojęć i indywidualność rzeczy”[258]. Według Tatarkiewicza daje to Arystotelesowi możliwość podkreślania raz jednej raz drugiej zasady, raz tego co w niej ogólne, raz tego co indywidualne, jednakże nie rozwiązuje to jeszcze w pełni kwestii jedności i jednostkowości.

Wysunięcie na czoło formy zdaje się docelowo stanowić rozwiązanie kwestii jedności. Jednakże należy za Tatarkiewiczem podkreślić, że nie oznacza to zerwania jej łączności z materią. Rozwiązaniem zdaje się podkreślenie znaczenia pojęcia σύνολον (suma), określającym jedność materii i formy, będącym nie tylko zasadą, co wytworem zasad: zasady są jednorodne, niezmienne, ogólne, a σύνολον wielorakie, zmienne, indywidualne[259]. W ten sposób, zdaje się, można uznać, jedność warunkuje indywidualność w systemie Arystotelesa: „Na różnicy między τόδε τι i σύνολον można się nauczyć rozumienia porządku metafizyki Arystotelesa. Oba te pojęcia odnoszą się do tej samej sprawy, wyznaczają ten sam problem. Ale podczas gdy τόδε τι ów problem tylko tymczasowo ustala, σύνολον oznacza już jego rozwiązanie; pierwsze pojęcie przygotowuje teren dla zasad, drugie z nich już korzysta; pierwsze przechodzi w εἶδος (a także w ὕλη) i w nich ginie, drugie nabiera sensu dopiero po εἶδος i po ὕλη”[260]. Prym formy w kwestii jedności zdaje się wynikać zatem z jej powiązania z pojęciem i ogólnością, natomiast materii w kwestii jednostkowości – z tego, że jednostkowość, będąca sumą zasad, potrzebuje dla jednostkowości podstawy, której bliżej do materii.

Kończąc rozdział poświęcony zasadom formy i materii Tatarkiewicz zwraca uwagę przede wszystkim na związek tak rozumianych zasad i kwestii poznania rzeczy: „Poznanie wskazało drogę dla problemu zmysłowej rzeczy jednostkowej; ugruntowało szereg myślowych do tego celu wiodących środków [...]. Myślenie pojęciowe nie może czynić swym celem śledzenia na każdym kroku zmysłowych danych i adekwatnego oddawania ich w swoim własnym języku. Świat fenomenów jest dla Arystotelesa zespołem tego, co niezmienne, i tego, co zmienne: podczas gdy poznanie wiernie przedstawia to, co niezmienne, nie zachodzi to w stosunku do tego, co się zmienia. Myślenie opracowuje i utrwala pojęciowo zmieniający się przedmiot; ale samo pochodzenie jego i jego odchodzenie może ująć tylko w sposób przybliżony; tylko zmysły dać temu mogą bezpośredni wyraz [...] – ale nie wyraz sam przez się wystarczający – wtedy bowiem cała praca myśli, do której dane spostrzeżenia raczej

[258] Tamże, s. 86-87.
[259] Zob. tamże, s. 88-89.
[260] Tamże, s. 89.

pobudzają, okazałyby się niepotrzebne. [...] Zasady myślenia w odniesieniu do danych zmysłowości prowadzą do poznania rzeczy zmysłowych, konkretnych rzeczy, obiektów rzeczywistości; formy, gdy się łączą z zasadą materialną, konstytuują rzecz materialną; połączenie obu zasad musi jednak w ten sposób być pojęte, by mogło być gwarancją rzeczy jednostkowych; za sprawą materii rzeczy są zmienne, powstają i giną, a ograniczenie jej nieograniczoności przez formy jest warunkiem cielesnych uformowanych rzeczy – ciał". W zasadzie formy i materii przejawia się zatem sprzężenie pomiędzy myśleniem a zmysłami, porządkiem niezmiennym i zmiennym, pierwszy daje możliwość poznania, a dokładniej poznania naukowego, drugi zaś dane potrzebne temu poznaniu. W tym też względzie, w podkreśleniu znaczenia danych, jako źródła, podstawy poznania, Arystoteles był w oczach Tatarkiewicza już myślicielem nieplatońskim, natomiast w pierwszej kwestii, w akcentowaniu znaczenia myślenia i pojęć, dostrzegał on punkt wspólny, pomiędzy tymi dwoma filozofami.

Przyczyna i cel

Kolejny rozdział dotyczy już kolejnej warstwy pojęć w systemie Arystotelesa – przyczyny i celu. Tatarkiewicz stawia pytanie o ich samodzielność tzn. czy przyczyna i cel, tak jak forma i materia, usamodzielniają się w systemie Arystotelesa czy nie. W związku z tym bierze on na warsztat zagadnienie ruchu. Stwierdza, że forma i materia jedynie uzasadniły ruch, wytyczyły granice ruchu, ale nie wyjaśniły ruchu w pełni, na ich poziomie nie wiadomo, „co sprawia, że on zachodzi"[261]. Ogólnie rzecz biorąc, „koniecznie znajdować się musi w tym, co istnieje jakaś przyczyna, zdolna poruszać rzeczy i łączyć je między sobą"[262]. W świetle zasad formy i materii indywidua są odizolowane, a muszą na siebie oddziaływać, aby jedno wprawiało w ruch drugie: „dotychczas zasady (łącznie z pośredniczącą wśród nich στέρησις) określa się jako immanentne, wrodzone, wewnętrzne (ἐνυπάρχοντα, στοιχεῖα), a postuluje się i przyjmuje w przeciwieństwie do nich [zasady] zewnętrzne"[263].

Przyczyna i cel zdają się tym samym stanowić zewnętrzne zasady bytu. Obok pojęcia czegoś innego, jako ἕτερον (różne), pojawia się pojęcie ἄλλο (inne). Jest to pojęcie konotacji przestrzennej. Następne, κινοῦντα αἴτια (przyczyny poruszające), ma konotację czasową co do rzeczy poruszanych, jest προγεγενημένα (wcześniej-powstałe)[264]. Ujęcie przedmiotów w szereg przyczyn poruszających, zdaniem Tatarkiewicza, dało Arystotelesowi podstawę do

[261] Tamże, s. 92.
[262] Tamże, s. 93.
[263] Tamże.
[264] Zob. tamże.

tego, aby zachowały się formy rodzajowe np. człowiek rodzi się z człowieka[265]. Pozostaje jednak kwestia przyczyny poruszającej wywołującą zmianę. W tym względzie Tatarkiewicz wskazuje, że Arystoteles rozróżnia „dwa rodzaje zmiennych i indywidualnych substancji"[266]: nasienie istoty żywej z tego samego rodzaju (ὁμοειδής) i myśl artysty nadające formę. Dla Stagiryty tym, co porusza, jest forma, która tylko musi stać się formą materii: „zarówno w sztuce, jak w naturze przyczyna i skutek związane są jednością formy. Stąd też się bierze, że zasada ruchu (κινοῦσα ἀρχή) i zasada formy (ὡς εἶδος) określone być mogą jako jedna zasada. Każda rzecz działająca (ποιητικόν) przenosi swoją formę na inne materie, czyni to, co doznaje (πάσχον) sobie podobnym"[267]. Jako przykład tego procesu podany został ogień, który to na co działa, w tym sensie czyni sobie podobnym, że rozgrzewa.

Niemniej jednak, jak podkreśla Tatarkiewicz, pojęcie ruchu nie zostaje wchłonięte przez pojęcie formy, dlatego też zaznacza, że „κινοῦν oznacza dla εἶδος zupełnie nowy motyw"[268]. Pytanie o przyczynę ruchu wiąże się przede wszystkim z biologią i techniką, jednakże przyczyna ruchu nie stanowi zdaniem Tatarkiewicza w obu tych dziedzin wystarczającego wyjaśnienia, z tego względu obok przyczyny wprowadzony zostaje cel – który swoją drogą jest też związany z pojęciem formy[269]. Według Tatarkiewicza wyjaśnienia zjawisk Stagiryta próbował dokonać bez uwzględnienia perspektywy celowościowej, jednakże z czasem zauważyć miał jego niewystarczalność: „gdyby cel nie istniał, stawanie się nie miałoby określonego kierunku, tylko wszystko działoby się z konieczności, jedynie jako następstwo tego, co przeszło, podług praw mechanicznej przyczynowości"[270].

Tym samych dochodzi do rozwinięcia problematyki, kwestią rozpatrywaną jest już nie tylko pojęcie przyczyny działania, ale związek przyczyny i skutku. Problem przyczynowości to problem konieczności, niemniej jednak konieczność i przyczynowość są tylko częściowo zbieżne. Zdaniem Tatarkiewicza Stagiryta poprzez wyjaśnianie przyczynowe zbliżył się do „nowoczesnych wyobrażeń biologii"[271], przy czym nie ograniczył się do niego, ponieważ opiera się ono na „przypadkowości, na przypadkowym, ubocznym następstwie"[272], przez co

[265] Zob. tamże, s. 94.
[266] Tamże.
[267] Tamże, s 95.
[268] Tamże.
[269] Zob. tamże, s. 96. Uwaga, że τί ἐστι i οὗ ἕνεκα są tym samym,a ὅθεν ἡ κίνησις należy do tego samego rodzaju, ciągu rozwojowego. W procesie stawania się perspektywa εἰς ὅ zwiera sens formy i celu. Koło formy u Arystotelesa pojawia się τὸ παράδειγμα. U Platona w problematyce etyczno-teleologicznej ma miejsce przejście od formy do celu.
[270] Tamże.
[271] Tamże, s. 97.
[272] Tamże.

nie może stanowić dla Arystotelesa wyjaśnienia zjawisk natury zachodzących w ten sam sposób. Z tego też względu musi „w przyrodzonym bycie i stawaniu się działać jakaś celowość (τὸ ἕνεκά του)”[273]. Tatarkiwiewicz zwrócił uwagę, że już w przyczynowości zjawisk biologicznych zawarta była celowość, która była przygotowaniem dla celu jako τέλος, celu imamentnego, zasady, pierwotnego celu. To stało się wyraźne w Arystotelesowskich rozważaniach na nad techniką, „tam bowiem cel jest równie znaną i uznaną zasadą”[274]. Właśnie w analogii pomiędzy biologią a techniką, działaniem przyrody a człowieka, w celowości obu Tatarkiewicz upatruje główną oś interpretacyjną dla Arystotelesowskiej telologizmu, jego zdaniem Arystoteles wprowadza cel po to, aby „uzasadnić prawidłowość (to, co zawsze albo wielokrotnie) i jednoznaczny stały kierunek oraz ciągłość stawania się”[275]. W tym też względzie natura jest czymś, co działa celowo, w tym też sensie konieczność „spada przez to do rzędu przypadkowości”[276]. Cel nadaje określoność i zupełność, konieczność z kolei jest jak abstrakcja, zdaje się zawierać różne możliwości, domagać się determinującej podstawy[277] i nie wystarcza, aby wyjaśnić ogólności i prawidłowości przyrody. Tak więc z perspektywy celu konieczność jest czymś przypadkowym.

Co ważne, tak jak zasady formy i materii, tak też zasada przyczyny i celu „muszą występować korelatywnie, gdyż istnieją wzajem dla siebie”, cel jest ponadto założeniem (ὑπόθεσις) dla przyczyny, rozwija się ona na jego gruncie. Tatarkiewicz zwraca uwagę na kilka bardziej szczegółowych kwestii: natura istoty żywej jest podstawowa dla koncepcji celu; dla działalności ludzkiej cel jest kwestią fundamentalną – lekarz posługuje się w leczeniu ciałem, ale działa dla zdrowia. Z uwagi na ustalenia mające miejsce w tym rozdziale, Tatarkiewicz stwierdza, że jasnym staje się „Arystotelesowe równanie pojęciowe”[278]: cel jest formą, przyczynowość – materią; forma jest tym, ze względu na co jest materia; cel jest podstawą (αἴτιον) dla materii, ale nie odwrotnie. Niemniej jednak, według Tatarkiewicz, pojęcia formy i materii są zasadnicze, ich szczebel jest tym, który stanowi pewną miarę, albo inne pojęcia są im podporządkowane, albo ich połączeniu, są tak ogólne i powiązane, że obejmują całość poznania, łączą one ze sobą inne pojęcia. Dlatego też uznaje, że ich wieloznaczność i wielorakość nie jest ich wadą, jest właśnie uzasadniona, tak jak ich wszechobecność w dziełach Stagiryty.

[273] Tamże.
[274] Tamże.
[275] Tamże, s. 98.
[276] Tamże.
[277] Zob. tamże, s. 98-99.
[278] Tamże, s. 99.

Odpowiadając więc na pytanie postawione przez Tatarkiewicza na początku rozdziału można uznać, że tak, zasada przyczynowości i celowości zyskują pewną samodzielność, jednakże przy zastrzeżeniu, że jest to tylko pewna samodzielność, samodzielność częściowa, tak też wydaje się wynikać z końcówki rozdziału: „Przyczynowość i teleologia są teraz głównymi przykładami takich ἀρχαί, które wchodzą w skład tych dwóch podstawowych zasad, ale nie w nich się nie roztapiają, tylko raczej nową treścią je wzbogacają. Przyczynowość jest przy tym najbardziej znamiennym przykładem pojęcia, które nie wchodzi bez reszty ani wyłącznie w formę, ani w materię, tylko z obydwiema się wiąże”[279]. Te dwie zasady są według Tatarkiewicza kluczowe dla Arystotelesowej fizyki, jednakże nie tylko, ponieważ „na końcu metafizyki zjawią się, by w ich połączeniu można było zaprezentować ostateczną, pierwotną rację bytu”[280].

Akt i możność

Przedostatni rozdział rozprawy pt. *Energia* został poświęcony temu, co zwykło się określać w filozofii Arystotelesa jako akt i możność. Tatarkiewicz wychodzi w nim od stwierdzenia, zgodnie z którym zasady bytu wyznaczone przez Stagirytę zdają się stanowić szczyt, czy też kulminację jego systemu, oznaczają „na pewnym określonym stopniu filozoficznego badania jego wszechogarniający wyraz, same jednak wskazują poza siebie na jeszcze dalsze pogłębienie i uzasadnienie sprawy”[281]. Tatarkiewicz nie skłania się do ujęcia, według którego zasada formalna i materialna wpisują się w zakres fizyki, a ich przekroczenie otwiera metafizykę: „ostre rozdzielenie fizyki i metafizyki – jeśli idzie o rodzaj ich zasad – nie jest chyba w duchu Arystotelesa. A swoiste zasady fizyki – filozofia przyrody – prowadzą do dalszej jeszcze warstwy uzasadnienia”[282]. Zdaje się zatem, że w świetle przeprowadzonych przez siebie analiz, Tatarkiewicz nie widział ostrego rozróżnienia pomiędzy Arystotelesowską fizyką a metafizyką, widział on raczej w tej kwestii płynne przejście, kolejną warstwę systemu.

W związku z zajętym przez siebie stanowiskiem odnośnie związku fizyka-metafizyka Tatarkiewicz wskazuje na cztery związane z nim kwestie, a dokładniej rzecz biorąc, zdania: 1) należy określić εἶδος będący zarazem przyczyną ruchu jak również celem; 2) należy jeszcze dokładniej wskazać wspólne podłoże dla formy i materii, które choć są do siebie nieredukowalne, kiedy rozważa się ich wzajemne stosunki, to jednak „ostatnia materia i forma

[279] Tamże, s. 100.
[280] Tamże, s. 101.
[281] Tamże, s. 102.
[282] Tamże.

są jednym i tym samym”[283]; 3) należy znaleźć podstawę dla ciągłości stawania się, nie może być to forma i materia, choć w ich stosunkach niekiedy taka ciągłość występuje, choć dopełnia to jeszcze celowość, to potrzebna jest teraz nie tylko jedność procesu, ale też jedność całego systemu; 4) należy określić rodzaj bytu zasad – zasady określiły rodzaj poznania bytu, ale nie znany jest rodzaj bytu samych zasad. Aby rozwiązać te kwestie, według Tatarkiewicza, Arystoteles „wysuwa na plan pierwszy pewne pojęcie, a dokładniej koleracją dwóch pojęć, których na pewno sam nie odkrył, ale którym pierwszy przyznał zasadnicze znaczenie”[284]. Są to pojęcia aktu (ἐνέργεια) i możności (δύναμις).

Pierwsze jest pojęciem, które było używane w starożytnej Grecji też potocznie, określającym ludzkie działanie lub proces przyrody wychodzące poza kwestie rzeczowe. Arystoteles natomiast, jak zauważa Tatarkiewicz, umiejscowił je u podstaw poznania i bytu, nadając mu znaczenie aktu dokonującego się w rzeczywistości – „bo to oznacza równość pojęciowa między ἐνέργεια a ἐντελέχεια”[285]. Jak stwierdził Tatarkiewicz: „tu dokonała się całkiem nowa próba myślowego ujęcia kosmosu, obierająca drogę względem wszystkich dotychczasowych prób przeciwną: bowiem greccy filozofowie przyrody chcieli zawładnąć stawaniem się za pomocą czysto statycznych pojęć; tutaj, na odwrót [...] zakłada się jako podstawowe pojęcie procesualne i z niego wywieść się ma dopiero stałe konkretyzacje istnienia”[286]. Drugie pojęcie, korelat pojęcia aktu, pojęcie możności, reprezentuje z kolei to, „co nie jest bytem, od czego energia wychodzi i z czym kontrastuje”[287]. Tatarkiewicz zwrócił uwagę na to, że Stagiryta sprowadził formę i materię do sił (δυνάμεις). Co ważne, pojęcie aktu i możności są samodzielne, a wręcz nadrzędne względem innych pojęć: „energia i możność są tak ściśle koleratywne, że można je definiować jedynie jedno przez drugie; są tak głębokie i ogólne, tak bardzo pomyślane jako pojęcia ostateczne, że żadne inne pojęcie nie może ich definiować”[288]. Wprawdzie możność jest rozpatrywana przez Arystotelesa, jak stwierdza Tatarkeiwicz, we względnej niezależności od aktu, to jednak nie bez związku z nim. Podobnie akt, energia, choć jest wcześniejsza (πρότερον) od możności co do czasu, pojęcia, jak i wartości ontycznej, to definiowanie jej zachodzi w związku z możnością. Definicje tych Arystotelesowskich pojęć w interpretacji Tatarkiewicza jest następująca: „Możność [...] jest [...] pewną siłą, założeniem, zdolnością poruszania się lub bycia wprawianym w ruch. Jeśli się

[283] Tamże, s. 103.
[284] Tamże, s. 104.
[285] Tamże.
[286] Tamże.
[287] Tamże.
[288] Tamże, s. 105.

ją teraz zestawi z energią, ujawni się jej bierność; prawdziwa siła ruchu zawarta jest wyłącznie w akcie; wszystko, co jest czynne, albo co przez tę czynność powołane jest do urzeczywistnienia, jest energią. To zaś, co tą aktualnością nie jest objęte, wszelka ukryta siła, której brak wyzwolenia, wszelkie wstępne etapy, każde przygotowanie, od których czynność ma się tylko zacząć – to wszystko jest możnością. Możność istnieje, ujawni się jako coś rzeczywiście istniejącego; musi tylko dołączyć się energia, odpowiadająca danej możności, by z koniecznością powstał rzeczywistość"[289].

Zjednoczenie możności i aktu jest, jak stwierdza Tatarkiewicz, ruchem. Ogólnie rzecz biorąc, aby miał miejsce ruch do możności musi dołączyć się energia, jak to ujął: „ruch jest współdziałaniem obydwu: możności i energii"[290]. A więc ruch nie jest ani samą możnością, ani samą energią, przy czym sama energia jest czymś więcej niż ruch, który z energii się składa, z jednej strony jest tylko aktywną stroną ruchu, ale z drugiej jest czymś więcej, ponieważ „zawiera w sobie, w sposób czysty, cel; dlatego steruje ruchem i on od niej otrzymuje swój kierunek"[291]. Czysta energia jest abstrahowania z ruchu lub jest ona tym, co po ruchu pozostaje. Ruch dokonuje się wtedy, gdy możność pozostaje w ciągłym procesie zastępowana przez ruch, gdy stopniowo się urzeczywistnia, „ale zawsze pozostaje jakaś reszta możności – dopóki energia nie stanie się czysta, tzn. dopóki nie ustanie ruch"[292].

To ogólne ujęcie ma różne interpretacje. Tatarkiewicz powołał się w tej kwestii na uporządkowanie poszczególnych interpretacji przez Franza Brentano, podkreślając przy tym, że nie są to interpretacje sprzeczne: „możliwe są dwie prawie przeciwstawne rozumienia tego samego zdania: gdyż według pierwszego z nich ruch jest drogą od możności do energii, według drugiego jest on drogą od energii do możności: pierwsze upatruje przeciwstawienie ruchu we współdziałaniu energii i możności, drugie umieszcza go pomiędzy jedną a drugą. Tymczasem obydwie te interpretacje mogą się obok siebie utrzymywać i Brentano, który sam skłonny jest preferować drugą, przyznaje to bez zastrzeżeń"[293]. To z kolei jest możliwe, ponieważ kwestia najważniejsza pozostaje bez zmian, a mianowicie „ruch nie jest ani możnością, ani energią, tylko ich wyrównaniem, przejściem między nimi"[294].

[289] Tamże, s. 106.
[290] Tamże, s. 107.
[291] Tamże.
[292] Tamże.
[293] Tamże, s. 108.
[294] Tamże, s. 108-109.

W dalszej części rozdziału Tatarkiewicz przechodzi do wyjaśnienia tego, jak energia osiąga swoją czystość, „swoje τέλος”[295]. W tym kontekście, stwierdza on, że Stagiryta posługuje się pojęciem ἐντελέχεια, ona stanowi τέλος energi. Tak jak energia odnosi się do ruchu, tak też odnosi się do rzeczywistości, rzeczywistość bowiem to w swojej istocie urzeczywistnienie. Ów ścisły związek został zresztą jasno wyrażony: „celu nie można oddzielać od drogi, rzeczy od czynności; przeciwnie, jedno wyrażone jest i pomyślane przez drugie. Energia utraciłaby dla Arystotelesa cały sens, gdyby nie odnosiła się bezpośrednio do rzeczywistości”[296]. W tym też sensie, jak wskazuje Tatarkiewicz, Stagiryta nie raz zamiast pojęcia ἐνέργεια stosuje ἐντελέχεια. Niemniej jednak w przypisie zaznacza on, że to raczej pojęcie pierwsze służy drugiemu, niż odwrotnie, to energia pozwala dookreślić wieloznaczną rzeczywistość, a nie rzeczywistość energię[297]: „rzecz tworzy zawsze biegun przeciwny w stosunku do zasady, zasadą zaś jest tutaj ciągłość energii”[298]. Energia, ogólnie rzecz biorąc, jest wobec możności priorytetowa, tak jak cel wobec przyczyny, czy forma wobec materii, tzn. „możność jest sobą tylko jako możność działania, i tylko na podstawie tego działania ją się poznaje”[299]. Ponadto, jak stwierdza, energia nie tylko jest wobec możności podstawą jej poznania, ale także jest wobec niej pierwotna, tego jednak nie ukazuje konkretny przykład urzeczywistnienia czegoś, a historia danego rodzaju, jak stwierdza „wcześniej w czasie od tej możności jest inna aktualność, z której owa możność powstała”[300]. Innymi słowy, aktualność poprzedza możność, tak jak danego człowieka, który wcześniej był człowiekiem potencjalnym, inny człowiek. Jest to więc proces ciągły, w którym możność jest punktem przejściowym pomiędzy aktami, to od aktu, „energii zapożycza cały swój byt”[301].

Energia jest też pierwotna w perspektywie ontycznej. Pierwszeństwo to należy jednak rozumieć zgodnie z myślą Arystotelesowską: „im później coś się pojawia w czasowym rozwoju, tym więcej ma z εἶδος, które tworzy jego byt. Cokolwiek się staje, zmierza do swej zasady i do celu; zasadą bowiem jest to, ze względu na co się staje, a więc cel. Ale późniejsze momenty rozwoju więcej z tego zawierają w sobie niż momenty wcześniejsze. Człowiek dorosły bliższy jest pojęcia celu bycia człowiekiem, aniżeli dziecko”[302]. Kwestia ta jest o tyle istotna, że według Tatarkiewicza takie ujęcie bytu łączy ruch, cel i formę (κινοῦν, τέλος, εἶδος)

[295] Tamże, s. 109.
[296] Tamże.
[297] Zob. tamże.
[298] Tamże, s. 110.
[299] Tamże.
[300] Tamże, s. 110-111.
[301] Tamże, s. 111.
[302] Tamże.

w pojęciu energii, „w energetycznym bycie mają one swą trwałość i swoje źródło”[303]. W ten sposób porządek substancji i energii łączą się ze sobą, choć nie są tym samym, „energia i możność oznaczają późniejsze, bardziej rozwinięte stopnie systemu”[304]. Wprawdzie zostały wprowadzone na podstawie problemów określonych w ramach poprzednich warstw, tamte jednak tych problemów nie rozwinęły – ma to miejsce dopiero na szczeblu aktu i możności. Niemniej jednak to za ich pośrednictwem łączą się one z problemem bytu.

Ostatnie akapitu rozdziału Tatarkiewicz poświęca jeszcze na wspomnienie interpretacji aktu i możności autorstwa Rolfsa i Brandisa oraz uwagi podsumowujące. Przytaczając interpretację pierwszego z wymienionych badaczy zauważa, że jego podział zgodnie z którym, forma jest zasadą fizyki i ruchu a energia metafizyki i bytu, choć „sprawę stawia na głowie”[305], to jednak jest słuszny. Energia przejmuje motyw stawania się i zmienności, w tym sensie stanowi zasadę bytu, że ruch, stawanie się, nie jest czymś zewnętrznym wobec bytu a wewnętrznym, jest w jego naturze. Oznacza, to że musi to być objęcie fizyki przez metafizykę, a nie ich rozdzielenie, ruch bowiem miał mieć swoją zasadę w formie, będącą też zasadą fizyki. Tatarkiewicz wprost tego nie stwierdza, niemniej jednak jest to zgodne z jego interpretacją zawartą w rozprawie. Zasada staje się wyrazem bytu, a jednocześnie nie czyni go zmiennym – ustalenia nt. substancji pozostają bez zmian, energia jest zasadą bytu a nie bytem. Rozwiązuje to kwestię bytu zasad. Co jednak najważniejsze, „osiąga się jednolite ukształtowanie zasad – możność jest tylko formą, rodzajem bytu energii – a dualizm, który w postaci forma – materia chwilami wydawał się nie do przezwyciężenia, zyskuje jednolite podłoże”[306]. Odnośnie Bradisa natomiast zauważył, że „z całą stanowczością umieścił energię i możność na czele Arystotelesowego systemu zasad”[307]. Koresponduje to naturalnie z interpretacją Tatarkiewicza. Rozdział kończą uwagi na temat powiązania forma-energia i materia-możność.

Pierwszy Poruszyciel

Ostatni rozdział nosi tytuł *System* i jest rozdziałem podsumowującym dysertację doktorską Tatarkiewicza. Jego głównym celem jest ukazanie jedności wielowarstwowego systemu pojęć w filozofii Arystotelesa. Na początku rozdziału Tatarkiewicz wskazał, że filozofia Arystotelesa, a dokładniej to, co zostało o niej powiedziane we wcześniejszych rozdziałach, zbliżyła się do wspomnianej jedności, jednakże nie doprowadziła sprawy do końca:

[303] Tamże, s. 112.
[304] Tamże.
[305] Tamże.
[306] Tamże, s. 112-113.
[307] Tamże, s. 113.

„Sprowadziła wszak rzeczy na wspólny grunt zasad, te zaś do rodzajów bytu, a raczej do jednego bytu energii; bo energia ostatecznie jest wszystkim, co w jakikolwiek sposób ma mieć byt. Ale czy ta jedność została pomyślana jako jedność systemu? Czy to, że wszystkie zjawiska jako energie są czymś jednym, znaczy też, że mogą razem utworzyć pewną całość [...]?”[308] Energia rzeczywiście jest zgodnie z interpretacją Tatarkiewicza tym, co ma byt, jest to urzeczywistnienie możności, rzeczywistość. Pomimo to, zdaniem Tatarkiewicza, nierozwiązany pozostaje problem wielości, a może dokładniej, jedności wielości. Jedność była póki co rozważana jako podłoże, ale nie jako jedność całości. Źródła tego stanu rzeczy dopatruje się Tatarkiewicz w założeniach dotyczących zasad, tzn. ich różnorodności, jak też stwierdza: jedności systemowi nie nadały Arystotelesowskie kategorie, były jedynie środkiem do zjednoczenia; zasady dały pierwsze zjednoczenie, ale nadal przejawiały wielość, jest ich przecież kilka. Niemniej jednak „ta wielość, jakkolwiek w systemie nieunikniona i dla badania owocna, wiodła ponad siebie ku jedności”[309]. Warstwa energii i możności nadała systemowi ciągłość stawania się, a za tym jedność, jednakże różnorodność nie została scalona i „jedność zasad osiągnięta została kosztem wielości”[310], a to właśnie jedność wielości była celem systemu. Według Tatarkiewicza nie idzie tu o wyzbycie się wielości, ale właśnie o jej ujęcie w całość.

Ze wszystkich zasad, jak stwierdza Tatarkiewicz, zasada pojęciowa, formalna, w połączeniu z zasadą przyczyny i celu, rozwinięta przez pojęcie aktu (energii), jest drogą na której do owej jedności systemu można dojść: „każda energia powstaje z innej, z nią jednorodnej; to wyznacza również jej celowy kierunek i jej pojęciową formułę”[311]. Problem, który wymaga jeszcze rozwiązania, to według Arystotelesa przyjęcie pewnego punktu, który procesualny charakter zależności pomiędzy aktami przełamie poprzez statyczność, a tym samym nada jedność całemu systemowi, poprzez akt konieczny, będący źródłem aktów, „który sam jest początkiem szeregu, wprowadza go w działanie, wyznacza mu cel”[312]. Punktem tym, zasadą, nie może być żadna z zasad fizycznych, one bowiem mają właśnie ów procesualny charakter, stąd, jak stwierdza Tatarkiewicz, Arystoteles wprowadza Pierwszego Poruszyciela, który samemu nie będąc aktem powstałym z innego aktu, jest źródłem aktów innych, tym samym całej rzeczywistości, to w nim system Arystotelesa znajduję uzasadnienie swojej jedności, jest on podstawą całości, składającej się z wielości. Nim Tatarkiewicz dochodzi do

[308] Tamże, s. 115.
[309] Tamże, s. 116.
[310] Tamże.
[311] Tamże.
[312] Tamże, s. 117.

tego wniosku, rozważa różne warianty tego, w czym taka podstawa całości może tkwić – świat fizyczny (natura, φύσις), świat pozafizyczny, bądź w obu światach[313] – ostatecznie stwierdzając, że całość, jedność wielości zachodzi wtedy, „gdy obok tej całości przyjmie się coś oddzielnego, autonomicznego"[314], czyli Pierwszego Poruszyciela, tym samym podstawę całości umiejscawiając przede wszystkim w świecie pozafizycznym. Tatarkiewicz wyjaśnia to dokładniej: „Aby zrekonstruować tok myśli Arystotelesa, wystarczy rozwinąć jedynie ciąg energji: na początku stanąć musi przyczyna całego ciągu, która sama nie ma już przyczyny; jako taka jest czymś zasadniczo różnym od przyczyn, które znamy. Z nią jawi się nowy byt, obok bytu fizycznego: οὐσία, która nie jest φυσική"[315].

Istotną kwestią w kontekście pierwszej przyczyny, Pierwszego Poruszyciela, jedności wielości w systemie Arystotelesa, jest kwestia konieczności i przypadku. W tym względzie Tatarkiewicz zwraca uwagę na Arystotelesowską krytykę myśli Demokryta. Jak zauważa, Stagiryta krytykował przyjęcie przypadku jako formy wyjaśnienia bytu. Dla niego, stwierdza Tatarkiewicz, Pierwszy Poruszyciel jest konsekwencją przyjętych przez Arystotelesa zasad, nie zaś przyjętym przez niego założeniem, „byt fizyczny w sposób konieczny"[316] wskazuje na nie-fizyczny, ciąg ruchomych aktów na akt nieruchomy, będący wiecznym źródłem ruchu. Wiążą się z tym cechy Pierwszego Poruszyciela: nieruchomość, wieczność, trwałość. Oprócz tego, jest on niematerialny – materia jest źródłem zmienności, a on jest – niezmienny. Z tego też względu „ma więc ów Pierwszy byt substancję w rodzaju czystej formy"[317]. Jest też bytem umysłowym, stanowi cel, jest przyczyną celową, a do tego bytem doskonałym, niepodzielnym, nieograniczonym. Z tego też wynika, że „tak określony byt nie jest niczym innym jak Bóstwem przekazywanym potomności przez przodków w szacie mitu"[318]. W Pierwszym Poruszycielu, Nieporuszonym Poruszycielu, Tatarkiewicz widział Arystotelesowską zasadę umożliwiającą jedność wielości, jedność jego systemu filozoficznego zmierzającego do wyjaśnienia wielości w świecie, jedność ta była jednak poza światem, była od niego różna. Ustalenia te Tatarkiewicz dodatkowo podsumowuje w ostatnim akapicie swojej rozprawy: „Dla Arystotelesa tym pierwszym, co porusza, jest νοῦς, który myśli sam siebie i swoim myśleniem cały kosmos określa – ostatnie słowo metafizyki. Na niego wskazują, w nim mają swoje ujście wszystkie zjawiska i wszystkie zasady. Jest ostatecznym punktem systemu. W ten sposób można

[313] Zob. tamże, s. 117-121.
[314] Tamże, s. 120.
[315] Tamże.
[316] Tamże, s. 121.
[317] Tamże, s. 122.
[318] Tamże, s. 123.

Arystotelesowy porządek przedstawić dokładnie w odwrotnym kierunku: od tej najgłębszej, pierwszej podstawy bytu wychodząc aż do zjawisk. Pierwszy poruszyciel jest gwarantem celu, kierunku, sensu natury i, przez niego wiedzione, przebiega zgodnie z zasadami, stawanie się w naturze, działają energie i kształtują w swych komplikacjach świat fenomenów. [...] W tym systemie całości, w tym porządku indywiduów widzi Arystoteles ostateczne osiągnięcie swojej nauki o bycie [...]. Wszystko łączy się w jedność, wszystko łączy się w całość"[319].

Pierwszy obraz Arystotelesa

Śledząc tok myśli przeprowadzony przez Tatarkiewicza w jego dysertacji doktorskiej, uwzględniając przy tym poprzedzający ją *Wstęp* oraz *Przedmowę* do jej polskiego tłumaczenia, oprócz rekonstrukcji interpretacji systemu pojęć w filozofii Arystotelesa, można zrekonstruować także to, jak Tatarkiewicz postrzegał nie tyle filozofię Arystotelesowską, ile samego Arystotelesa. W tym względzie warto zwrócić najpierw uwagę na określenia – poczynione wprost i nie wprost – jakie Tatarkiewicz na jego temat formułował: konstruktor wielkiego systemu pojęć[320], encyklopedysta[321], kompilator poglądów swoich poprzedników[322], wielopoziomowy dualista (pluralista dualistyczny)[323]. Odnosząc się natomiast do *Wstępu* do polskiego tłumaczenia dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza można ten obraz jeszcze dopełnić i doprecyzować. We *Wstępie* Stagirytę Tatarkiewicz scharakteryzował następująco: „Arystoteles, [...] pierwszy uprawiał historię filozofii w wielkim systematycznym stylu, jako historię zagadnień i zasad, i który gmach własnego systemu usiłował kształtować w powiązaniach historycznych. [...] Arystoteles jest człowiekiem, który stoi w centrum empirycznych badań, ale równocześnie bada język i to, «co logiczne», a zainteresowany dziejami własnej problematyki zna i wykorzystuje przeszłość swojej doktryny. Dostrzega wagę wszystkich tych dziedzin, chce sprawiedliwie ocenić ich znaczenie i spożytkować w «pierwszej filozofii» główne ich rezultaty. Jest umysłem uniwersalnym, encyklopedycznym, który podejmuje i opracowuje wszystkie wątki. To *novum*, które wnosi, jest też częściej jakimś nowym zwrotem, nowym powiązaniem, aniżeli nową metodą, własną, przez siebie obraną, drogą myślenia. Pod tym względem Arystoteles przedstawia wyłom w historii filozofii – nie znany przed nim typ myśliciela. Tu leżą głębokie korzenie jego stylu. Urywa się u niego pierwotność i jedność wyrazu, charakterystyczne dla jego poprzedników – i w ten sposób

[319] Tamże, s. 124.
[320] Zob. W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 13.
[321] Zob. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć…*, dz. cyt., s. 49.
[322] Zob. tamże, s. 63.
[323] Określenie to odnosi się do wydzielenia kilku par zasad substancji.

zdarza się, że nieraz ma on wiele znaczeń dla jednego terminu lub wiele terminów dla jednego pojęcia. To właśnie na wstępie wprowadza zamęt, lecz później staje się najważniejszym środkiem śledzenia wewnętrznych wątków jego systemu”[324].

Warto do tego dodać, że na początku *Wstępu* Tatarkiewicz określił sformułowania Stagiryty jako chłodne, trzeźwe i ścisłe[325]. Jednocześnie, wcześniej, nim Tatarkiewicz określał przyjętą przez siebie metodę – „która [...] abstrahuje od powiązań historycznych, aby w izolowanym rozpamiętywaniu jakiegoś myśliciela ustalić jego wewnętrzne drogi myśli i uchwycić je w ich czystości i w ich konsekwencji”[326] – skupioną na zagadnieniu porządku, założeń systemu filozoficznego, wzajemnych stosunku pojęć, zasad i metod, uznając te kwestie za kluczowe w badaniach nad Arystotelesem, wskazał on, że historycznofilozoficzne analizy Stagiryty nie są pozbawione, podobnie jak jego filozofia, mankamentów czy też twierdzeń wątpliwych, że wybija z nich pewna stronniczość, która swoją drogą wydaje się związana właśnie z systemowym stylem jego badań historycznofilozoficznych. Ta opinia zdaje się mieć jednak bardziej pozytywny niż negatywny wydźwięk, Tatarkiewicz bowiem docenił metodę systemową na gruncie historii filozofii, używając sformułowania wielka. Podobnie rzecz się ma ze stosowaniem przez Arystotelesa analizy historycznofilozoficznej w celach filozoficznych.

Podsumowując, Stagiryta w oczach Tatarkiewicza już na samym początku jego ścieżki naukowej jawił się jako myśliciel budzący jego sympatię, a dokładniej jako: pierwszy historyk filozofii uprawiający ją w duchu systematycznym, kompilator, czy też użytkownik filozoficznych poglądów swoich poprzedników, encyklopedysta, konstruktor systemu pojęć z linii Platona, empirysta a zarazem racjonalista – a szerzej pluralista dualistyczny – dbający o precyzję językową, formułujący myśli w sposób trzeźwy i chłodny, a wreszcie jako autor oryginalnego systemu, wzór nowego typu filozofa. Dla poniższych rozważań również ważne jest podkreślenie przez Tatarkiewicza znaczenia: perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, doświadczenia potocznego, pluralistycznego i teleologicznego charakteru stanowiska oraz poglądów filozoficznych Stagiryty, a także koncepcji Pierwszego Poruszyciela. Wymienione aspekty filozofii Arystotelesowskiej Tatarkiewicz nie tylko uwzględnił w swoich późniejszych interpretacjach, ale także, zdaje się, stanowiły one dla niego źródło filozoficznej inspiracji.

[324] W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć…*, dz. cyt., s. 17.
[325] Zob. tamże, s. 15.
[326] Tamże, s. 16.

Podsumowanie

Wiadomo już, że pierwszą osobą na gruncie filozofii, która miała wpływ na Tatarkiewicza był Adam Mahrburg. Postać inspirująca, pobudzająca ciekawość, zachęcająca go do refleksji filozoficznej, która otworzyła przed nim wrota filozofii. Drudzy chronologicznie byli natomiast filozofowie marburscy, którzy, mając na niego wpływ formalny, rozbudzili w nim przede wszystkim odwagę naukową. Nie jest to jednak ich jedyną zasługą. Marburscy profesorowie mieli przyczynić się także do tego, że Tatarkiewicz poświęcił swoją dysertację doktorską Arystotelesowi, a pośrednio wpłynęli też na to, że skupił się on na analizie systemu pojęć Stagiryty. W związku z tym do powyższego chronologicznego wyszczególnienia postaci mających filozoficzny wpływ na Tatarkiewicza dodany zostaje Arystoteles. O wpływie tym będzie mowa w kolejnych rozdziałach, tutaj natomiast warto ukazać podstawy tego wpływu.

Z oczywistych względów wpływ Arystotelesa na Tatarkiewicza nie był taki, jak współczesnych Tatarkiewiczowi – Mahrburga, Cohena, Natorpa. Był on dla niego postacią historyczną. Nie oznacza to jednak, że nie mógł na niego oddziaływać. Tatarkiewicz poświęcił mu swoje pierwsze badania, co już umożliwia zaistnienie inspiracji. Uznając jednak taką możliwość, należy uwzględnić także Platona czy Kanta, którzy wypełnili pierwsze dwa lata jego studiów filozoficznych w Marburgu. Nie jest tutaj celem podważać możliwość różnych źródeł inspiracji u Tatarkiewicza, miały one niewątpliwie miejsce. Niemniej jednak wpływ Arystotelesa wydaje się zdecydowanie bardziej fundamentalny.

To z kolei wydaje się być związane ze sposobem rozpoznania poglądów Arystotelesa. Platon i Kant rzeczywiście stanowili przedmiot studiów w Marburgu, jednakże tych myślicieli Tatarkiewicz przyswajał przede wszystkim za sprawą Cohena i Natorpa. Stagiryta natomiast był przedmiotem jego pierwszych, indywidualnych, systematycznych badań, które ponadto zostały przedstawione w jego dysertacji doktorskiej, a którą Cohen czy Natorp niespecjalnie mieli się interesować. Można rzec – nawiązując do słów samego Tatarkiewicza, który stwierdził, że na wykładach Cohen rozmawiał z Platonem, a studenci słuchali – że z Arystotelesem Tatarkiewicz rozmawiał za pośrednictwem tekstu – bez pośredników, jak w przypadku Platona czy Kanta. Interpretacja zawarta w jego dysertacji doktorskiej, skupiona na kwestiach ontologicznych i teoriopoznawczych, której punktem ciężkości są pojęcia stosowane przez Stagirytę w rozważaniach nad bytem i poznaniem, jest tego wyrazem. Ten pierwszy, samodzielnie przygotowany obraz Stagiryty i jego filozofii, zdaje się, odegrał istotną rolę w późniejszych badaniach i rozważaniach Tatarkiewicza.

Na obraz ten składa się szereg twierdzeń. Za ich sprawą Arystoteles jawi się w swojej postawie badawczej jako filozof skoncentrowany na odkryciu istoty rzeczy, który w celu jej odkrycia wykorzystuje analizę historycznofilozoficzną, doświadczenie potoczne, jak również szczególną uwagę przykłada do precyzji językowej, porządkowania zagadnień i analizy logicznej. Tym samym jawi się on jako twórca systemu filozoficznego, którego stanowisko cechuje się z jednej strony uznaniem pozytywnej roli zmysłów, a więc empiryzmem, zaś z drugiej – rozumu, a zatem także racjonalizmem. Stanowisko to, ogólnie rzecz biorąc, z jednej strony ma charakter pluralistyczny, uwzględnia bowiem wielorakość rzeczywistości, z drugiej – teleologiczny, ponieważ zarówno to, co przedmiotowe, jak i to, co podmiotowe, co dotyczy bytu i poznania, cechuje się celowością. Wyrazem tego stanowiska są natomiast poszczególne poglądy Stagiryty w ujęciu Tatarkiewicza jak np. uznanie pozytywnej roli kategorii w poznaniu – za sprawą których doświadczenie potoczne i naturalne zyskuje znaczenie w poznawaniu prawdy – oraz perspektywy podmiotowo-przedmiotowej – pozwalającej na przejście od poznania potocznego do naukowego – czy pluralizmu zasad bytu – pozwalającego uchwycić rzeczywistość w jej złożoności.

Interpretacja filozofii Arystotelesa zawarta w dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza ma szczególne znaczenie dla rozprawy niniejszej, ze względu na oba jej cele. Cele te z kolei rzutują na taką a nie inną formę przedstawionej powyżej rekonstrukcji treści dysertacji Tatarkiewicza. Wprawdzie pracy tej poświęcono już uwagę w różnych opracowaniach, ale w najważniejszych z nich jest ona bądź przedmiotem analizy historycznofilozoficznej[327], bądź wymienia się ją jako pracę wytyczającą kierunek jego dalszej twórczości naukowej[328]. Poświęcano jej też uwagę w ramach krótszych opracowań[329]. Niemniej jednak opracowania te okazały się niewystarczające w realizacji postawionych tutaj celów. Z tego też względu postanowiono dokonać rekonstrukcji jej treści. Rekonstrukcja ta bowiem względnie szczegółowo ukazuje pierwszy opracowany przez Tatarkiewicza obraz Arystotelesa, co z jednej strony umożliwi w dalszej części zestawienie tej interpretacji z późniejszymi, a z drugiej – określenie inspirującego wpływu Stagiryty na filozoficzne dociekania autora *Układu pojęć w filozofii Arystotelesa*.

[327] Zob. Cz. Głombik, *Obecność filozofia*…, dz. cyt., 26-36.
[328] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno*…, dz. cyt., s. 15-16. R. Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicz jako arystotelik*, dz. cyt., s. 12. A. Książek, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 97-99.
[329] Np. Dawid Lipski dokonał swoim artykule krótkiej, problemowej rekonstrukcji jej treści oraz ukazał szerszy kontekst poprzez odwołania do recenzji, odniesień, komentarzy itp. (zob. Dawid Lipski, *Władysława Tatarkiewicza analiza systemu filozofii Arystotelesa*, „Filo-Sofija" 2011 (2/3), s. 521 – 534).

3. Początki działalności naukowej i rozprawa habilitacyjna (1910-1919)

Jeszcze przed oficjalnym nadaniem tytułu doktora, odebraniem druku swojej pierwszej pracy naukowej, dysertacji doktorskiej (1910 r.) – pozytywnie ocenionej przez jej promotorów[330], ale także uczonych spoza środowiska marburskiego np. Jana Łukasiewicza czy W. D. Rossa, która spotkała się również z polemiką ze strony Kazimierza F. Wizego[331] – w grudniu 1909 r., Tatarkiewicz powrócił do rodzinnej Warszawy. W Warszawie nie było wówczas rozwiniętego środowiska filozoficznego – dopiero się kształtowało. Ten stan rzeczy w okresie niemal dziesięciu lat (od 1910 do 1919 r.) uległ jednak znaczącej zmianie, Tatarkiewicz bowiem w 1915 r. został zatrudniony na Uniwersytecie Warszawskim. W okresie tym, po nawiązaniu kontaktów z lwowskimi filozofami z Kazimierzem Twardowskim na czele, miała miejsce też jego habilitacja, która została przeprowadzona na Uniwersytecie Jana Kazimierza.

Relacja łącząca Tatarkiewicza z Twardowskim, a poniekąd także z jego wychowankami, była niewątpliwie znacząca. Niektórzy badacze zaliczają wręcz Tatarkiewicza w poczet przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Dla niniejszej rozprawy kwestia przynależności Tatarkiewicza do szkoły Twardowskiego – będąca przedmiotem sporów[332] – nie jest sprawą zasadniczą i nie zostanie w niej podjęta. Niemniej jednak warto podkreślić, że wyniki poniższych analiz mogą być dla rozważań na tak kwestią pomocne.

Lata 1910-1919 w twórczości Tatarkiewicza wieńczy jego rozprawa habilitacyjna – pierwsze obszerne, ściśle filozoficzne dzieło w jego dorobku naukowym. Ogólnie rzecz biorąc, choć wątek Arystotelesowski w tej pierwszej dekadzie działalności naukowej Tatarkiewicza nie jest tak wyraźny, jak miało to miejsce podczas studiów w Marburgu, to analiza źródeł ukazuje, że był on nadal obecny. Co więcej, już w dwa lata po uzyskaniu tytułu doktora można zauważyć związek pomiędzy wcześniejszymi badaniami Tatarkiewicza nad Arystotelesem, a jego własnymi dociekaniami filozoficznymi.

---

330 Zob. Cz. Głombik, *Obecność filozofia…*, dz. cyt., s. 187-191.

331 Zob. tamże, s. 39-42. Por. W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., s. 155: Tatarkiewicz wspomina recenzję W. D. Rossa pod koniec życia, stwierdzając, że ten pochwalił jego ujęcie Arystotelesa. Por. David Ross, *[Review:] Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, The Classical Review 24 (1910), s. 251. Także Łukasiewicza można odebrać jako pozytywną (zob. J. Łukasiewicz, *Recenzja: Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, „Ruch Filozoficzny" 2/1911, s. 20-21). Zaś polemiczna recencja Wizego choć siłą rzeczy odnosi się do braków dysertacji Tatarkiewicza, to ostatecznie Wize zdaje się uznawać tę rozprawę za cenną (por. Kazimierz F. Wize, *Recenzja: Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, „Przegląd Filozoficzny" 2/1911, s. 279-280).

332 Por. Joanna Zegzuła-Nowak, *Spór o tożsamość filozoficzną Władysława Tatarkiewicza*, „Edukacja Filozoficzna" 49/2010, s. 93-112.

Podział niniejszego rozdziału jest analogiczny do podziału rozdziału poprzedniego. W podrozdziale pierwszym zarysowana została działalność naukowa Tatarkiewicza w latach 1910-1919, ze szczególnym uwzględnieniem jego opracowań naukowych oraz zajęć akademickich. W odrębnych częściach przeanalizowane zostały też dwa wybrane opracowania naukowe Tatarkiewicza: pierwsze, historycznofilozoficzne dotyczące marburskiej interpretacji filozofii Platona i drugie, poświęcone naturalnemu obrazowi świata. Podrozdział drugi koncentruje się zaś na rozprawie habilitacyjnej Tatarkiewicza, czyli jego pierwszym dziele filozoficznym, pt. *O bezwzględności dobra*.

A) Działalność naukowa

W 1910, po powrocie z uroczystości nadania stopnia naukowego, już oficjalnie jako doktor filozofii z dyplomem, Tatarkiewicz dość sprawnie wdrożył się w życie filozoficzne Warszawy. Nie zacieśnił jednak relacji z Adamem Mahrburgiem, czego właśnie można by się było spodziewać, a zaangażował się w inicjatywy Władysława Weryhy – rozwijającego działalność „Przeglądu Filozoficznego", a więc czasopisma w którym Tatarkiewicz publikował swoje pierwsze artykuły naukowe[333] – stając się jednym z jego najbliższych współpracowników Weryhy.

Z Weryhą natomiast swoje działania zmierzające do założenia „Ruchu Filozoficznego" miał wówczas konsultować Twardowski, w związku z czym, w celu zapoznania się filozoficzno-organizacyjną działalnością Twardowskiego, do Lwowa wysłany został Tatarkiewicz[334] – wtedy miało miejsce bodajże pierwsze spotkanie Tatarkiewicza i Twardowskiego. Przyjeżdżając do Lwowa, oprócz przyglądania się procesowi powstawania czasopisma, Tatarkiewicz miał też okazję obserwować, jak działa „szkoła Twardowskiego, z której w 1910 roku wywodziło się już trzecie pokolenie solidnie wykształconych filozofów"[335]. Pobyt ten był jednak krótki, a okazji do chłonięcia metod pracy szkoły Twardowskiego nie było za wiele, co zresztą wspominał sam Tatarkiewicza: „Po doktoracie pojechałem jeszcze do Lwowa – chciałem się dowiedzieć, jak pracują Polacy. Od razu przekonałem się, że pracują inaczej i lepiej [niż w Marburgu]: szkoła Twardowskiego uczyła właśnie, jak pracować naukowo. Było to niestety lato 1910; zamieszki ukraińskie spowodowały zawieszenie wykładów, zdążyłem być jedynie na dwu wykładach i dwu ćwiczeniach mistrza. Nie pamiętam

[333] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 174.
[334] Zob. *Dzienniki*, t. 1., s. 64-66.
[335] *Dzienniki*, t. 1, s. 67.

już, o czym tam była mowa, ale pamiętam metodę: odpowiadała mi bardziej niż innych zachodnich profesorów”[336]. Niewątpliwie powyższe słowa Tatarkiewicza są wyrazem jego pozytywnego nastawienia do filozofii uprawianej we Lwowie – Twardowski został przez niego doceniony bardziej niż sławni w świecie, niemieccy uczeni, a jego metoda filozoficzna, jak napisał, odpowiadała mu bardziej.

Tak wyraźny zachwyt, w dodatku po uczestnictwie w zaledwie czterech zajęciach, skłania jednak do głębszego zastanowienia się nad jego źródłem. Z pomocą wydają się przychodzić słowa z *Przedmowy* do polskiego przekładu rozprawy doktorskiej Tatarkiewicza, gdzie podsumowywał on swoje badania nad Arystotelesem, zestawiając to, co dokonał w ramach rozprawy doktorskiej, z późniejszymi opracowaniami poświęconymi Stagirycie: „Taką filozofię [=zdrowego rozsądku, złotego środka, ostrożności] spotkałem w moich czasach przynajmniej raz: u Kazimierza Twardowskiego, ale on wywodził się przecież od Stagiryty”[337]. W świetle powyższych słów wydaje się zatem, że sympatia Tatarkiewicza do metod pracy Twardowskiego wynikała z jego sympatii do filozofii Arystotelesa[338]. Wpływ Stagiryty na jawi się w tym względzie jako fundamentalny, wydaje się więc, że Tatarkiewicz nie doznał olśnienia za sprawą Twardowskiego, a raczej docenił jego postawę filozoficzną, mając już wyrobiony wstępnie styl filozoficzny, arystotelesowski, któremu metoda Twardowskiego po prostu odpowiadała.

Już w 1910 r. Tatarkiewicz rozpoczął pracę nad pierwszymi tekstami naukowymi. Istotną rolę w ich rozpowszechnieniu odegrał Weryho, co Tatarkiewicz sam wspomina: „W Warszawie życie filozoficzne było skupione dookoła Władysława Weryhy. Znałem niemało ludzi dobrych i życzliwych, ale nie znałem lepszego i życzliwszego niż on. Zajął się młodym chłopcem, mogłem drukować w jego piśmie. W drukach tych zreferowałem to, czego nauczyłem się na Zachodzie; poglądy marburskie i poglądy fenomenologów”[339]. W przytoczonych słowach mowa jest o trzech tekstach: *Spór o Platona*[340], *Logika czystego poznania*[341] oraz *Szkoła fenomenologów*[342]. Pierwsze dwa ukazały się w 1911 r. w „Przeglądzie

[336] W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 155. Z toku myśli Tatarkiewicza zdaje się wynikać, że stwierdzając, iż we Lwowie pracuje się inaczej i lepiej, miał na myśli właśnie Marburg. Istnieje jednak prawdopodobieństwo, że miał na myśli nie tylko Marburg, ale ogólnie to, co obserwował podczas swoich studiów w Zurychu, Berlinie i Marburgu.
[337] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 13.
[338] Warto zauważyć, że arystotelesowski charakter postawy badawczej Twardowskiego jest wywodzony od Franza Brentano (zob. R. Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicza jako arystotelik*, dz. cyt., s. 12).
[339] W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., 174.
[340] Zob. W. Tatarkiewicz, *Spór o Platona*, „Przegląd Filozoficzny” 3/1911, s. 346-358.
[341] Zob. W. Tatarkiewicz, *Logika czystego poznania*, „Przegląd Filozoficzny” 4/1911, s. 518-530.
[342] Zob. W. Tatarkiewicz, *Szkoła fenomenologów*, „Ruch Filozoficzny” 1913, s. 257-262.

Filozoficznym" i miały za przedmiot problematykę, z którą Tatarkiewicz zapoznał się w Marburgu, natomiast trzeci ukazał się w 1913 r. w „Ruchu Filozoficznym" i poświęcony został filozofii Edmunda Husserla[343]. Dwie pierwsze prace mają swoje odpowiedniki w referatach, które Tatarkiewicz wygłosił w 1910 roku: 5 maja w Warszawie w ramach Polskiego Towarzystwa Psychologicznego oraz 6 czerwca we Lwowie w ramach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego[344]. Nad tekstem poświęconym fenomenologii Tatarkiewicz także miał pracować już w 1910 roku[345], istnieje duże prawdopodobieństwo, że sam pomysł na te opracowanie rzeczywiście zrodził się podczas jego wizyty we Lwowie.

W 1911 r. Tatarkiewicz wyjechał do Paryża[346], gdzie uczęszczał na wykłady Henriego Bergsona[347]. Naukowym owocem tego okresu paryskiego stał się artykuł *Nowe obrazy w Luwrze*[348]. Dla niniejszych rozważań zdecydowanie bardziej istotny był rok 1912. Wówczas to w księdze pamiątkowej złożonej Cohenowi z okazji urodzin, na których obchody Tatarkiewicza wybrał się do Marburga, wydana została jego pierwsza filozoficzna – o której więcej poniżej w części pt. *Pierwsza inspiracja badaniami nad Arystotelesem*. Po powrocie z Niemiec, kontynuując współpracę z Weryhą, udostępniającym mu czas na wystąpienia posiedzeniach Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Tatarkiewicz wygłosił cykl sześciu referatów pt. *O symbolizmie filozoficznym*, dotyczących m.in. filozofii francuskiej czy szeroko rozumianej metodologii i teorii poznania[349].

Lata następne, aż do 1915 r., czyli do utworzenia Uniwersytetu Warszawskiego, minęły Tatarkiewiczowi raczej pod hasłem sztuki i estetyki. Niemniej jednak i wówczas filozofia nie znikła z jego pola zainteresowań. Jesienią 1913 r. odbył się kolejny cykl wykładów Tatarkiewicz pt. *O przedmiotach idealnych. Cykl wykładów publicznych*, w ramach którego wygłosił on 5 referatów, a później jeszcze jeden o podobnej tematyce na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Psychologicznego pt. *Czy przedmioty idealne są przedmiotami ogólnymi*[350]. W tym czasie przygotował też historycznofilozoficzne opracowania, a mianowicie *O dziejach filozofii polskiej kilka uwag i cyfr* oraz *O nauce polskiej*[351].

[343] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 76: tekst ten został podobno zamówiony przez Twardowskiego.
[344] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 74-75.
[345] Zob. tamże, s. 75-76.
[346] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 79. Przed wyjazdem wygłaszając jeszcze dwukrotnie odczyt pt. *Pojęcia i sądy*.
[347] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 155.
[348] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 80.
[349] Zob. tamże, s. 82-83.
[350] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 91-92.
[351] Zob. J. Krajewski, *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia*, dz. cyt., s. 27.

Na powstanie Uniwersytetu Warszawskiego w 1915 roku złożyło się wiele czynników, których nie ma potrzeby tutaj przywoływać. Ważne jest przede wszystkim to, że Tatarkiewicz miał wziąć na siebie część zadań związanych z założeniem Warszawskiego Towarzystwa Filozoficzna i działaniem Warszawskiego Instytutu Filozofii, a więc przedsięwzięć poprzedzających utworzenie Uniwersytetu Warszawskiego[352] i jako pierwszy przeszedł komisję rekrutacyjną, zostając wykładowcą Uniwersytetu Warszawskiego[353]. To jemu przypadł zresztą zaszczyt wygłoszenia jednego z wykładów inauguracyjnych[354] pt. *Z dziejów filozofii na Wszechnicy Warszawskiej*, opublikowanego później w całości, w tym samym roku, w „Przeglądzie Filozoficznym"[355].

Na naukowej drodze Tatarkiewicza był to niewątpliwie kolejny moment przełomowy, drugi po uzyskaniu stopnia doktora – sam zresztą dobrze wspominał ten czas[356]. Był to moment też o tyle ważny, że działalność na dwóch polach – filozofii i sztuki – przerodziła się za sprawą pracy na Uniwersytecie Warszawskim w działalność skupioną przede wszystkim na filozofii, co nie oznaczało porzucenia zainteresowania sztuką a jedynie czasowe zredukowanie nad nią pracy naukowej[357]. Rzeczywiście, jak pokazują to dalsze losy Tatarkiewicza, nawet w jego pracy dydaktycznej, filozofia, tzn. zajęcia z historii filozofii czy etyki, niejednokrotnie sąsiadowała w harmonogramie zajęć ze sztuką, z zajęciami np. z estetyki.

W *Przedmowie* do tłumaczenia swojej rozprawy doktorskiej, kiedy oceniał znaczenia marburskich filozofów w swoim rozwoju filozoficznym, Tatarkiewicz uznał ówczesną pracę na Uniwersytecie Warszawskim za szczególnie ważny moment: „Z rozbudzonej wówczas [w Marburgu] odwagi korzystałem później obficie, w szczególności pisząc po kilkunastu latach *Historię filozofii*. W tym okresie miałem już inną, własną formę pisania. Nie zdaję sobie sprawy z tego, jak się przemiana dokonała, ale wiem, kiedy się dokonała: w latach 1915-19, gdy

[352] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 95-106. Uniwersytet Warszawski został tymczasowo utworzony 3 listopada 1915 r., co pozwoliło na wznowienie zajęć i oficjalne rozpoczęcie organizacji struktur uczelni, a 15 listopada tegoż roku rozpoczęta została już jego właściwa działalność. Istotną rolę odegrać miał przy tym Weryho i jego organizacyjno-naukowe przedsięwzięcia, a przede wszystkim te wprost poprzedzające powstanie uczelni tzn. powołanie Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Warszawskiego Instytutu Filozofii.

[353] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 176.

[354] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 109.

[355]

[356] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 180.

[357] Zob. tamże, s. 176: „Nowe stanowisko miało dla mnie znaczenie decydujące. Trzeba było przygotować wykłady: historii filozofii oraz ogólnego przeglądu zagadnień filozofii. Trzeba było przerwać, a przynajmniej ograniczyć pracę nad sztuką i jej historią. Myślałem sobie, że dwu dziedzinom nie dam rady. Pamiętam, że napisałem o tym do profesora Jana Bołoza Antoniewicza, z którym się bardzo zaprzyjaźniłem we Lwowie. Odpisał, że w to ograniczenie pracy nie wierzy. I miał rację. Zostałem przy dwu zawodach naukowych: to jeden, to drugi brał na przemian górę. Nie zdaje mi się, by się to dla mych zajęć okazało szkodliwe".

rozpocząłem wykłady uniwersyteckie”[358]. Warto więc zwrócić uwagę, że swój styl i metody Tatarkiewicz wykształcił w Warszawie, ale przy nabranym wcześniej impecie marburskim. Formalny wpływ filozofów marburskich był więc żywy po latach.

Charakteryzując życie i twórczość Tatarkiewicza w latach 1910-1919 warto zwrócić uwagę na tematykę prowadzonych przez niego zajęć akademickich. Na zajęciach, tzn. wykładach, ćwiczeniach, seminariach, początkowo znaczącą ich część stanowiły zagadnienia dotyczące filozofii greckiej (nazwy zajęć podawane są w porządku chronologicznym): *Wstęp do filozofii*, *Ćwiczenia filozoficzne; lektura i interpretacja Descartesa Discours de la methode*, *Dzieje filozofii greckiej*, *Seminarium filozoficzne: czytanie i interpretacja dialogów Platona* – zajęcia te Tatarkiewicz prowadził w roku akademickim 1915/1916. W kolejnych latach do tematyki związanej z filozofią grecką stopniowo dochodziły też zajęcia związane z etyką i estetyką. W roku akademickim 1916/1917 – przerwanym w wyniku zamieszek studenckich[359] – na zajęcia prowadzone przez Tatarkiewicza składały się: *Dzieje filozofii greckiej: Sokrates, Platon i Arystoteles*, *Seminarium filozoficzne: ćwiczenia z zakresu filozofii greckiej*, *Zasady etyki*, *Seminarium filozoficzne*. Dopiero z rokiem akademickim 1917/1918 widać wyraźnie, że tematyka grecka ustępowała miejsca innym zagadnieniom: *Filozofia hellenizmu i wieków średnich*, *Idealizm etyczny*, *Seminarium filozoficzne: ćwiczenia z zakresu etyki*, *Filozofia wieków średnich i Odrodzenia*, *Estetyka*, *Proseminarium filozoficzne*, *Seminarium filozoficzne: prace z dziedziny etyki*. Z kolei w roku akademickim 1918/1919 – który również został przerwany, tym razem jednak w wyniku działań wojennych związanych z I wojną światową – zajęć związanych z filozofią grecką nie było wcale: *Wstęp do filozofii*, *Dzieje filozofii nowożytnej (część I)*, *Seminarium filozoficzne*, *Proseminarium filozoficzne*[360].

Powyżej przywołany harmonogram zajęć akademickich Tatarkiewicza ukazuje, że względnie sporo czasu poświęcił on filozofii greckiej w ogóle, a szczególnie Platonowi i Arystotelesowi, co nie jest zaskoczeniem z uwagi na jego wcześniejsze zainteresowania badawcze. W kontekście pracy Tatarkiewicza na Uniwersytecie Warszawskim warto jeszcze dodać, że pełnił on rolę opiekuna Koła Filozoficznego, a także angażował się w prace Koła Historyków Sztuki[361]. Sam też zwrócił uwagę na znaczenie tego kontaktu: „Nie wiem, czy

[358] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 12.
[359] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 111, 117. Autorzy opracowania ponownie wskazali w tym miejscu na to, co nazwali „syndromem Arystotelesa”, choć już nie używając tego określenia: „U Tatarkiewicza ponownie wziął górę Arystotelesowy „zdrowy rozsądek”, pod wpływem którego zaniechał wszelkich działań przepojonych nienawiścią i chęcią odwetu za lata narodowej niedoli”.
[360] Zob. Janusz Krajewski, *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich-Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 97-98.
[361] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 112.

wiele nauczyłem słuchaczy, ale, wykładając, sam się wiele nauczyłem”[362]. W związku z pracą wykładowcy warto też wspomnieć, że w owym czasie Tatarkiewicz doczekał się pierwszych wychowanków[363].

Ogólnie rzecz biorąc, pierwsza dekada działalności naukowej Tatarkiewicza pokazuje, że jego zainteresowania naukowe dotyczyły głównie historii filozofii, etyki oraz historii sztuki. Można uznać, że pierwsza połowa dekady była skoncentrowana bardziej na badaniach historycznofilozoficznych i badaniach nad sztuka, druga zaś na dociekaniach etycznych. Badania etyczne Tatarkiewicza z tego okresu, co ciekawe, nie były skoncentrowane tylko na zagadnieniu dobra, podjętym przez niego w rozprawie habilitacyjnej, co poświadcza artykuł pt. *Pojęcia szczęścia a wymagania prawidłowej terminologji*[364]. Warto też dodać, że i kwestie metodologiczne były wówczas obecne w jego dociekaniach[365]. W zachowanych sprawozdaniach z odczytów Tatarkiewicza, znajduje się sprawozdanie z jego odczytu 4 stycznia 1915 r. pt. *O metodach redukcyjnych w filozofii*, gdzie Tatarkiewicz wyraźne są pluralistyczne przekonania Tatarkiewicza, a zarazem jego postulat porządkowania[366]. Jak więc widać, już na początku swojej działalności naukowej Tatarkiewicz prowadził bardzo różnorodne badania, przede wszystkim historycznofilozoficzne, teoriopoznawcze, etyczne, metodologiczne. Warto też krótko wspomnieć, że na rok 1918 przypada ślub Tatarkiewicza z Heleną Potworską, co było dla jego biografii bardzo ważnym wydarzeniem[367].

Marburska interpretacja filozofii Platona

Pierwszą publikacją naukową Tatarkiewicz jest tekst pt. *Spór o Platona*. Choć tematem tego artykułu jest marburska interpretacja filozofii Platona, to Tatarkiewicz zawarł w nim także uwagi odnoszące się do samego Platona. Ogólnie rzecz biorąc, pomimo jej sprawozdawczego charakteru, wydźwięk tej pracy zdaje się dość osobisty, tzn. można odnieść wrażenie, że w

[362] W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt.,, s. 176.
[363] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 114.
[364] Zob. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie szczęścia a wymagania prawidłowej terminologji*, „Przegląd Filozoficzny” 1918(1-2), s. 1–18.
[365] W roku 1918 Tatarkiewicz wygłosił trzy referaty w ramach Polskiego Towarzystwa Psychologicznego: *O etyce Władysława Biegańskiego*, *Pojęcie szczęścia a wymagania prawidłowej terminologji*, *Zasada bezwzględności w etyce*. W roku 1919 Tatarkiewicz wygłosił też referat *O współmierności dóbr*/*O porównywaniu dóbr* (zob. J. Krajewski, *Bibliografia*, dz. cyt., s. 105).
[366] Streszczenie, Kurier Warszawski 1915 nr 18, s. 2: „Prelegent stwierdził, że wyniki do których doszli poszczególni filozofowie w swoich systemach metafizycznych, są z sobą sprzeczne. [...] Przyczyną tego zjawiska jest sposób postępowania w filozofji, polegający na sprowadzaniu różnorodnych przedmiotów doświadczenia do jakiegoś jednego rodzaju, jednego bytu. To postępowania nazywa dr. Tatarkiewicz [...] metodą redukcyjną i uzasadnia następnie pogląd, że metodę tę należy zastąpić metodą dystynkcji, rozróżniania, polegającej na opisie i porządkowaniu wszelkich różnorodnych przedmiotów naszego doświadczenia”.
[367] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt.,, s. 181.

owym tekście Tatarkiewicz broni tradycji Platońskiej i tak jak w Marburgu jawił się jako sympatyk Arystotelesa, tak w *Sporze o Platona* wydaje się sympatykiem Platona, a szczególnie Platona-marburskiego.

Już na początku tej pracy Tatarkiewicz wskazuje na aktualność myśli Platońskiej, czym zdaje się nawiązywać do przedmiotu swojego opracowania, a więc marburskiej interpretacji filozofii Platońskiej, która owej aktualności była świadectwem. Następnie dokonuje on wprowadzenia w Arystotelesowską krytykę Platońskiej teorii idei, wskazując, że właściwym postępowaniem przy próbie zrozumienia koncepcji Platona jest analiza tekstów Platona: „U Arystotelesa jest ona bowiem przedstawiona krótko, systematycznie, w ścisłej terminologii; u samego zaś Platona myśl rozsypuje się po całym szeregu dialogów; wszystko tu dopiero rodzi się, kiełkuje, myśli szukają wyrazu, wyrazy mnożą się, zmieniają, obok ściśle sformułowanego twierdzenia stoi metafora i poetyczny obraz. Prościej jest więc i łatwiej szukać u Arystotelesa wiadomości o platońskich ideach, niż szperać w dialogach Platona. Lecz takie czerpanie z drugiej ręki jest zawsze rzeczą zdradliwą. [...] Takie to proste, a jednak długo trzeba było czekać, zanim spełnione zostało to żądanie. Stało się to dopiero w ostatnich lat dziesiątkach”[368]. Pisząc to, Tatarkiewicz chciał podkreślił zasługi marburskich filozofów w tej kwestii.

Tytułowy spór o Platona, Tatarkiewicz definiuje jako spór „o to, co to jest idea?”[369], następnie zdaje w zasadzie sprawę z tego, czego dowiedział się w Marburgu, dlatego też uznaje się ten tekst za sprawozdawczy[370]. Niemniej jednak sam artykuł napisany jest niemalże z pozycji marburskiej, choć na pierwszy rzut oka nie jest to tak wyraźne[371], a więc kwalifikacja tego opracowania jako czysto sprawozdawczego nie wydaje się w pełni trafna. Artykuł wieńczą słowa wielkiego uznania dla Platona, rozpoczynające się od słów „otóż twierdzimy”[372]. Mimo tej apologii Platona nie wydaje się, aby miał wówczas miejsce jakiś zwrot ku Platonowi kosztem Arystotelesa, ponieważ dwa lata później, w 1912 r., w pracy przeanalizowanej w poniższej części, Tatarkiewicz dał wyraz swojej Arystotelesowskiej sympatii. Jednocześnie, jak już przypominano, Stagiryta był dla niego w owym czasie myślicielem z linii Platona. Przywołanie Arystotelesowskiej krytyki Platońskiej teorii idei oraz jej negatywna ocena nie musi oznaczać krytyki filozofii Arystotelesa w ogóle, a sympatia do Platona antypatii do Stagiryty. Zdaje się, że wówczas Tatarkiewicz najzwyczajniej cenił obu i nie uważał ich za

[368] W. Tatarkiewicz, *Spór o Platona*, dz. cyt., s. 347.
[369] Tamże, s. 348.
[370] Zob. P. Parszutowicz., *Tatarkiewicz i szkoła marburska,* dz. cyt., s. 13-14.
[371] Zob. Tomasz Mróz, *Dwa wizerunki Platona w twórczości Władysława Tatarkiewicza*, Filo-Sofija 2011 (2/3), s. 535, 537-539.
[372] W. Tatarkiewicz, *Spór o Platona*, dz. cyt., s. 358.

filozofów, których koncepcje były całkowicie sprzeczne – pod pewnymi względami, prezentował taką postawę także w późniejszych latach.

Pierwsza inspiracja Arystotelesem

Jak już wspomniano, w księdze ofiarowanej Cohenowi z okazji jego urodzin, została wydana pierwsza praca filozoficzna Tatarkiewicza[373]. W polskim tłumaczeniu opracowanie to ukazało się pt. *O naturalnym obrazie świata*. W części pierwszej, wprowadzającej, akcentując różnorodność sposobów poznawania świata, Tatarkiewicz zdaje się dawać wyraz polemicznej postawie wobec szkoły marburskiej. Już w pierwszym akapicie jego pluralistyczna interpretacja filozofii Arystotelesa, jawi się jako źródło inspiracji dla takiego a nie innego sposobu podejmowania zagadnień teoriopoznawczych w perspektywie filozoficznej: „Kiedy przegląda się inwentarz poznania, pod uwagę bierze się przede wszystkim naukę. Jednak także poza jej zamkniętym systemem leży jeszcze nieskończona ilość poznań, które, jeśli nawet nie są tak ścisłe jak tamto, to przecież nie mniej faktyczne. Nietrudno jest podać przykłady: całe życie codzienne we wszystkich sądach, które wydajemy o przedmiotach naszego otoczenia, posługuje się właśnie takimi poznaniami. I te pozanaukowe poznania stanowią na swój sposób pewną całość, porównywalną do gmachu nauk. Odnoszą się one do jakiegoś świata, do świata zdrowego rozsądku, tak jak tamte odnoszą się do idealnego świata naukowego”[374].

W powyżej przytoczonych słowach, zdaje się, Tatarkiewicz nie wprost inspiruje się swoim ujęciem Stagiryty z dysertacji doktorskiej. Świadczyć zdaje się o tym analogia zachodząca pomiędzy poznaniem pozanaukowym i Arystotelesowskimi kategoriami, ponieważ tak jak one wspomniane poznanie pozanaukowe odgrywa rolę w poznaniu w ogóle, a także, jak to ujął Tatarkiewicz, stanowi ono na swój sposób pewną całość. Za takim taką inspiracją przemawia też analiza dalszej części tekstu. Świat naturalny, o którym mowa w przytoczonych słowach, jak stwierdza Tatarkiewicz: „jest tym, który człowiek widzi i z którym się styka, w którym się porusza i działa, w którym żyje i umiera. Obliczenia i odkrycia naukowe, zasady teorii poznania, idealne wartości logiczne leżą poza tym obszarem bezpośredniego otoczenia i są dla niego realne o tyle, o ile dadzą się uporządkować w jego obraz i przełożyć na jego język. [...] Z kolei od strony nauki świat naturalny jest światem, w którym badacz i logik sam żyje – umownym i przypadkowym, przepełnionym pozorem,

[373] Zob. W. Tatarkiewicz, *Ueber die natürliche Weltansicht*, w: *Philosophische Abhandlungen; Hermann Cohen zum 70ten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht*, Verlag Bruno Cassirer, Berlin 1912, s. 24-43.
[374] W. Tatarkiewicz., *O naturalnym obrazie świata*, przeł. P. Parszutowicz, w: *Szkoła marburska i jej idealizm*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 73.

którego nie da się oddzielić od prawdy”[375]. Co najważniejsze, oba światy są „nakierowane są na jedną i tę samą realność”[376], ani jeden ani drugi nie poszukuje odpowiedzi „w jakiś zaświatach”[377], oba „ujmują tę samą realność w różne przedstawienia”[378]. Ponownie, wydaje się, że tak jak Arystotelesowskie kategorie w ujęciu Tatarkiewicza poprzez kategorię (τι εστίν), to co jest, łączą się z tym, co jest, czyli substancją (οὐσία), tak obraz naturalny będąc nakierowany na świat faktyczny – to co jest – łączy się z obrazem naukowym, którego przedmiotem jest ten sam świat – choć ujęty już w sposób racjonalny, logiczny, naukowy. Za takim ujęciem przemawia też to, że analizując oba obrazy w dalszej części, Tatarkiewicz stwierdza, iż są one „z jednej strony różne i przeciwstawne, z drugiej jednak przecież odnoszą się do siebie wzajemnie, a nawet stale do siebie przenikają”[379]. Przypomina to z kolei związek, jaki zdaniem Tatarkiewicza zachodzi u Arystotelesa pomiędzy tym, co zmysłowe i umysłowe.

Choć obrazy te są z jednej strony przeciwstawne, a z drugiej powiązane, to z całości rozważań coraz bardziej, stopniowo, wyłania się zamiar rehabilitacji poznania naturalnego w cichej polemice ze szkołą marburską, dla której „naturalny obraz świata jest subiektywny i nietrwały [...] widzialny i słyszalny świat – to tylko zbiór subiektywnych danych”[380], która uważała, że „mamy tyle wiedzy o świecie, ile jej zdobyła fizyka matematyczna”[381]. O polemicznym wydźwięku tekstu z 1912 r. świadczy też to, że Tatarkiewicz uznał w nim, iż „tym, co w nauce niewątpliwie czysto naukowe, to jej idealna tendencja”[382]. Uznając racjonalną tendencję nauki, jednocześnie nie twierdził on, na wzór arystotelesowski, że każda nauka jest idealna, wręcz przeciwnie, niejednej dziedzinie jest do naturalnego poznania bardzo blisko, co wydaje się mieć właśnie wydźwięk rehabilitujący poznanie naturalne, a zarazem wykazuje zbieżność z postawą Arystotelesa.

Następnie, co również przemawia za arystotelesowską inspiracją, po początkowym podkreśleniu pluralistycznego charakteru punktu wyjścia, Tatarkiewicz przechodzi do zaakcentowania dualności poznania, która z kolei wiąże się z zasadami przyjętymi jego zdaniem przez Arystotelesa,: „Dualność świata naturalnego i nauki jest fundamentalna w tym sensie, że nie może jej uniknąć żadna teoria: zawiera się już jawnie w przejściu od problemu

[375] Tamże.
[376] Tamże, s. 74.
[377] Tamże.
[378] Tamże.
[379] Tamże, s. 75.
[380] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 9-10.
[381] Tamże, s. 10.
[382] W. Tatarkiewicz, *O naturalnym…*, dz. cyt., s. 75.

teorii do samej teorii. Jest to jednak dualność, a nie dualizm”[383]. Dualność przeciwstawiona przez Tatarkiewicza dualizmowi zdaje się właśnie podkreślać związek perspektywy naturalnej, zmysłowej, z naukową, racjonalną, w kwestii poznawczej, ale nie ontycznej, ponieważ cel poznania – prawda, świat – pozostaje ten sam. Jak więc widać, pomimo braku odniesień do Arystotelesa, Tatarkiewicz, zdaje się, co sugeruje analiza porównawcza, już w swojej pierwszej pracy filozoficznej dość szeroko inspirować się swoimi badaniami nad Arystotelesem.

Kolejne części *O naturalnym obrazie świata* również zdają się potwierdzać taką interpretację. Sugerują to cechy przypisane naturalnemu obrazowi świata:: bycie danym (cecha szczegółowo przeanalizowana w części drugiej, gdzie ukazane zostały różne możliwości jego rozumienia: przedmiot, treść, rzecz, zjawisko)[384], stałość, zmienność, konkretność, skończoność, naoczność, realność (przeanalizowane w części trzeciej)[385]. Co ważne, w części trzeciej, znajduje się odniesienie do kategorii obrazu naturalnego i obrazu naukowego w kontekście filozofii starożytnej, a także wymienionych cech obrazu naturalnego: „Podstawowe momenty nauki, [...] otrzymują swą systematyczną charakterystykę w czystej nauce o kategoriach (*Kategorienlehre*), która stanowi fundament czystej logiki. W analogiczny sposób także naturalny obraz świata domaga się swojej nauki o kategoriach. Ta także została *de facto* opracowana, a nawet odegrała w historii filozofii starożytnej wiodącą rolę. Przez kategorię nie należy tu jednak rozumieć już jakiejś czysto myślowej formy, lecz całkiem ogólnie – w sensie terminologii starożytnej – jakąś formę tego, co dane, jakiś typ naturalnego bytu”[386]. Fragment ten ukazuje zatem, że podejmowane przez siebie problemy filozoficzne Tatarkiewicz podejmował przy świadomości ich historycznej genezy. Ponadto, charakteryzując następnie kategorie – np. substancję, czas, liczbę – Tatarkiewicz wskazuje, że „rzuca się w oczy zgodność obu systemów kategorii”[387] tzn. naturalnych i naukowych, co dodatkowo powiązał on z Arystotelesem i Platonem: „Te dwa systemy kategorii odpowiadają dwóm podstawowym tendencjom, które od dawna utrzymują się w filozofii: pierwsza obiera za swój obiekt świat naturalny, druga świat nauki. Jedna tendencja jest platońska, druga arystotelesowska”[388]. Powyższy fragment w perspektywie twierdzenia o zgodności, co nie znaczy identyczności, obu systemów kategorii zdaje się świadczyć, że w czasie pisania *O naturalnym obrazie świata*

[383] Tamże.
[384] Zob. tamże, s. 75-78.
[385] Zob. tamże, s. 78-80.
[386] Tamże, s. 81.
[387] Tamże.
[388] Tamże, s. 83.

Tatarkiewicz nadal stał na stanowisku, zgodnie z którym Arystoteles był myślicielem z linii Platona.

Bardziej dokładnemu wyjaśnieniu naturalnego obrazu świata, przejściu od opisu kategorialnego do wieńczącego go przedmiotowego, substancjalnego, obiektywizującego, zbliżajacego się do nauki, ale jeszcze nie naukowego, Tatarkiewicz poświęcił część czwartą, jak stwierdził, „świat naturalny, który w wyniku tego powstaje, zawiera wówczas niejako tylko minimum formowania kategorialnego i transformacji treści, która jest konieczna, by w ogóle posiadać przedmioty, nie zaś same fenomeny”[389]. Obraz naukowy jest natomiast kontynuacją tego procesu. Ponownie narzuca to skojarzenia z ujęciem filozofii Arystotelesa z dysertacji doktorskiej Tatarkiewicz, a dokładniej z przejściem od kategorii Arystotelesowskich do jego teorii bytu. Rehabilitujący poznanie naturalne charakter analizowanego tekstu polega, już chociażby na równoważnym ich rozpatrywaniu, na wskazaniu aspektu witalnego, życiowego, biologicznego, praktycznego, pragmatycznego i społecznego jako ważnych i zakorzenionych w poznaniu naturalnym – ma to miejsce w części czwartej i piątej – niemniej jednak w pełni ów charakter wybrzmiewa w jego ostatnim akapicie: „Tak więc ów obraz świata dąży do powstania z wymogów przedmiotu i ducha, z potrzeb życia i współżycia, opanowując całe nasze myślenie, także tam, gdzie wykraczamy poza ten świat, by ująć jego elementy w ich czystości i samoistności. Należy uczynić ten świat problemem, choćby po to, by poznać jego granice i dzięki temu zachować otwartą drogę ku czystej subiektywności i czystej obiektywności”[390].

Podsumowując, w *O naturalnym obrazie świata* nawiązanie do Arystotelesa wprost pojawia się raz. Biorąc jednak pod uwagę kontekst tej pracy, sugerujący jego polemiczny charakter względem stanowisk deprecjonujących poznanie naturalne, a także analogie pomiędzy rozważaniami Tatarkiewicza a jego ujęciem filozofii Arystotelesa z dysertacji doktorskiej, można uznać, że odniesień nie wprost do Stagiryty było znacznie więcej. Wskazanie na walory poznawcze poznania naturalnego, jako punktu wyjścia w poznaniu naukowym, pozwala uznać, że pośrednio to właśnie Arystoteles zainspirował Tatarkiewicza do takiego a nie innego podjęcia zagadnienia, a w konsekwencji i jego rozwiązania tzn. pozytywnej oceny znaczenia poznania naturalnego. Interpretację tego tekstu jako tekstu rehabilitującego poznanie naturalne potwierdza ponadto jeden z referatów Tatarkiewicza.

[389] Tamże, s. 85.
[390] Tamże, s. 91.

Referat ten nosi *Rehabilitacja naturalnego poznania* i stanowił on jeden referatów wygłoszonych przez Tatarkiewicza w 1913 roku. W sprawozdaniu z tego referatu znajduje się następująca myśl wygłoszona przez Tatarkiewicza: „Z tej przykrej atmosfery zarzutów przejść należy do pozytywnej części teoryi i spojrzeć w perspektywy, otwierające się przed poznaniem naturalnem, filozoficznem i naukowem”[391]. Najważniejsze wydaje się to, że wniosek wspomnianego tekstu i referatu wydaje się wspólny, w sprawozdaniu brzmi on następująco: „rehabilitacya poznania naturalnego nie powinna spotkać się z protestem nauki, bo nie wypiera jej z zajętego przez naukę wysokiego stanowiska, lecz wchodzi na opuszczone, nie chce być współzawodniczką, lecz dopełnieniem”[392]. Powyższe słowa pozwalają uznać, że powyższa interpretacja, wskazująca, że Tatarkiewicz chciał naturalny obraz świata zrehabilitować, nie deprecjonując jednocześnie obrazu naukowego. Jednocześnie rehabilitacja ta zdaje się być wynikiem inspiracji Arystotelesem.

B) Rozprawa habilitacyjna i inspiracja Arystotelesem

Rozprawa habilitacyjna Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra* to druga w kolejności napisana przez niego książka, a zarazem też druga praca na stopień. Przed przystąpieniem do analizy jej treści, warto przynajmniej pokrótce zrekonstruować bieg wydarzeń związanych z samą procedurą habilitacyjną. W związku wymogami administracyjnymi co do zatrudnionej kadry uniwersyteckiej w niepodległej Polsce uzyskanie habilitacji było dla Tatarkiewicz istotne przede wszystkim ze względów formalnych. W jego procesie habilitacyjnym niewątpliwie istotną rolę odegrał Twardowski, który jako osoba dobrze poinformowana, sugerował podjęcie Tatarkiewiczowi konkretnych kroków w tym względzie[393]. Tatarkiewicz skorzystał z propozycji Twardowskiego i przystąpił do przeprowadzenia habilitacji na Uniwersytecie Jana Kazimierza.

Pośpiech Tatarkiewicza zdaje się sugerować, że rzeczywiście była to sprawa pilna. Już we wrześniu wszystko było gotowe tzn. rękopis rozprawy habilitacyjnej oraz inne niezbędne dokumenty. Choć dokumenty przygotowane przez Tatarkiewicza nie rodziły problemów, to problem pojawił się w związku z rozprawą, a dokładniej z faktem, że nie była ona wydana. Zgodnie z ówczesnym regulaminem obowiązującym na uniwersytecie lwowskim rozprawa habilitacyjna musiała być wydana lub gotowa do druku przed kolokwium habilitacyjnym[394].

[391] Sprawozdanie, *Nowa Gazeta*, t. 7 nr 548, s. 2.
[392] Sprawozdanie, *Nowa Gazeta*, t. 7 nr 548, s. 3.
[393] Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 122.
[394] Zob. tamże, s. 123.

W związku z tym Tatarkiewicz podjął się poszukiwania wydawnictwa dla swojej książki. Zdecydowało się na to wydawnictwo Gebethner i Wolff, jednakże wydanie rozprawy habilitacyjnej przeciągało się i miała się ona ukazać dopiero w kolejnym roku – w 1919. Na Uniwersytecie Warszawskim Tatarkiewicz otrzymał z tego względu zatrudnienie tymczasowe bez katedry filozofii.

Kiedy rozprawa była gotowa, czyli na początku 1919 r., Tatarkiewicz zabrał się do formalności habilitacyjnych. Całość potrzebnych dokumentów oraz wydaną rozprawę habilitacyjną Tatarkiewicz wysłał do Lwowa 14 marca 1919 roku. Kolokwium habilitacyjne odbyło się natomiast w maju[395] – tego samego dnia, 24 maja, wygłosił on też referat w ramach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, którego streszczenie ukazało się później „Ruchu Filozoficznym", pt. *O porównywaniu dóbr*. Po kolokwium habilitacyjnym Tatarkiewicz został dopuszczony do wygłoszenia wykładu habilitacyjnego, który miał odbyć się następnego dnia. Zaproponował wówczas trzy tematy: 1) *Metoda Sokratesa*, 2) *W jakim znaczeniu konieczność i indywidualność są cechami przedmiotów estetycznych*, 3) *O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu*. Za sprawą Twardowskiego wybór padł na temat pierwszy[396]. Co jednak ważne, trzeci z wymienionych tematów stał się tematem wykładu inauguracyjnego Tatarkiewicza w Wilnie, w październiku 1919 roku. Po zakończeniu procedury habilitacyjnej Tatarkiewicz starał się o uzyskanie trzeciej katedry filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, co jednak nie przyniosło oczekiwanych przez niego rezultatów[397]. Jego zmagania w tym względzie, można rzec, zakończyły się samoistnie, Tatarkiewicz został bowiem skierowany na katedrę filozofii na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie – o czym w następnym rozdziale.

Rozprawa habilitacyjna Tatarkiewicza pt. *O bezwzględności dobra* składa się z czterech rozdziałów oraz wstępu. We wstępie Tatarkiewicz określił jej cel, którym jest obrona tezy o bezwzględności dobra[398]. Następnie wskazał on, że aby ten cel osiągnąć, wykaże najpierw błędność poglądu przeciwnego, a więc przekonania o względności dobra, po czym zajmie się już argumentowaniem wprost za postawioną tezą. Ten plan został zrealizowany we wspomnianych czterech rozdziałach: 1) *Relatywizm etyczny i subiektywizm etyczny*, 2) *W sprawie krytyki relatywizmu i subiektywizmu etycznego*, 3) *Teoria dóbr bezwzględnych i obiektywnych*, 4) *Teoria reguł względnych*. Choć w pracy tej odniesienia do Arystotelesa nie są zbyt częste, to jej rekonstrukcja jest tutaj potrzebna. Po pierwsze, praca ta jest wręcz

[395] Zob. tamże, s. 134-136.
[396] Zob. tamże, s. 136-137.
[397] Zob. tamże, s. 137-141.
[398] Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, red. Maria Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971,, s. 211.

kluczowa dla etycznych rozważań Tatarkiewicza. Po drugie, inspirujący wpływ Arystotelesa na przeprowadzone w niej rozważania wydaje się większy, niż sugerowałyby to zawarte w niej odniesienia, ukazanie tego, jest jednak możliwe dopiero po zestawieniu tych rozważań ze wcześniejszymi badaniami Tatarkiewicza nad Arystotelesem – jest to więc sytuacja analogiczna do tej, jaka zachodzi w przypadku pracy pt. *O naturalnym obrazie świata*. Z tego też względu potrzebna jest też rekonstrukcja treści rozprawy habilitacyjnej wykraczająca poza to, co wprost zostaje przez Tatarkiewicza zaczerpnięte od Stagiryty.

Przed przejściem do analizy rozprawy habilitacyjnej warto uprzednio wskazać na jedną istotną kwestię. Z perspektywy celu rozprawy habilitacyjnej Tatarkiewicza charakterystyka relatywizmu i subiektywizmu, której poświęcony został rozdział pierwszy, ma bądź co bądź charakter przygotowawczy. Realizacja celu rozpoczyna się wraz z rozdziałem poświęconym krytyce tych poglądów. Wynika to z następującego przekonania Tatarkiewicza.

Zdania, a idąc dalej teorie, Tatarkiewicz dzieli na dwie grupy: do pierwszej zaliczają się te, które stwierdzają coś o jakimś stanie rzeczy będącym bezpośrednio danym, do drugiej – które stwierdzają coś o jakimś stanie rzeczy niebędącym bezpośrednio danym, który jest dostępny jedynie przy pomocy rozumowania. Do pierwszej grupy zalicza się teoria relatywistyczna, a do drugiej – subiektywistyczna, ponieważ to „czy dobro i zło są cechami względnymi, to można stwierdzić bezpośrednio, poddając analizie te cechy”[399], natomiast „niepodobna stwierdzić bezpośrednio, czy dobro i zło i w ogóle jakakolwiek cecha jest subiektywna, tj. czy posiadanie jej przez przedmiot zależne jest od jakiegoś podmiotu”[400]. W związku z tym odmienne są cele obu tych teorii: relatywizm etyczny nie zmierza do dowiedzenia swojej tezy, jak uznaje Tatarkiewicz, jest to niepotrzebne i niemożliwe, w jej ramach jedynie się ją stwierdza, natomiast subiektywizm ma na celu dowiedzenie swojej tezy – analogicznie rzecz się ma w kwestii bezwzględności i obiektywności dobra[401].

Kwestia względności lub bezwzględności dobra, jako że nie jest sprawą dowodzenia, jest więc wynikiem przyjętej postawy. W tej kwestii Tatarkiewicz, jak zostanie to ukazane, przyjmuje postawę arystotelesowską, przyjmując pogląd zgodnie z którym, dobro stanowi podstawowe pojęcie na wzór pojęcia bytu. Nawiązując w tym względzie do Arystotelesa[402], w

[399] Tamże, s. 241.
[400] Tamże.
[401] Zob. tamże: „Różne są też zdania, jakie stawiają sobie obie teorie. Zadaniem relatywizmu etycznego jest prawidłowo *stwierdzić* swą tezę; dowodzić jej ani nie potrzeba, ani nie można, podobnie jak nie potrzeba ani nie można dowodzić, że to, co jest dalekie, jest nim zawsze względem czegoś, i że to, co jest kwadratowe, nie jest kwadratowe względem czegoś”.
[402] Zob. tamże, s. 214.

istocie rzeczy Tatarkiewicz nie dowodzi poglądu o jego bezwzględności, a jedynie go stwierdza, przedstawiając na rzecz swojego stanowiska krytykę poglądu przeciwnego oraz wyniki swoich analiz cechy dobra – tym dwóm zagadnieniom poświęcone zostały, kolejno, rozdział drugi i trzeci rozprawy habilitacyjnej.

Perspektywa podmiotowo-przedmiotowa

Rozdział pierwszy podzielony jest na dwa podrozdziały: pierwszy poświęcony relatywizmowi i drugi – subiektywizmowi. Podrozdział pierwszy, poświęcony relatywizmowi, Tatarkiewicz rozpoczyna od rozróżnienia cech względnych i cech bezwzględnych. Jak zauważa, przedmioty są powiązane ze sobą różnymi stosunkami, a stosunkom tym odpowiadają różne cechy (np. dalekość), ale nie każdej cesze przedmiotu odpowiada jakiś jego stosunek do innego przedmiotu (np. kwadratowość)[403]. Cechy pierwszego rodzaju mają naturę względną, drugiego – bezwzględną. Warto w tym miejscu zauważyć, że punkt wyjścia Tatarkiewicza polegający na rozróżnieniu tych dwóch porządków, koresponduje z rozróżnieniem dwóch perspektyw, porządku dla nas (subiektywnego) i porządku po prostu (obiektywnego), które poczynił on w rozdziale drugim swojej dysertacji doktorskiej, a które u Stagiryty stanowią moment przejścia od problematyki do teorii.

Stosunek warunkujący naturę cech względnych może być dwojaki: przedmiotowy lub podmiotowy. Stosunek do czegoś jest określeniem stanu rzeczy (dobra do czegoś) – ma charakter przedmiotowy – stosunek dla kogoś jest określeniem stanu osobowego (dobro dla kogoś) – ma charakter podmiotowy. Choć owo rozróżnienie nie zostało przez Tatarkiewicza powiązane z Arystotelesem, to warto zwrócić uwagę, że zdaje się ono stanowić konsekwencję przyjętej przez niego perspektywy, tzn. rozróżnienia porządku subiektywnego i obiektywnego. Stosunek do czegoś i stosunek dla kogoś różnią się porządkiem do którego przynależą cechy tzn. przedmiotowym i podmiotowym, przy czym jest to nieco inny aspekt niż ogólne rozróżnienie porządku bezwzględnego i względnego, jak również obiektywnego i subiektywnego, ponieważ w porządku względnym można rozróżnić względność z uwagi na podmiot i z uwagi na przedmiot, z kolei w porządku podmiotowym cechy względne (dla kogoś) i subiektywne (od kogoś). Brak odwołania do Arystotelesa można wytłumaczyć tym, że, jak uznał to sam Tatarkiewicz w swojej dysertacji doktorskiej, starożytni Grecy nie dysponowali pojęciem podmiotu[404], niemniej jednak nie oznacza to, że nie rozróżniali oni porządku bytowego (w sensie przedmiotowego) i ludzkiego (w sensie podmiotowego). Wydaje się

[403] Zob. tamże. s. 212.
[404] Zob. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć…*, dz. cyt., s. 30.

zatem, że przyjęcie takiego podziału było zapewne wynikiem jego badań nad Arystotelesem i ich inspirującego wpływu, a przynajmniej tak zdaje się sugerować analiza tekstów Tatarkiewicza, ponieważ kwestie względności i bezwzględności, podmiotu i przedmiotu, obiektywizmu i subiektywizmu były przez niego najczęściej i najszerzej opracowywane w latach przed powstaniem rozprawy habilitacyjnej właśnie w kontekście filozofii Arystotelesa.

Powyższe powiązanie perspektywy Tatarkiewicza z perspektywą Arystotelesowską zdaje się potwierdzać rozróżnienie porządku subiektywnego i obiektywnego z podrozdziału drugiego rozprawy habilitacyjnej: „Dawniej przyjęte było mówić o przedmiocie, który ma jakąś cechę niezależnie od podmiotu, że posiada ją «z siebie», «z natury», że ona należy do jego «natury»”[405]. Do tego dawnego rozumienia Tatarkiewicz odwołuje się także w dalszej części, co ukazuje jego przekonanie o jego zasadności i użyteczności, które zresztą choć ma genezę przede wszystkim Sokratejsko-Platońską[406], to stanowi ono także istotny aspekt filozofii Arystotelesowskiej, czego dowodem może być wspomniany rozdział drugi dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza -- przy czym tam dotyczyło to nie etyki a metafizyki Arystotelesowskiej.

Pojęcie dobra

Oprócz przyjętych przez Tatarkiewicza perspektyw, wspomnianych powyżej porządków, istotne jest rozumienie kluczowych dla jego rozważań pojęć, czyli dobra i zła, ponieważ, jak zauważa, pojęcia te bywają „nie tylko w mowie potocznej, ale także w nauce używane rozmaicie, w sensie węższym i szerszym”[407]. Jest to o tyle ważne, że jak sam wskazuje, dobro będące przedmiotem jego analizy nie jest dobrem wyłącznie w sensie moralnym, ale w każdym (np. estetycznym)[408]. Dobro określa on jako: to co cenne, wartość dodatnią, najogólniejsze pojęcie w sferze ocen, cechę prostą, której nie sposób zdefiniować przez inne pojęcie, jest ono bowiem pojęciem najogólniejszym, a więc nie definiowanym przez inne a służącym do definiowania innych, tak jak byt – w tej kwestii Tatarkiewicz powołuje się wprost na Arystotelesa[409]. Bezpośrednie odwołanie do Stagiryty nie pozostawia złudzeń, w tej fundamentalnej dla swojej etycznych rozważań kwestii Tatarkiewicz zajął postawę

[405] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 225.
[406] Zob. W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, „Przegląd Filozoficzny” 4/1930, s. 293-294.
[407] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 213.
[408] Zob. tamże, s. 213, 215. Kwestia ta jest o tyle ważna, że treść rozprawy habilitacyjnej zdaje się zatem związana nie tylko z późniejszymi etycznymi rozważaniami Tatarkiewicza, ale także rozważaniami estetycznymi. Rozprawa habilitacyjna w związku z tym wpisuje się przede wszystkim w dziedzinę aksjologii. Choć przeważa w niej treść etyczna, to nie wyklucza ona interpretacji estetycznej.
[409] Zob. tamże, s. 214: „w definiowaniu tak samo jak w dowodzeniu nie można, mówiąc słowami Arystotelesa, «iść w nieskończoność»”.

zainspirowane poglądem Stagiryty, co zdaje się mieć istotne implikacje. Przyjęte przez niego w punkcie wyjścia pojęcie dobra sprawia, że siłą rzeczy musi mieć ono w istocie charakter bezwzględny, stanowi bowiem podstawę dla myślenia w kategoriach aksjologiczno-etycznych.

Potwierdzać zdaje się to fragment, w którym Tatarkiewicz powrócił do pojęcia dobra, rozpoczynając pozytywną część swojej argumentacji w rozdziale trzecim. Stwierdza on wprost, że jeżeli coś jest dobre, to jest dobre bezwzględnie i obiektywnie np. jeśli „szlachetność jest «dobra», to znaczy, że jest dobra bezwzględnie i obiektywnie, nie do czegoś i dla kogoś i nie przez kogoś"[410] – analogicznie jest ze złem. Zdaniem Tatarkiewicza pogląd ten wywodzi się z klasycznej filozofii starożytnej: „to, co jest dobre i to, co jest złe, jest dobre i złe «z natury»; jest dobre i złe «samo w sobie» i «samo przez się», jak mówi stara, grecka formuła (καθ' ἑαυτόν, ἐφ' ἑαυτόν), wyraźnie nazywająca rzecz, ale obciążona balastem historycznym. Używając tych wyrażeń powiemy np., że w naturze szlachetności leży, iż jest dobra, iż posiada wartość dodatnią; lub, że cierpienie «samo w sobie» jest złe"[411]. Jak więc widać, Tatarkiewicz w ramach swojego poglądu przyjmuje klasyczne, greckie, pojęcie dobra. Stanowi to dla niego wyjaśnienie pozwalające stwierdzić bezwzględność dobra.

W tej ogólnej perspektywie w kwestii pojęcia dobra Tatarkiewicz idzie za ogólnym duchem klasycznej filozofii Greckiej. Jego wyraźna sympatia do Stagiryty objawia się natomiast w kwestii rozważania spraw ontycznych. W tym względzie Tatarkiewicz jasno stwierdza, że obiektywizm za którym argumentuje, nie jest obiektywizmem transcendentalnym, „który przenosi dyskusję w sferę, w której dyskusja nie jest możliwa"[412], ani absolutystycznym. To z kolei wynika właśnie z przyjętego przez niego rozumienia pojęcia dobra, które wprawdzie nie wprost, ale jednak, zdaje się, zostało przez niego powiązane z poglądem Arystotelesa: „Dobro, jako cecha bezwzględna, nie ma nic wspólnego z absolutem pojmowanym tak, jak to czynią systemy w rodzaju systemów Plotyna czy Schellinga, mianowicie jako źródło czy istota bytu. Nie ma także nic wspólnego z absolutem, pojmowanym jako coś, co nie posiada związków z rzeczywistym bytem; nie jest podobne do «idei dobra», którą Platon pojmuje jako dobro bezwzględne w tym sensie, że jest «ponad wszelkim bytem». Przeciwnie, przedmioty posiadające bezwzględną – w naszym znaczeniu – cechę dobra nie są po platońsku ἐπέκεινα τοῦ ὄντος [=ponad bytem], lecz są związane różnymi związkami z innymi przedmiotami. «Dobro bezwzględne» nie znaczy «dobro najwyższe», ani nawet «dobro wielkie». Dobro małe jest tak samo bezwzględne jak dobro wielkie. Bowiem mówiąc o dobru

[410] Tamże, s. 264.
[411] Tamże, s. 264-265.
[412] Tamże, s. 266.

bezwzględnym, rozumiemy tylko, że dobro jest dobrem «samo przez się» [...]. W takim zupełnie prostym i zupełnie nie-«metafizycznym» znaczeniu dobro i zło są cechami bezwzględnymi i obiektywnymi”[413]. Tatarkiewicz wyraźnie zatem odcina się od Platońskiej teorii dobra, która ustanawia dobro ponad bytem[414]. Choć nie powołuje się w tym względzie na Arystotelesa, to można uznać jego stanowisko za zainspirowane poglądem Stagiryty, sprowadzającym dobro, nawet to bezwzględne, z nieba na ziemię; przedmioty posiadające cechę dobra są bowiem powiązane z innymi przedmiotami, można rzec, że ma ono charakter naturalistyczny – a nie metafizyczny, absolutystyczny, transcendentalny. Można więc uznać, że Platon i Arystoteles byli dla Tatarkiewicza inspiracją w kwestii przyjętego przez niego pojęcia dobra, natomiast już w kwestii statusu ontycznego dobra Tatarkiewicz zdecydowanie stanął po stronie Stagiryty. Jest to rzecz dużej wagi dla teorii zawartej w *O bezwzględności dobra*, a wręcz jest to sprawa dla niej fundamentalna. Inspiracja filozofią Arystotelesowską, zdaje się zatem dotyczyć już dwóch podstawowych dla rozprawy habilitacyjnej kwestii: przyjętych przez Tatarkiewicza perspektyw, porządków na jakich osadza swoje rozważania, oraz przyjętego pojęcia dobra.

Relatywizm etyczny

Na podstawie rozróżnienia cech względnych i bezwzględnych Tatarkiewicz definiuje istotę relatywizmu: „Relatywizmem lub relatywistyczną teorią w zakresie jakiejś klasy przedmiotów nazywamy teorię, która cechę stanowiącą podstawę klasy uważa za względną. W tym sensie relatywizmem powszechnym jest teoria, która każdą cechę przedmiotów uważa za względną”[415]. Ten pogląd, według Tatarkiewicza, jest podstawą dla bardziej szczegółowych odmian relatywizmu: logicznego, aksjologicznego i etycznego. Relatywizm aksjologiczny i etyczny Tatarkiewicz zdefiniował w ścisłym ze sobą związku, a dokładniej jako teorię, która „dobro i zło, lub inaczej mówiąc, wartości dodatnie i ujemne ludzi i rzeczy uważa za cechy względne”[416].

---

[413] Tamże, s. 266-267.

[414] W artykule *Spór o Platona*, w przedostatnim akapicie, Tatarkiewicz wyjaśnia platoński zwrot ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, analogiczny do tego, który przywołał w rozprawie habilitacyjnej. Stwierdza on w artykule, że dobra w tym sensie należy do porządku odmiennego niż porządek natury. Można zatem uznać, że w rozprawie habilitacyjnej zajmuje on stanowisko, zgodnie z którym dobro będąc powiązane związkami z innymi przedmiotami należy do porządku naturalnego. Jak już zostało to wspomniane, naturalny obraz świata Tatarkiewicz starał się rehabilitować po studiach w Marburgu, co pośrednio wydaje się związane z jego rozprawą doktorską poświęconą Arystotelesowi. Ogólnie rzecz biorąc, choć w przytoczonym fragmencie rozprawy odciął się on on pojmowania platońskiego, nie powołał się wprost do Arystotelesa, to jednak można uznać, że w swoim rozumieniu dobra był on bliższy Stagirycie, a nawet mógł inspirować się jego perspektywą.

[415] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 213.

[416] Tamże.

Stosunek warunkujący naturę cech względnych, jak wspomniano, może być dwojaki. Rzutuje to naturalnie na relatywizm etyczny. Niemniej jednak, co ważne, obie te perspektywy, podmiotowa i przedmiotowa, a zatem i dwie wersje relatywizmu etycznego, nie wykluczają się nawzajem[417]. Z tego też względu Tatarkiewicz podaje uproszczoną definicję relatywizmu etycznego, „dobro i zło są cechami względnymi"[418], a następnie wymienia on bardziej konkretne jego wersje. Zgodnie z pierwszą, podmiotową, dany przedmiot raz jest dobry a raz zły w zależności od tego, dla kogo taki jest[419] lub od tego czy ma się na myśli dowolną osobę czy daną osobę[420]. Podobnie ma się według niego sprawa z relatywizmem opartym o stosunek do czegoś, tzn. że przedmiot może być dobry lub zły w dowolnym celu, bądź do określonego celu. W tym drugim wariancie relatywizmu ze względu na stosunek do czegoś przedmiot dobry względem danego celu nie może być względem niego też zły[421]. Innymi słowy, jeśli coś jest do czegoś konkretnego dobre, to to samo nie może być do tego czegoś jednocześnie złe.

Oprócz ogólnej charakterystyki relatywizmu Tatarkiewicz skupia się też na odróżnieniu relatywizmu od tego, z czym jest on jego zdaniem niesłusznie utożsamiany. W tym względzie odróżnia relatywizm etyczny od faktu, jakim jest niezgodność sądów etycznych formułowanych przez poszczególnych ludzi[422]. Odróżnia też kwestię względności dobra i zła od względności prawdziwości zdań o dobru i złu, czyli od relatywizmu logicznego – w ramach relatywizmu etycznego nie twierdzi się, że prawdziwość (dobra) jest cechą względną, a że jest nią dobro[423]. Odróżnia też stanowisko relatywistyczne od stanowiska które uznaje, że o dobru lub złu można coś stwierdzić tylko za sprawą porównywania. To stanowisko z kolei, jak stwierdza, ma dwie odmiany: pierwsza, że coś dobrego jest dobre w porównaniu z czymś dobrym – wobec tej odmiany Tatarkiewicz stwierdza, że ów wzór jest punktem odniesienia przy orzekaniu o dobru, jest on więc dobry bez porównania, bezwzględnie, zgodnie bowiem z przyjętą przez Tatarkiewicz perspektywą zaczerpniętą od Arystotelesa, rozumowanie musi mieć swój kres – druga, że coś dobrego jest dobre w porównaniu z czymś obojętnym lub złym – wobec tej odmiany stwierdza z kolei, że zgodnie z nią nie ma dobra i zła, a tylko coś lepszego

[417] Zob. tamże, s. 216.
[418] Tamże.
[419] Zob. tamże, s. 217.
[420] Zob. tamże, s. 218.
[421] Zob. tamże, s. 219.
[422] Zob. tamże.
[423] Zob. tamże, s. 220. Co więcej, jest to, jak stwierdza Tatarkiewicz, częściowy relatywizm logiczny, ponieważ dotyczy on prawdziwości zdań o dobru i złu. Uważa on, że można ten pogląd obalić tak, jak relatywizm logiczny. Podaje przykład zgodnie z którym, nie rozróżniana jest względna prawdziwość zdań od zdań dopuszczających wyjątki tzn. wobec wyjątków zdania ogólne nie są względnie prawdziwe a bezwzględnie fałszywe.

lub gorszego. Oba te stanowiska nie twierdzą zatem, że dobro i zło są względne: w pierwszej odmianie są one punktem odniesienia; w drugiej w ogóle nie istnieją[424]. Uwagi te zdają się świadczyć, że przyjmując tezę o bezwzględności dobra, Tatarkiewicz nie miał jednocześnie na myśli, że porządek względny nie ma żadnego odniesienia do kwestii etycznych. Tatarkiewicz w ramach tego rozdziału od relatywizmu etycznego odróżnia też inne stanowiska, co jednak nie jest tutaj istotne[425].

Subiektywizm etyczny

Drugi podrozdział w swojej ogólnej strukturze jest on analogiczny do podrozdziału pierwszego. Tatarkiewicz wychodzi w nim od podziału cech na subiektywne i obiektywne: „Subiektywną jest cecha, której posiadanie przez jakiś przedmiot zależne jest od jakiegoś podmiotu. Obiektywną zaś jest cecha, która nie jest subiektywna, czyli której posiadanie przez jakiś przedmiot nie jest zależne od żadnego podmiotu"[426]. Nie poprzestając na tym, Tatarkiewicz podaje też definicję obiektywizmu w wersji pozytywnej, odwołując się przy tym do wspomnianej wyżej perspektywy starożytnej[427], uznając, że „obiektywną jest każda cecha, którą przedmiot posiada z natury"[428].

W ogóle sensie Tatarkiewicz stwierdził, że „subiektywizmem powszechnym jest teoria, która uważa każdą cechę za subiektywną"[429], czyli zależną od podmiotu. Bardziej szczegółowe odmiany subiektywizmu są naturalnie związane z daną dziedziną: logiczny za subiektywne uważa cechy prawdziwości i fałszywości, a etyczny – dobra i zła. Zatem zgodnie z subiektywizmem etycznym, dobro i zło są cechami zależnymi od kogoś (podmiotu), zaś z relatywizmem etycznym, są uwarunkowane tym, dla czego (przedmiotu) lub dla kogo (podmiotu) coś jest dobre lub złe[430]. Prządek podmiotowy ma zatem swoje przełożenie na relatywizm jak i subiektywizm etyczny. Tym samym choć obie teorie mają, a w przypadku relatywizmu mogą mieć, charakter podmiotowy, czy też psychologiczny, choć obie są podobne w sposobie ujęcia zjawiska dobra, choć często przyjmowane są przez danych ludzi jednocześnie, to nie ma między nimi, jak podkreśla Tatarkiewicz, związku logicznego tzn. „cecha względna może być obiektywna i cecha subiektywna może być bezwzględna"[431],

[424] Zob. tamże, s. 220-221.
[425] Zob. tamże, s. 222-224.
[426] Tamże, s. 225.
[427] Zob. tamże.
[428] Tamże.
[429] Tamże.
[430] Zob. tamże, s. 227.
[431] Tamże.

prawdziwość lub fałszywość jednej nie wyklucza ani nie potwierdza prawdziwości lub fałszywości drugiej. Obie te teorie nie są więc od siebie zależne, niemniej jednak, jak wskazuje Tatarkiewicz, mają wspólną konsekwencję: „zarówno względność, jak i subiektywność dobra pociąga za sobą jego niestałość”[432]. Ta niestałość stanowi zdaniem Tatarkiewicza oś dziejowego sporu nt. natury dobra i zła.

Podobnie jak to było w przypadku relatywizmu, tak też subiektywizm został przez Tatarkiewicza scharakteryzowany w perspektywie systematycznej. Charakteryzuje różne jego odmiany, rozróżnia typy, zasady na których się opierają, a także dokonuje dokładniejszej analizy wybranych wariantów[433]. Następnie, ponownie podobnie, jak to uczynił w kwestii relatywizmu, odróżnia subiektywizm etyczny od teorii, „które przypominają subiektywizm etyczny, ale nim nie są”[434]. Jako pierwszą odróżnia teorię zgodnie z którą, wydawanie sądów etycznych jest uwarunkowane subiektywnie, czy też warunkiem wydawania takich sądów jest jakiś psychiczny stan. Wobec niej zauważa, że czym innym jest subiektywność sądów o dobru lub złu, a czym innym subiektywność dobra lub zła, podkreślając przy tym, „że wydawanie sądów o dobru lub złu, że poznawanie dobra i zła jest uwarunkowane przez zachodzenie pewnych stanów psychicznych”[435], ale jednocześnie nie wymusza to zajęcia stanowiska jakim jest subiektywizm etyczny. Od tego stanowiska odróżnia też pogląd, zgodnie z którym cecha dobra lub zła może dotyczyć jedynie przedmiotów psychicznych (jako przykłady wymienia charakter, przeżycia, dążenia), a przy mniej radykalnej interpretacji, powstałych dzięki psychice (np. wytwory czynów ludzkich), ale nie przedmiotów typowo fizycznych. Tatarkiewicz zauważa, że pod pewnym względem zdaje się to podpadać pod definicję subiektywizmu etycznego, ale pod innym nie jest z nią zgodne, ponieważ „można konsekwentnie twierdzić, że przedmioty dobre i złe są natury psychicznej i humanistycznej, nie twierdząc, że dobro i zło są cechami subiektywnymi, czyli nie stojąc na stanowisku subiektywizmu etycznego”[436].

Od subiektywizmu etycznego odróżnia on też teorię subiektywnych kryteriów etycznych, ta bowiem według Tatarkiewicza „podaje subiektywne kryterium dobra, ale nie twierdzi, że dobro jest subiektywne”[437]. Odróżniony od subiektywizmu etycznego pod koniec podrozdziału zostaje jeszcze nominalizm etyczny. Punkt wspólny dla obu tych teorii

[432] Tamże.
[433] Zob. tamże, s. 228-237.
[434] Tamże, s. 237.
[435] Tamże.
[436] Tamże, s. 238-239.
[437] Tamże, s. 239.

Tatarkiewicz upatruje w ich zaprzeczeniu obiektywności czy też bezwzględności dobra, tzn. temu, że są przedmioty, które są dobre lub złe same z siebie, z natury, obiektywnie. Nominalizm od subiektywizmu różni się jednak według niego tym, że zgodnie z nominalizmem przedmiotów „nikt i nigdy dobrymi ani złymi nie robi, że w ogóle nie ma na świecie przedmiotów dobrych ani złych”[438]. Dobro i zło są w tej perspektywie tylko wyrazami wyrażającymi np. strach podmiotu, wolę, pragnienia. Istotę różnicy pomiędzy tymi dwiema teoriami upatruje w tym, że zgodnie z subiektywizmem podmiot czyni przedmiot dobrym lub złym, według nominalizmu podmiot jedynie nazywa przedmiot dobrym lub złym. Punktem wspólnym natomiast jest zaprzeczenie obiektywizmowi. Ogólnie rzecz biorąc, rozdział poświęcony relatywizmowi, jak i subiektywizmowi pokazuje przede wszystkim szczególną uwagę, jaką Tatarkiewicz przykładał do analizy pojęciowej i porządkowania podjętego zagadnienia.

Krytyka relatywizmu i subiektywizmu etycznego

Dla rozprawy Tatarkiewicza, wniosków do których doszedł, zdecydowanie ważniejszy jest rozdział poświęcony krytyce relatywizmu i subiektywizmu. Krytyka ta w dużej mierze została oparta nie tylko na podważaniu samych argumentów, ale też na wskazywaniu błędnego ich doboru np. Tatarkiewicz zauważył, że niezgodności sądów nt. dobra nie wynika względność dobra – z rozbieżności nie wynika względność[439]. Co więcej, rozbieżności te nie tylko mogą mieć różne źródła, nie związane ze względność dobra[440], ale mogą zostać wyjaśnione za pomocą poglądu uznającego bezwzględność dobra, gdzie ich źródłem byłby błąd poznawczy[441]. Kwestia ta jest to dla krytyki relatywizmu o tyle ważne, że jak zauważa Tatarkiewicz, inne argumenty na rzecz relatywizmu „na ogół nie są przytaczane”[442].

W istocie rzeczy, swoją krytykę relatywizmu etycznego, Tatarkiewicz skoncentrował na chaosie pojęciowym, wskazując przede wszystkim na „pomieszanie pojęć, jakiego relatywizm się dopuszcza i dzięki jakiemu zyskuje pozory słuszności”[443]. W tym celu odróżnił on pojęcie dobra od innych, wprawdzie podobnych i z dobrem powiązanych, ale niesłusznie jego zdaniem z dobrem utożsamianych i nadających mu przez to charakter względny, jak np.

[438] Tamże.
[439] Zob. tamże, s. 242-246.
[440] Zob. tamże, s. 246-247.
[441] Zob. tamże, s. 247-248.
[442] Tamże, s. 248.
[443] Tamże, s. 249.

korzyść, przyjemność, odpowiedniość[444]. Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, wspomniany pozór słuszności relatywizmu etycznego wynika zdaniem Tatarkiewicza uznania przypadłości dobra za istotę dobra[445] – co też jest w jego opinii przyczyną niezgodności sądów etycznych. W tym względzie, co ważne, Tatarkiewicz odwołuje się do Arystotelesa, który „wywodzi słusznie, że różność poglądów ludzkich na dobro ma swe obfite źródło w tym, że niejednemu dobro jakieś wyrządziło szkodę lub zło przyniosło korzyść"[446]. Jak więc widać, w tej kluczowej dla krytyki relatywizmu podanej przez Tatarkiewicza, zachodzi zgodność z przyjętą przez niego perspektywą z myślą Arystotelesowską.

Krytyka subiektywizmu, z uwagi na jej odmienny względem relatywizmu charakter, tzn. możliwość jego dowodzenia, prezentuje się inaczej. W związku z tym krytykę subiektywizmu etycznego poprzedza Tatarkiewicz wypunktowaniem przytaczanych na jego rzecz argumentów opartych na: niezgodności sądów etycznych, względności dobra i zła, uczuciowym charakterze wartościowania oraz zależności jaka zachodzi pomiędzy zmianą wartości przedmiotu i zmianą w podmiocie wartościującym[447]. Następnie przechodzi on do sformułowania czterech kontrargumentów: wobec pierwszego argumentu stwierdza, że z faktu niezgodności sądów etycznych nie wynika słuszność subiektywizmu; wobec drugiego zauważa, że z relatywizmu nie wynika subiektywizm; wobec trzeciego, bazującego na przeciwstawieniu aspektu poznawczego i uczuciowego, zauważa, że nie ma pewności co do tego, że kwestia wartości jest kwestią uczuć, ani że to co jest kwestią uczucia, jest tylko subiektywne; wobec czwartego zaś, a więc tego, który uznaje zmiany w podmiocie za przyczynę zmiany wartości danego przedmiotu, który go wartościuje, stwierdza, że czym innym jest wartość przedmiotu, a czym innym jej rozpoznanie[448].

Po sformułowaniu tych czterech kontrargumentacji Tatarkiewicz dodatkowo rozpatruje argumenty na rzecz subiektywizmu powiązane z innymi teoriami: subiektywizmem powszechnym, relatywizmem powszechnym, sensualizmem powszechnym, mutabilizmem powszechnym. Pierwszą uznaje za teorię niedowiedzioną, ale mogącą stanowić dowód, drugą

[444] Zob. tamże, s. 250. Ponadto, jak zauważył, wątpliwość co do względności i bezwzględności dobra może „zachodzić tylko co do przymiotników «dobry» i «zły», używanych czasem z dopełnieniami «dla kogoś» i «dla czegoś», a czasem bez nich; natomiast rzeczowniki «dobro» i «zło» tej dwoistości nie posiadają, są używane normalnie i bez dopełnień, oznaczają stałe cechy, które nie są względne; poczucie językowe buntuje się przeciw mówieniu «dobro dla kogoś», a zwłaszcza «dobro do czegoś»" (zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 251).

[445] Np. pożyteczność jako taka jest czymś co ma cechę dobra, jest dobra, ale konkretny pożytek może wiązać z czyimś dobrem i czymś złym np. choroba jest złem dla chorego, ale z jej leczenia żyją lekarze (zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 251).

[446] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 252.

[447] Zob. tamże, s. 254.

[448] Zob. tamże, s. 254-257.

i czwartą zaś za niedowiedzione i nie mogące stanowić dowodu, natomiast trzecią uważa za nie mającą zastosowania w dowodzeniu subiektywizmu etycznego[449]. Ogólnie rzecz biorąc, Tatarkiewicz uznaje subiektywizm etyczny za teorię niedowiedzioną. Jego powodzenie tłumaczy opinią, tzn. tym że uchodzi on za pogląd krytyczny, zaś niepowodzenie obiektywizmu etycznego – że uchodzi on za pogląd dogmatyczny. Oznacza to, że główną przyczyną przyjmowania subiektywizmu lub obiektywizmu są według Tatarkiewicza względy osobiste[450].

W istocie rzeczy swoją krytykę subiektywizmu Tatarkiewicz oparł na następującym rozumowaniu. Cecha subiektywna, to cecha nadana przedmiotowi przez podmiot, a to nadanie może być dwojakie tzn. zewnętrzne lub wewnętrzne, pierwsze to np. nakaz lub umowa, drugie – pragnienie lub upodobania podmiotu. Przyznanie cechy na drodze zewnętrznej i wewnętrznej można rozumieć na trzy sposoby: pierwszy, dobra nie ma, jest tylko przedmiotem nakazu lub pragnienia, drugie – jest tym samym, co nakazanie lub pragnienie czegoś, trzecie – jest wynikiem nakazania lub pragnienia. Wobec pierwszego sposobu Tatarkiewicz stwierdza, że jeśli cechy dobra nie ma i jest tylko wynikiem nakazu lub pragnienia, to „nie może być prawdą, by było subiektywne”[451]; wobec drugiego, że dobro nie jest tożsame z nakazaniem lub pragnieniem; a wobec trzeciej, że „dobro nie jest wynikiem nakazu”[452] tzn. coś jest nakazane, bo jest dobre, a nie odwrotnie. Przede wszystkim trzeci sposób jest istotny, Tatarkiewicz przytacza przykłady – dobra takie jak radość, siła – aby ukazać, że jego zdaniem istnieją dobra same z siebie, z natury, które nie wydają się wynikiem nakazu. W związku z tym stwierdza, że umowa, konwencja, nakaz, dogmat, nie ustanawia wartości, a jedynie je legitymizuje[453].

Bezwzględność i obiektywność dobra

Dla zrozumienia poglądu etycznego Tatarkiewicza, nie zaś jego dowodzenia, zdecydowanie ważniejsze od zarysowanej wyżej krytyki jest to, co za jego tezą przemawia od strony pozytywnej. Po pierwsze, Tatarkiewicz stwierdza bezwzględność dobra (por. wyżej *Pojęcie dobra*). Przyjmując postawę klasyczną, uznaje on dobro za cechę bezwzględną na podstawie analizy cechy dobra. Po drugie, obiektywności dobra Tatarkiewicz dowodzi on poprzez krytykę innych możliwości. Uważa on, że są trzy możliwości dowodzenia: nominalistyczna (dobra i zła nie ma), subiektywistyczna i obiektywistyczna. Nominalizm odrzuca jako

[449] Zob. tamże, s. 257-258.
[450] Zob. tamże, s. 258-259.
[451] Tamże, s. 261.
[452] Tamże, s. 262.
[453] Zob. tamże, s. 263-264.

nieuzasadniony, subiektywizm jako obalony i na tej zasadzie stwierdza, że pogląd obiektywistyczny musi być prawdziwy[454].

Po rozstrzygnięciu tych dwóch kluczowych spraw Tatarkiewicz dokładniej charakteryzuje teorie uznającą bezwzględność i obiektywność dobra. Pierwszą istotną dla rozumienia poglądu Tatarkiewicza kwestią jest stosunek cechy dobra do dóbr. W tym względzie idąc drogą klasyczną, uznaje on, że dobro jako cecha jest jedno, natomiast dóbr, czyli przedmiotów posiadających tę cechę, jest wiele[455]. Zagadnienie to, tzn. określenie tego, co posiada cechy dobra i zła, jest dla Tatarkiewicza głównym zagadnieniem etyki. Rozstrzygnięcie tej kwestii na gruncie teorii obiektywistycznej wydaje się jego zdaniem jedynym słusznym, ponieważ teoria relatywistyczna i subiektywistyczna, „zmierzające do tego, by wyprowadzić zdania o wartości ze zdań, które nie są zdaniami o wartości, chcą rzeczy niewykonalnych"[456], aby we wniosku była mowa o dobru, musi być o nim mowa przynajmniej w jednej przesłance, co też ma miejsce jego zdaniem na gruncie teorii obiektywistycznej. W względzie Tatarkiewicz nie powołał się na Platona czy Arystotelesa, niemniej jednak jest to rozwiązanie w duchu klasycznym.

Ze stosunkiem cechy dobra do dóbr związana jest kwestia podstaw wiedzy o dobru. Tatarkiewicz uważa, że nie sposób wyprowadzić zdań o dobru indukcyjnie, z faktów, ponieważ „zdania o faktach są to zdania stwierdzające, że ktoś coś za wartość uznaje lub jako wartość odczuwa; ale z tego, że ktoś coś za wartość uznaje lub jako wartość odczuwa, nie wynika, że to coś jest wartością"[457]. Skłania się on do innego rozwiązania: „Uzasadnić zdanie, że x jest dobre, można jedynie sprowadzając je do innego zdania, w którym będzie też musiało występować «dobro». Nie można zaś uzasadniać w nieskończoność, trzeba się zatrzymać na jakimś zdaniu o dobru, przyjąwszy je bez dowodu"[458]. W tych słowach Tatarkiewicz w zasadzie doprecyzował myśl, którą wyraził w pierwszym rozdziale rozprawy habilitacyjnej porównując pojęcia dobra do Arystotelesowskiego pojęcia bytu[459]. Warto też dodać, że inspirujący wpływ Arystotelesa w tej kwestii jest dość dobrze uzasadniony w literaturze poświęconej Tatarkiewiczowi[460]. Drogą na której ta przesłanka została przez Tatarkiewicza przyjęta jest drogą intuicjonistyczną: „Zdania o wartości prostych cech przyjmujemy bez

[454] Zob. tamże, s. 265.
[455] Zob. tamże, s. 267: „dobrami w tym znaczeniu są: szlachetność, wierność, duma; dobrami są: piękno, harmonia i pełnia życia; dobrami są: siła, radość, zdrowie".
[456] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 268.
[457] Tamże.
[458] Tamże, s. 269.
[459] Zob. tamże, s. 214.
[460] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno*…, dz. cyt., 101-102.

dowodu nie w charakterze założeń aksjomatycznej teorii, które mogą być dowolne, byleby nie były sprzeczne między sobą. Przyjmujemy je w charakterze aksjomatów «intuicyjnych». Nasze intuicje przemawiają za tym, że zdania te są oczywiste: są prawdziwe i nie wymagają uzasadnienia"[461]. Należy w tym względzie zaznaczyć, że oczywistość tych zdań nie jest równoznaczna z ich powszechnym uznaniem[462]. Choć zdaniem Tatarkiewicza taka metoda rozumowania „jest nadzwyczaj wyraźna w dowodzeniach Sokratesa, zarówno w Ksenofotnowej, jak i Platońskiej relacji"[463], to jednocześnie należy podkreślić, była ona również obecna u Arystotelesa[464].

Ostatnią z istotnych kwestii dla teorii obiektywistycznej sformułowanej przez Tatarkiewicza jest kwestia określania czegoś jako dobre – lub analogicznie jako złe. Tatarkiewicz bierze pod uwagę trzy możliwości. Pierwsza: dobry jest przedmiot posiadający wyłącznie cechę dobra; realnie rzecz biorąc, w „niezmiernie złożonych układach wyjątkowe są wypadki, gdy w jednym przedmiocie zebrane są same cechy dodatnie lub same cechy ujemne"[465]. Druga: dobry jest przedmiot posiadający przewagę cech dobrych; przewaga ta może dotyczyć ilości jak i jakości, niemniej jednak i to w złożonych układach bywa wyjątkowo trudne do stwierdzenia. Trzecia, przedmiot posiadający cechę dobra może nie być dobry ogólnie i odwrotnie, przykładowo: „człowiek szorstki, niemiły w obejściu może być jednak dodatnio wartościowym człowiekiem. [...] człowiek miły w obejściu może być ujemnym [wartościowo] człowiekiem"[466]. Powyższe uwagi Tatarkiewicza wiążą się z kwestią relacji cech abstrakcyjnych i cech konkretnych. Niezmienność jest własnością pierwszych, „natomiast przedmiot konkretny, posiadający wartość dodatnią, może tę wartość utracić, albo nawet nie utraciwszy ich"[467] zyskać ujemne, ponieważ „z niezmiennej wartości cech nie można wnioskować o niezmiennej wartości przedmiotów, ani odwrotnie, ze zmiennej własności przedmiotów nie można wnioskować o zmiennej wartości cech"[468]. Jeszcze bardziej skomplikowane jest zdaniem Tatarkiewicza ocenianie nie tyle przedmiotów jednostkowych,

[461] Tamże, s. 271. Z tego względu na stanowisko Tatarkiewicza nazywa się intuicjonizmem (zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno*…, dz. cyt., 163, 178, 180; por. A. Habura, *Władysław Tatarkiewicz pomiędzy dobrem a szczęściem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 3/2023, s. 86).
[462] Zob. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271: „Dla oczywistości w rzeczach dóbr jest obojętne, czy wszystkie okresy i wszystkie grupy ludzkie tę oczywistość znają; pewne twierdzenia mogą pokazać się dopiero w pewnym momencie i u pewnych grup ludzkich. [...] Oczywiste prawdy niewiele mają wspólnego z prawdami powszechnie uznanymi".
[463] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 271.
[464] Zob. R. Wiśniewski, *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 122.
[465] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 273.
[466] Tamże, s. 274.
[467] Tamże, s. 275.
[468] Tamże.

co klas przedmiotów, ponieważ klasa przedmiotów posiadających cechę dobra nie jest tym samym klasą przedmiotów dobrych, co wynika z tego, co zostało już wspomniane, tzn. że przedmiot posiadający cechę dobra nie musi być przedmiotem dobrym[469].

Pod koniec rozdziału, Tatarkiewicz zauważa, że dobro jako cecha, jako przesłanka pierwsza, jest bezwzględne, a także bezwzględne są konkretne dobra, np. szlachetność, cele postępowania, niemniej jednak nie wyklucza to dobra względnego, wtórnego[470]. Podniósł również kwestię absolutyzmu[471], przy tej okazji podkreślił, w duchu arystotelesowskim, że teoria którą przyjmuje, jest teorią dobra dostępnego człowiekowi, uznającą dobra bezwzględne i obiektywne, przyjęte na drodze intuicji i doświadczenia, jest to teoria dobra doświadczalnego.

Względność postępowania moralnego

Kwestią zasadniczą dla teorii postępowania moralnego zawartej w czwartym rozdziale rozprawy habilitacyjnej Tatarkiewicza jest rozróżnienie celu postępowania i środków do jego osiągnięcia, a dokładniej celem jest dobro, środkami zaś sposoby jego osiągnięcia, stąd postępowanie moralne pozostaje w ścisłym związku z kwestią dobra jako takiego. Do osiągnięcia lub nieosiągnięcia dobra dochodzi się według Tatarkiewicza na drodze czynu, którego wynik może być dobry, zły lub obojętny. Co ważne, jak uznaje, nie tylko ów wynik może mieć wartość dodatnią lub ujemną, a więc pozytywne lub negatywne skutki, ale także sam czyn posiada odrębną wartość[472]. Tatarkiewicz stwierdza w tym względzie, że „jeżeli chcemy dobrze czynić, to niekoniecznie znaczy to, iż chcemy wykonać czyn sam przez się posiadający wartość, ale taki, który stwarza stan rzeczy posiadający wartość dodatnią”[473]. Dany czyn posiada więc własną wartość, tak jak wartość posiada stan rzeczy lub stany rzeczy, który lub które wywołał. W tym miejscu Tatarkiewicz wprowadza kategorię słuszności, określając słusznym taki czyn, który „stwarza najwięcej dobra (lub najmniej zła)”[474] – pogląd taki przypomina pogląd utylitarystyczny – czyli osiąga cel, jakim jest dobro, a następnie utożsamia on czyn słuszny z czynem moralnym, a reguły czynu słusznego z regułami etycznymi[475].

[469] Zob. tamże, s. 275-276.
[470] Zob. tamże, s. 277.
[471] Zob. tamże, s. 278-279.
[472] Zob. tamże, s. 280.
[473] Tamże, s. 281.
[474] Tamże.
[475] Choć w tym względzie brak odwołań do Arystotelesa, to należy zaznaczyć, że kategoria słuszności czynu została, wprawdzie w tekście z lat trzydziestych, przez Tatarkiewicz powiązana właśnie ze Stagirytą (por. W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, dz. cyt., s. 294).

W związku z powyższym Tatarkiewicz podejmuje pytanie. Czy czyn słuszny jest słuszny obiektywnie ze swojej natury, czy subiektywnie w zależności od natury tego, kto dokonał tego czynu? Uznaje on, że sam czyn jest słuszny obiektywnie, „tak jak dobrymi obiektywnie są dobra przez czyn ten osiągnięte i tak jak obiektywnie mniejszymi są dobra, które można było osiągnąć przez inne możliwe czyny”[476], ponieważ „działania, w które nie wchodzą składniki subiektywne, nie mogą dać wyniku subiektywnego”[477]. W tym względzie słuszność jest podobna do dobra. Niemniej jednak pomiędzy słusznością a dobrem istnieje zdaniem Tatarkiewicza istotna różnice. Jeśli przedmiot, mający dane cechy, jest dobry, to inny, posiadający te same cechy, też jest dobry. Inaczej ma się sprawa z czynami, gdyż „czyn posiadający te same własności może nie być słuszny”[478], kiedy wykona go ktoś inny, ponieważ znajdował się np. w innej sytuacji, a w związku z tym czyn ten może dać inne wyniki. Względnym gwarantem słuszności danego czynu jest podobieństwo sytuacji, nie zmienia to jednak tego, że słuszność czynu określa się ze względu daną sytuację i daną jednostkę, słuszność zatem zależy od: podmiotu działającego, czasu, miejsca, warunków, otoczenia (ludzi, rzeczy) itp. Różnica w którymkolwiek z tych aspektów może wpłynąć na ocenę słuszności danego czynu. Tyczy się to nawet jednej i tej samej osoby, ponieważ „układy rzeczywistości ulegają ciągłym zmianom; a wtedy czyn, który był słuszny, przestanie nim być”[479].

Istotną kwestią w kontekście słuszności jest kwestia reguł postępowania: „Jeśli czyn jakiś jest słuszny, to jest słuszny obiektywnie, ale – jest słuszny tylko dla pewnych jednostek w pewnych warunkach. Reguła obowiązuje, ale – obowiązuje indywidualnie i warunkowo. Dla każdej sytuacji musi być znaleziona oddzielnie. Może ją znaleźć tylko ten, kto zna sytuację. Etyka ani żadna nauka takiej reguły dać nie może”[480]. Słuszność czynu jest zatem obiektywna, ale indywidualistycznie i warunkowo, a co za tym idzie, także i reguły postępowania słusznego obowiązują indywidualnie i warunkowo; nie ma powszechnych i bezwarunkowych reguł słusznego postępowania. W też tym względzie słuszność różni się u Tatarkiewicza od dobra, w tym sensie jest bowiem względna. Dobrem może być coś z natury, ale nie może coś być z natury słuszne – nie ma zresztą słusznych cech, jest tylko słuszne postępowanie. Aby zobrazować tę kwestię, Tatarkiewicz bierze za przykład szlachetność, która sama w sobie jest

[476] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, dz. cyt., s. 281-282.
[477] Tamże, s. 282.
[478] Tamże.
[479] Tamże, s. 282-283.
[480] Tamże, s. 283.

dobra, jednakże czyn szlachetny, choć o tę cechę wartościowszy, niekoniecznie będzie czynem słusznym, może w wyniku dać więcej zła niż dobra.

Dlatego też, jak stwierdza Tatarkiewicz, można „wydedukować powszechne reguły dobre czynu; ale niepodobna wydedukować reguł czynu słusznego”[481]. Wynika to z tego, że „aby znać czyn słuszny, trzeba znać wyniki czynów; aby znać wyniki czynów, trzeba znać związki przyczynowe; aby znać związki przyczynowe, potrzebne jest doświadczenie”[482], a co za tym idzie, reguła postępowania wymaga uwzględnienia doświadczenia. Tatarkiewicz stwierdza, że powszechne – choć nie bezwarunkowe – reguły słusznego postępowania są możliwe, ponieważ indywidualne reguły mogą okazać się przy zestawieniu podobne i powtarzalne. Za tym, jak stwierdza, przemawiają przynajmniej trzy argumenty: po pierwsze, choć warunki działań ulegają zmianie, to istnieją też warunki stałe; po drugie, pewne sposoby działania, czyny, stwarzają zwykle dodatni stan rzeczy; po trzecie, pewne czyny są same przez się dobre, nawet jeśli nie są same przez się słuszne. Mówiąc o powszechności takich reguł, należy jednak pamiętać, że nie są to reguły bezwarunkowe, a nawet ich powszechność nie jest pełna – nie mogą one bowiem zagwarantować dodatnich wyników. Można mówić jedynie o prawdopodobnej słuszności czynów będących wynikiem przestrzegania tych reguł.

Przyjęcie względności reguł postępowania nie jest zdaniem Tatarkiewicza problemem z perspektywy praktycznej. Reguły powszechne uznaje on za potrzebne, ale ze świadomością ich warunkowości, takie rozwiązanie zdaje się mieć charakter kompromisowy, reguły bowiem nic nie gwarantują, ale są pożyteczne: „praktyka obyć się bez reguł powszechnych nie może. A teoria nie może reguł, które w praktyce podawane są jako powszechne, uznać za powszechne”[483]. Po wskazaniu na konflikt między regułami indywidualnymi a powszechnymi, Tatarkiewicz zwraca uwagę, że czyny dobre same z siebie są na ogół słuszne, dlatego też dokonywanie czynów z natury złych należy traktować jako wyjątek.

Stanowisko Tatarkiewicza a inspiracja Arystotelesem

Ostatni punkt rozdziału czwartego stanowi niejako zakończenie całej rozprawy habilitacyjnej, w której, choć został wydzielony wstęp, nie zostało wydzielone zakończenie. Tatarkiewicz, kończąc rozprawę, wymienia cztery możliwe stanowiska w kontekście dobra i postępowania: pierwsze, dobra i reguły postępowania są bezwzględne; drugie, dobra są bezwzględne, a reguły względne; trzecie, dobra i reguły są względne; czwarte, dobra są względne a reguły

[481] Tamże, s. 284-285.
[482] Tamże, s. 285.
[483] Tamże, s. 287.

bezwzględne. W tym względzie wskazał on, że najbardziej rozpowszechnionym stanowiskiem jest stanowisko czwarte. Sam natomiast skłonił się do drugiego. Uznając bezwzględność dobra, biorąc jednak pod uwagę, że „rzeczywistość zmienia się, a wraz z nią sposób, w jaki można dobra osiągnąć”[484], uznał jednocześnie, że względne są reguły postępowania do niego prowadzące. W kwestii teorii dóbr Tatarkiewicz stoi zatem na stanowisku dóbr bezwzględnych i obiektywnych, natomiast w ramach teorii postępowania moralnego, zajmuje stanowisko uznające jego względność. Jeszcze w tym samym roku, w którym przeszedł kolokwium habilitacyjne, podjął on się tego zagadnienia, wprost określając swoje jako teleologiczne, a także odróżniając je od relatywizmu oraz utylitaryzmu, o czym w następnym rozdziale.

Ogólnie rzecz biorąc, rozprawa habilitacyjna jawi się w świetle powyższych analiz jako praca skoncentrowana na analizie logicznej. Takiej analizie Tatarkiewicz poddał przede wszystkim argumenty przytaczane na rzecz relatywizmu i subiektywizmu etycznego, w przypadku relatywizmu wskazując w głównej mierze na błędnie przyjmowane za nim racje, zaś odnośnie subiektywizmu koncentrując się na błędnych przytaczanych za nim dowodach. Analiza skoncentrowana na bezwzględności i obiektywności dobra ma podobny charakter. Tatarkiewicz przytacza stojące za bezwzględnością dobra racje, przyjmując je, natomiast obiektywności dobra dowodzi przede wszystkim przez odniesienie do poglądów przeciwnych – nominalizmu i subiektywizmu. Następnie porusza kwestię stosunku (bezwzględnej) cechy dobra do dóbr, uznając, że choć cecha ta jest bezwzględna i jedna, to w rzeczywistości dóbr jest wiele, tzn. wiele elementów rzeczywistości tę cechę posiada. W tym względzie wyraża on swoje stanowisko intuicjonistyczne, które można uznać, a zresztą uznaje się[485], za stanowisko inspirowane Arystotelesem. Za takim inspirującym wpływem Stagiryty przemawia też to, co Tatarkiewicz podkreślił, kończąc swoje rozważania nad bezwzględnością dobra, a mianowicie, że zgodnie z przyjętym stanowiskiem „chce tylko opisać realne dobra dostępne ludziom”[486]. Przyjmując jednak bezwzględność dobra, Tatarkiewicz uznał zarazem względność reguł postępowania, tzn. odróżniając czyn dobry od czynu słusznego, wskazał, że słuszność jest nie tylko związana z bezwzględnym dobrem, ale także z rzeczywistością, można powiedzieć, ludzką, co sprawia, że nie ma bezwzględnych reguł prowadzących do bezwzględnego dobra. Zagadnienie słuszności w kontekście postępowania moralnego Tatarkiewicz rozwinął w

[484] Tamże, s. 289.
[485] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 99-107. R. Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicz jako arystotelik*, dz. cyt., s. 13-20.
[486] W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 279.

swoich późniejszych pracach, o czym mowa w rozdziałach kolejnym. Warto jednak już tutaj zaznaczyć, że także w tym aspekcie doszukiwać się można inspiracji etyką Arystotelesowską.

Podsumowując, warto zwrócić uwagę, że rozważania przeprowadzone przez Tatarkiewicza w rozprawie habilitacyjnej poświadczają inspirujący wpływ Arystotelesa. Takie stwierdzenie jest możliwe dzięki temu, że w rozważaniach tych znajdują się bezpośrednie odwołania do Stagiryty. W tym przypadku dotyczy to kwestii podstawowej. Z jednej strony, uznając dobro za cechę bezwzględną, Tatarkiewicz przywołuje Arystotelesowskie pojęcie bytu jako przykład pojęcia niedefiniowalnego przez inne pojęcia, a służącego do ich definiowania, podkreślając przy tym, że konieczne jest przyjęcie takiego pojęcia w celu uniknięcia regresu w nieskończoność – przyjmuje w tym względzie tzw. prawdy pierwsze. Z drugiej zaś strony, poddając krytyce główny wątek argumentacji stojącej za relatywizmem etycznym, ale obecny także w kontekście subiektywizmu etycznego, tzn. niezgodność sądów etycznych i branie przypadłości dobra za jego istotę, przyznał rację Arystotelesowi, który, jak uznał, tłumaczył niezgodność sądów etycznych odmiennymi doświadczeniami ludzi, a nie uznaniem względności dobra. Warto dodać, że także w kwestii ontycznego statusu dobra, nie wprost, Tatarkiewicz zajął stanowisko Arystotelesowskie, odrzucając Platońskie.

Niemniej jednak inspirujący wpływ Arystotelesa nie wydaje się ograniczać tylko do tych kwestii, w których Tatarkiewicza się na niego powołał. Zestawiając obraz Arystotelesa z dysertacji doktorskiej oraz etyczne rozważania Tatarkiewicza zrekonstruowane powyżej, można uznać, że wpływ ten był znacznie większy, a przede wszystkim bardziej ogólny. Po pierwsze, warto zauważyć, że rozróżnienie porządku przedmiotowego i podmiotowego, obiektywnego i bezwzględnego, subiektywnego i względnego stoi u podstaw rozważań przeprowadzonych przez Tatarkiewicza w rozprawie habilitacyjnej. Wiadomo też, że rozróżnieniu temu w dysertacji doktorskiej przyporządkował on fundamentalne znaczenie w filozofii Arystotelesowskiej, a także, że uwzględniał je w analizie pojęcia szczęścia[487]. W związku z powyższym można uznać, że rozważania zawarte w powyżej przeanalizowanej rozprawie w tej podstawowej dla nich kwestii były wynikiem zainspirowania się przez Tatarkiewicza jego własnymi badaniami nad Arystotelesem. Podobnie Tatarkiewicz nie powołał się na Stagirytę pod innymi względami, które cechują jego postawę wobec podjętego w rozprawie habilitacyjnej zagadnienia, a które przypisał on niespełna dziesięć lat wcześniej Arystotelesowi: uporządkowany i systematyczny porządek rozważań, kompromisowe rozwiązanie zagadnienia wynikające z dokładnego rozpatrzenia racji, ścisłe formułowanie

[487] Zob. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie szczęścia a wymagania prawidłowej terminologji*, dz. cyt., s. 3.

myśli. Należy w tym wyliczeniu uwzględnić także historyzm, a więc wykorzystywanie analizy historycznofilozoficznej na gruncie filozoficznym.

Może być zastanawiające, dlaczego w takim razie brak w tym względzie bezpośrednich odniesień do Arystotelesa. Wyjaśnienie może być następujące: rozprawa habilitacyjna nie miała charakteru historycznofilozoficznego, a także mogła być spisywana w pośpiechu na podstawie notatek z zajęć prowadzonych na Uniwersytecie Warszawskim – jak ukazano to na początku rozdziału, także Arystoteles stanowił temat tych zajęć – dlatego też znalazło się w niej to, co Tatarkiewicz uznał za niezbędne, a kwestie historycznofilozoficzne, mające na celu dopełnienie dzieła, były poruszane względnie dowolnie.

Jednocześnie nie można nie brać pod uwagę tego, że na Tatarkiewicza wpływ wywarli zapewne też inni myśliciele, jak np. George Edward Moore. Warto więc zwrócić uwagę, że wpływ Moore'a został podkreślony przez Wiśniewskiego, który dokonał dogłębnej analizy aksjologiczno-etycznych poglądów Tatarkiewicza, uznając, że nie tylko sposób rozwiązania przez Tatarkiewicza „zagadnienia norm postępowania przypomina jednak najbardziej ducha etyki Arystotelesa"[488], ale także że poglądy Tatarkiewicza nt. dobra i jego natury były bliższe poglądom Arystotelesa niż Moore'a[489]. W związku z tym rozprawa habilitacyjna jawi się jako dzieło będące w dużej mierze wynikiem inspirującego wpływu Arystotelesa na Tatarkiewicza.

Podsumowanie

Podsumowując, pierwsze lata po doktoracie ukazują, że po powrocie do kraju Tatarkiewicz nie marnował czasu. Najpierw zajął się przekazaniem polskiemu środowisku filozoficznemu tego, czego nauczył się na zachodzie, czego też świadectwem jest m.in. *Spór o Platona*. Przed podjęciem pracy na Uniwersytecie Warszawskim prowadził badania nad sztuką oraz historią filozofii, opublikował swoje pierwsze rozważania filozoficzne, a także wygłaszał odczyty dotyczące różnych problemów filozofii. Następnie, wraz z rozpoczęciem pracy akademickiej, skupiając się przede wszystkim na filozofii, kształtował swój styl badawczy poprzez pracę dydaktyczną, a przede wszystkim zajął się rozważaniami etycznymi, które zaowocowały jego pierwszą rozprawą filozoficzną. Dla niniejszych rozważań z tego okresu ważne są przede wszystkim jego prace filozoficzne.

Dzięki pracy pt. *O naturalnym obrazie świata* można uznać, że inspirując się swoimi badaniami nad Arystotelesem, a dokładniej znaczeniem doświadczenia potocznego,

[488] R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 171.
[489] Zob. tamże, s. 120.

naturalnego sposobu poznania, a szerzej przypisanym Stagirycie pluralizmem, Tatarkiewicz nie tylko podjął się opracowania kwestii naturalnego obrazu świata, ale także ustosunkował się do takiego obrazu w sposób pozytywny. Choć na podstawie samej treści pracy trudno jednoznacznie stwierdzić, że inspiracja ta miała miejsce, to jednak można uznać, że przemawiają za tym zarówno względy chronologiczne, jak i wyniki analizy porównawczej. W tym względzie warto podkreślić, że choć wpływ Arystotelesa na teoriopoznawczo-ontologiczne poglądy Tatarkiewicza był już dostrzeżony[490], to jednocześnie nie był on w pełni poświadczony źródłowo, co z kolei zostało dość dokładnie wykonane powyżej – w podrozdziale pierwszym. W związku z tym obraz Arystotelesa z dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza jawi się jako źródło jego inspiracji w docenieniu poznania naturalnego i potocznego doświadczenia na gruncie teoriopoznawczym.

Z perspektywy całokształtu twórczości Tatarkiewicza zdecydowanie bardziej znaczące wydają się jednak inspiracje na gruncie etycznym. W tym względzie można mówić o bezpośrednich i pośrednich inspiracjach, tzn. niekiedy Tatarkiewicz czerpie od Arystotelesa wprost, a niekiedy świadczą o tych inspiracjach zbieżności pomiędzy obrazem Stagiryty zawartym w dysertacji doktorskiej a rozważaniami przeprowadzonymi w rozprawie habilitacyjnej. Do pierwszej grupy należy przyjęty przez Tatarkiewicza pogląd nt. pojęcia dobra, statusu ontycznego dobra, a także sformułowana przez niego krytyka relatywizmu i subiektywizmu[491]. Do drugiej zaś – przyjęcie rozróżnienia porządku podmiotowego i przedmiotowego (a szerzej bezwzględnego i względnego, obiektywnego i subiektywnego), systematyczny porządek rozważań, ścisłe formułowanie myśli, kompromisowe rozstrzygnięcie uwzględniające racje wynikające z przeciwstawnych perspektyw (o czym świadczy wniosek uznający bezwzględność dobra i względność reguł postępowania); co z kolei wiąże się też z uznaniem Arystotelesa za kompilatora poglądów poprzedników, analizującego różne stanowiska w celu rozstrzygnięcia postawionego zagadnienia, a także z jego tendencją teleologiczną oraz pluralistyczną (dobro u Tatarkiewicza stanowi cel postępowania, a sposobów na jego osiągnięcie jest wiele). Wydaje się też, że podjęcie zagadnienia dobra jako dobra dostępnego ludzkiemu doświadczeniu, a więc jako dobra realnego, samo w sobie

[490] Z rozważań Książka wynika, że uznawał on arystotelesowską genezę pluralizmu Tatarkiewicza, a także że pogląd ten wyraził on m.in w *O naturalnym obrazie świata* (zob. A. Książek, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 88, 94-99).

[491] W tym względzie warto przypomnieć, że inspirujący wpływ Arystotelesa został już dostrzeżony w badaniach nad Tatarkiewiczem (zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 56-60, 92, 97, 102-113, 118-123).

również jest w duchu Arystotelesa, choć w tym względzie trudno wskazać bezpośrednie powiązanie z dysertacją doktorską Tatarkiewicza[492].

Ogólnie rzecz biorąc, lata 1910-1919 jawią się przede wszystkim jako okres, w którym Tatarkiewicz więcej się Arystotelesem inspirował, niż badał. W pracach Tatarkiewicza z tych lat brak odrębnego historycznofilozoficznego opracowania poświęconego Stagirycie, natomiast dostępne są dwa teksty poświadczające inspirujący wpływ Arystotelesa na gruncie ontologiczno-teoriopoznawczym oraz aksjologiczno-etycznym. Oba teksty ukazują nie tylko ogólny wpływ na postawę badawczą Tatarkiewicza (systematyzm, historyzm, ścisłe formułowanie myśli, perspektywa podmiotowo-przedmiotowa), ale także jego stanowisko oraz poglądy filozoficzne (pluralizm, teleologizm, intuicjonizm, realizm, docenienie wartości poznania naturalnego i doświadczenia potocznego, kompromisowość rozstrzygnięć).

Wobec braku historycznofilozoficznych opracowań nt. Arystotelesa z tego okresu należy podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, na podstawie rozprawy habilitacyjnej można uznać, że Tatarkiewicz w nieznanym dokładniej zakresie kontynuował swoje badania nad Stagirytą, za czym przemawia wskazane przez niego wyjaśnienie genezy niezgodności sądów etycznych sformułowane przez Arystotelesa. Po drugie, co związane z kwestią pierwszą, Tatarkiewicz podejmował się najprawdopodobniej studiów nad Stagirytą w ramach pracy dydaktycznej. W związku z powyższym można uznać, że podjęcie się zagadnienia dobra jako dobra realnego, dostępnego ludziom – realizm – mogło być wynikiem inspirującego wpływu Arystotelesa, pomimo braku bezpośredniego odniesienia ze strony Tatarkiewicza, jak również braku w tym względzie wyraźnych zbieżności z jego badaniami z okresu marburskiego.

Należy też dodać, że Arystoteles jawi się w przeanalizowanym powyżej okresie twórczości Tatarkiewicza jako najbardziej wyróżnione źródło jego filozoficznej inspiracji. Wydaje się, że nie tylko zaraz po opuszczeniu Marburga Tatarkiewicz sympatyzował z Arystotelesem, zarówno z jego postawą i stanowiskiem, jak również poglądami, co poświadcza praca *O naturalnym obrazie świata*, ale także później Stagiryta zdaje się mieć bardziej fundamentalny wpływ na jego rozważania niż Twardowski czy Moore, co poświadcza z kolei dzieło *O bezwzględności dobra*. Co więcej wydaje się, że ten stan rzeczy utrzymał się także w późniejszej twórczości Tatarkiewicza.

[492] O większości tych inspiracji pisze Wiśniewski (zob. R. Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicza jako arystotelik*, dz. cyt., s. 12-27). Należy jednak zaznaczyć, że we wskazanym artykule przyjmuje on perspektywę problemową, zestawia koncepcję Tatarkiewicza i Arystotelesa, tutaj zaś przyjęta perspektywa ogranicza się do inspiracji, które mają odwzorowanie w samej rozprawie habilitacyjnej i stanowią wynik zestawienia obrazu Arystotelesa z dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza z treścią owej rozprawy lub za którymi przemawiają inne względy będące wynikiem analizy historycznofilozoficznej.

4. Okres międzywojenny (1919-1939)

Okres międzywojenny był w życiu naukowym Tatarkiewicza czasem szczególnym, wówczas to napisał *Historię filozofii*, był kolejno wykładowcą trzech polskich uczelni – w Wilnie, Poznaniu oraz Warszawie – a także uzyskał tytuł profesora zwyczajnego. Jak sam wspominał: „Człowiek dostosowuje się do warunków, w jakich żyje. Żyłem w wielu okresach – i zapewne w ten czy inny sposób dostosowałem się do każdego z nich. Ale można też powiedzieć, że moim okresem był ten, kiedy byłem już i jeszcze w pełni sił. W takim razie byłbym człowiekiem międzywojennym. W tym okresie, który odczuwam jako centralny okres mego życia, był czas na wszystko: na pracę pedagogiczną, na podróże, na życie towarzyskie, na pisanie książek”[493]. Faktycznie, wydaje się, że okres międzywojenny to okres centralny dla życia Tatarkiewicza. Wydaje się jednak, że okresem centralnym był on również z perspektywy jego twórczości, na ten czas bowiem przypada szczególne natężenie jego pracy dydaktycznej i badawczej. Oprócz wspomnianej *Historii filozofii*, a więc swojego najbardziej obszernego dzieła historycznofilozoficznego, rozpoczął wówczas pracę nad swoim największym dziełem filozoficznym, pracą *O szczęściu* ukończoną jednak dopiero po II wojny światowej – stąd została ona opracowana w kolejnym rozdziale.

Co tutaj szczególnie ważne, to właśnie w dwudziestoleciu międzywojennym Tatarkiewicz sporo uwagi poświęcił Arystotelesowi w perspektywie historycznofilozoficznej. W ramach pracy nad *Historią filozofii* przygotował on drugie chronologicznie ujęcie jego filozofii oraz podjął się opracowania jego poglądów etycznych w odrębnym tekście w latach trzydziestych. Podział niniejszego rozdziału jest podobny do rozdziału trzeciego, przy czym z uwagi na obszerność materiału źródłowego został podzielony na trzy podrozdziały: pierwszy charakteryzujący pracę Tatarkiewicza na trzech uczelniach – w Wilnie, Poznaniu oraz Warszawie, drugi poświęcony historycznofilozoficznym badaniom Tatarkiewicza poświęconych Arystotelesowi, oraz trzeci, w którym podjęta została analiza filozoficznych, głównie etycznych, ale także estetycznych rozważań Tatarkiewicza, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii inspiracji Arystotelesem.

[493] W. Tatarkiewicz, *Zapiski…*, dz. cyt., 193.

A) Praca naukowa

W latach 1919-1939 Tatarkiewicz, jak wspomniano, był pracownikiem trzech polskich uczelni w Wilnie, Poznaniu i Warszawie. Okres wileński przypada na lata 1919-1921, poznański – 1921-1923, natomiast warszawski obejmuje zdecydowaną większość dwudziestolecia międzywojennego, przypada bowiem na lata 1923-1939.

Wilno

Jak wiadomo, w roku 1919 Tatarkiewicz uzyskał habilitację, która była mu potrzebna, aby z mógł liczyć na pracę wykładowcy na uczelniach w niepodległej Polsce. Gdy umowa z Uniwersytetem Warszawskim dobiegała końca, pojawiła się nowa propozycja – Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie. Skierowanie do Wilna Tatarkiewicz otrzymał 29 lipca 1919 roku. Nie była to dla niego niespodzianka, co wynika z jego korespondencji z Twardowskim. Zaskoczony był natomiast tym, że powołany został w roli zastępcy profesora a nie profesora. Niemniej jednak ofertę tę przyjął, odpowiadając listownie 11 sierpnia.

Do Wilna Tatarkiewicz przybył 1 października na uroczyste otwarcie uniwersytetu[494]. Przypadł mu zresztą zaszczyt wygłoszenia wykładu inauguracyjnego (25 października 1919 roku)[495]. Tytuł tego wykładu, *O dwojakim pojmowaniu czynu moralnego*[496], wskazuje, że był to jeden z tematów, który, jak już wspomniano, zaproponował on jako wykład habilitacyjny we Lwowie. Wykładem tym Tatarkiewicz rozpoczyna okres wileński, który w dużej mierze sprowadza się do pracy naukowej na trzech polach: historii filozofii, etyki i szeroko pojętej sztuki oraz estetyki.

Na tych polach Tatarkiewicz pracował nie tylko badawczo, ale także dydaktycznie. Zajęcia – wykłady, ćwiczenia, seminaria – prowadzone przez niego w latach akademickich 1919/1920 i 1920/1921 to: *Etyka*, *Ćwiczenia z zakresu etyki*, *Seminarium filozoficzne z zakresu etyki*, *Estetyka (część ogólna)*, *Elementy logiki*, *Seminarium filozoficzne: filozofowie w szkole średniej*, *Platon i Arystoteles*, *Logika (dla wszystkich wydziałów)*, *Proseminarium z historii filozofii (lektura Platona)*, *Ćwiczenia z logiki*[497]. Jak można więc zauważyć, Tatarkiewicz

[494] Zob. *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 142-145. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 146, 182.
[495] Zob. *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 146-147.
[496] Podczas badań nad rozprawą doktorską, podjęto próbę odnalezienia rękopisu tego wykładu. Niestety w bibliotekach wileńskich, które ten wykład mogłyby posiadać, zgodnie ze zdobytymi od ich pracowników informacjami, rękopis ten nie znajduje się w ich zbiorach . Podjęto też próbę uzyskania informacji od redaktora opublikowanej wersji wykładu inauguracyjnego Tatarkiewicza, Jacka Juliusza Jadackiego, jednakże zdobyte informacje nie umożliwiły zlokalizowanie manuskryptu.
[497] Zob. J. Krajewski, Bibliografia, dz. cyt., s. 101.

podczas swojej pracy w Wilnie, w zdecydowanej większości (zajęcia z logiki stanowią bowiem wyjątek), prowadził zajęcia podobne do tych, które prowadził wcześniej w Warszawie, dotyczące problematyki historycznofilozoficznej, etycznej i estetycznej. Warto zwrócić uwagę, że wśród tematyki historii filozofii dominowała filozofia grecka, a dokładniej Platon i Arystoteles.

Oprócz zajęć Tatarkiewicz przygotowywał także referaty. W roku 1920, we Lwowie, wygłosił referat pt. *O etyce Pascala*. Warto w związku z tym zaznaczyć, że etyczne badania Tatarkiewicza – zarówno historyczne, jak i problemowe – związane z jego pracą w Wilnie, były rozwinięciem z jego wcześniejszymi rozważań na tym polu[498]. W latach 1919-1921 zachowały się trzy jego prace dotyczące problematyki etycznej: opracowanie poświęcone porządkowi dóbr w etyce Pascala, jednostronicowy tekst zarysowujący problematykę anglosaskiego sporu nt. postępowania moralnego, a także wspomniany wykład inauguracyjny – wykład ten został szczegółowo przeanalizowany w podrozdziale kolejnym. W 1921 Tatarkiewicz wygłosił też referat *O sztuce polskiej* podczas swojego pobytu w Paryżu. Wygłosił on też referat *O scholastyce wileńskiej*[499], który choć miał miejsce po wyjeździe z Wilna, w 1922 r., to z uwagi na podjęte w nim zagadnienie wpisuje się on w okres wileński badań Tatarkiewicza. Badania Tatarkiewicza poświęcone scholastyce wileńskiej zostały później, w 1926 r., opublikowane w obszernym artykule.

Spoglądając na efekty pracy Tatarkiewicza w Wilnie, a dokładniej na publikacje z tym czasem związane, na pierwszy plan wysuwają się jego badania nad archiwalnymi zbiorami tamtejszej biblioteki uniwersyteckiej. Badania te były związane z podjętym przez niego zadaniem uporządkowania owych zbiorów. Swój udział w tym miała także jego małżonka, która charytatywnie podjęła się ich katalogowania. Niemniej jednak to Tatarkiewicz przekuł owo porządkowanie w pracę naukową, czego efektem było przede wszystkim obszerne opracowanie pt. *Materiały do dziejów nauczania filozofji na Litwie*[500]. Tekst ten został wprawdzie opublikowany kilka lat później, niemniej jednak, podobnie jak wspomniany referat, jest on efektem pracy Tatarkiewicza w Wilnie. Praca ta była i nadal jest punktem odniesienia dla uczonych. Można też uznać ją za wyraz tendencji Tatarkiewicza do porządkowania

[498] Zob. R. Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicz w Wilnie*, w: Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim, red. R. Jadczak i J. Pawlak, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1997, s. 88.
[499] Zob. J. Krajewski, Bibliografia, dz. cyt., s. 106.
[500] Zob. W. Tatarkiewicz,*Materiały do dziejów nauczania filozofji na Litwie*, w: Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofji w Polsce, t. 2, cz. 2, Państwowa Akademia Umiejętności, Kraków 1926, s. 1-42.

materiału badań[501]. Ogólnie rzecz biorąc, z pobytem Tatarkiewicza w Wilnie największy i bezpośredni związek mają jego badania historycznofilozoficzne.

Prace etyczne z lat 1919-1921, jak już wspomniano, stanowiły raczej rozwinięcie wcześniejszych badań Tatarkiewicza. Z okresem wileńskim kojarzony jest przede wszystkim tekst pt. *Porządek dóbr: studium z Pascala* opublikowany w księdze pamiątkowej złożonej Kazimierzowi Twardowskiemu. Choć praca ta wpisuje się bardziej w dziedzinę historii etyki niż etyki, to w świetle późniejszych prac Tatarkiewicza wydaje się stanowić punkt wyjścia jego dociekań nad porządkiem dóbr[502] – zagadnienie to uznał za zagadnienie centralne dla Pascalowskich *Myśli*, wokół którego można pogrupować różnorodną problematykę tego dzieła[503]. Zdaniem Tatarkiewicza, we fragmencie 793 tkwi „jądro poglądu"[504] Pascala na ten temat, zawiera bowiem trzy główne dla niego zagadnienia: rodzaj dobór uwzględnionych w hierarchii dóbr, hierarchia tych rodzajów (podział na dobra wyższe i niższe), stosunek dóbr poszczególnych rodzajów do siebie nawzajem (czyli dóbr wyższych do niższych).

Pogląd Pascala Tatarkiewicz przedstawił następująco: dobra dzielą się na cielesne (lub zmysłów), duchowe (lub rozumu) i miłosne (lub serca); najwyższe są dobra miłosne, następnie duchowe, a najniższymi są dobra cielesne; „każde dobro wyższe jest od niższego wyższe nieskończenie"[505], tzn. pomiędzy poszczególnymi rodzajami dóbr istnieje różnica jakościowa. Warto zauważyć, że choć zagadnienie hierarchii dóbr, jak zauważył Tatarkiewicz, zostało przez Pascala wyróżnione, to nie oznacza to, że wcześniej nie było ono przez filozofów podejmowane, wręcz odwrotnie: „odróżnienie porządku duchowego od porządku cielesnego dokonało się w klasycznym okresie myśli greckiej, a sformułowane dobitnie zostało przez Platona. Najwyższy człon porządku został dołączony później: z nadejściem ery chrześcijańskiej. Od tego czasu ów porządek trójczłonowy jest znany i, nawet, panujący"[506]. W związku z tym wyjątkowość myśli Pascala, zdaje się, polegała zdaniem Tatarkiewicza na uwypukleniu zagadnienia hierarchii dóbr.

Warto też zauważyć, że w studium poświęconym Pascalowi pojawiają się uwagi wskazujące, że Tatarkiewicz docenił rozważania Pascala w perspektywie filozoficznej:

---

[501] Zob. Romanas Plečkaitis, *Litewskie badania nad filozofią uprawianą na Uniwersytecie Stefana Batorego*, w: *Filozofia na Uniwersytecie Stefana Batorego*, red. Józef Pawlak, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 127. Zob. A. Habura, *Władysław Tatarkiewicz in Vilnius (1919–1921). History of Philosophy – Ethics – Methods of Work*, „Logos" 114, s. 190-199.
[502] Zob. R. Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicz w Wilnie*, dz. cyt., s. 88-89.
[503] Zob. W. Tatarkiewicz, *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, „Przegląd Filozoficzny" 1920, s. 295.
[504] Tamże, s. 295.
[505] Tamże, s. 297.
[506] Tamże, s. 298.

„Stanowisko Pascala, uznające nieskończoną wyższość porządku nad porządkiem, ma doniosłą konsekwencję: mianowicie dzięki niemu i tylko dzięki niemu można osiągnąć powszechną materjalną regułę słusznego postępowania”[507]. Ta kwestia mogła być więc powodem, dla którego Tatarkiewicz postanowił bardziej wnikliwie przeanalizować *Myśli* Pascala, być może w nadziei na znalezienie w nich cennych dla swoich filozoficznych badań inspiracji.

Tatarkiewicz zaznaczył, że Pascal sam zwracał uwagę na trudność wskazania takiej reguły. Jak stwierdził, reguła postępowania ma różne formuły, z których jedna nie jest bardziej wartościowa od drugiej, dlatego powszechność reguł jest tylko formalna, a dokładniej „to tylko słowo jest jedno, ale jest ono niby skrzynia, mieszcząca mnogość różnorodnych reguł”[508]. Powszechność reguły to innymi słowy postulat, problem polega na spełnieniu tego postulatu, gdy weźmie się pod uwagę okoliczności i konsekwencje postępowania, a więc czynniki zmienne[509]. Z tego też względu, jak uznał: „zastąpienie indywidualnych reguł przez powszechną nie jest niemożliwe. Wymaga tylko pewnych warunków. Warunki te spełnia właśnie Pascal: jego stanowisko umożliwia powszechną materialną regułę”[510]. Temu ma właśnie służyć znajomość porządku (hierarchii) dóbr, ponieważ „wiedząc, jakie jest dobro najwyższego porządku, mamy zarazem już i regułę powszechną postępowania”[511]. Regułą tą jest miłość. Dlatego też tylko dobro najwyższe, miłość, Bóg, a w związku z tym religia, może dać szczęście i regułę postępowania. Takie rozwiązanie mogło być inspirujące dla Tatarkiewicza, ale tylko na gruncie prywatnym. W swoich rozważaniach filozoficznych, co widoczne jest już w rozprawie habilitacyjnej, nie zdecydował się on na rozwiązania tego typu. Swoje stanowisko w kwestii postępowania moralnego wyraził on natomiast w innym tekście związanym z okresem wileńskim – w wykładzie inauguracyjnym z 1919 roku.

Podsumowując, w okresie wileńskim Tatarkiewicz rozwinął swoje metody pracy na polu historii filozofii – zdobyte najpierw w Marburgu, rozwinięte później w Warszawie – podejmując się opracowania filozoficznych tekstów archiwalnych. Niemniej jednak te historycznofilozoficzne badania nie były związane z Arystotelesem, co najwyżej o tyle, o ile dotyczyły one filozofii scholastycznej – a więc pośrednio. Na gruncie etycznym z kolei rozwinął on swoje badania rozpoczęte jeszcze w Warszawie. Do odnalezienia przez Jacka Jadackiego w 1999 r. manuskryptu wspomnianego już wykładu inauguracyjnego praca poświęcona Pascalowi była w zasadzie jedyną znaczącą pracą Tatarkiewicza dotyczącą etyki

[507] Tamże, s. 312.
[508] Tamże, s. 312-313.
[509] Zob. tamże, s. 313.
[510] Tamże.
[511] Tamże.

z lat 1919-1921[512]. Choć najprawdopodobniej wykład ten był przygotowany przed przyjazdem Tatarkiewicza do Wilna – na co wskazuje zbieżność tytułu tego wykładu z jedną z jego propozycji wykładu habilitacyjnego, o czym wspomniano w poprzednim rozdziale – to jednak został on wygłoszony dopiero w Wilnie, dlatego też, zdaje się, można wpisać zawarte w nim rozważania w okres wileński. Treść tego wykładu, co ważne, pozwala spojrzeć na etyczne rozważania Tatarkiewicza w nowym świetle przede wszystkim dlatego, że określa on w nim swoje stanowisko etyczne jako teleologiczna. Takie postawienie sprawy znacząco nobilituje okres wileński w twórczości Tatarkiewicza[513]. Ponadto jest to tekst szczególnie istotny z perspektywy tematu niniejszej rozprawy, co wyjaśni analiza jego treści w podrozdziale trzecim..

Poznań

Jeszcze podczas pobytu Tatarkiewicza w Wilnie, okazało się, że czeka niego nominacja na Uniwersytet Poznański – przemianowany 10 kwietnia 1920 z Wszechnicy Piastowskiej[514] – którą przyjął on w czerwcu 1921 roku. Formalności zostały zakończone 14 września tego samego roku i jesienią Tatarkiewicz rozpoczął już zajęcia akademickie[515]. Wydarzeniem godnym uwagi w perspektywie jego ścieżki naukowej, mającym miejsce właśnie w Poznaniu, jest pierwsza próba nadania mu tytułu profesora zwyczajnego – ta inicjatywa środowiska poznańskiego ukazuje, jak bardzo był on w tym środowisku ceniony.

Tamtejsze grono profesorskie dążyło do tego, aby Tatarkiewicz zatrzymał się w Poznaniu na dłużej, więc w 1922 r. przedłożono dwa wnioski: pierwszy o zatrudnienie Tatarkiewicza w Poznaniu na kolejne dwa lata, drugi o nadanie mu tytułu profesora zwyczajnego. Wnioski te były poniekąd połączone, tzn. władze uczelniane chciały, by najpierw podjął on decyzję o pozostaniu w Poznaniu, aby dopiero potem wnieść o nadanie mu profesury zwyczajnej. Tatarkiewicz był już jednak wówczas mianowany na profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Warszawskiego, dokąd wrócił w kolejnym roku, dlatego też ministerstwo odrzuciło wniosek o profesurę zwyczajną[516].

Z perspektywy filozoficzno-naukowej okres poznański nie jawi się jako szczególnie istotny. Zajęcia prowadzone przez Tatarkiewicza w tym okresie ograniczone były w zasadzie

[512] Zob. A. Habura, *Władysław Tatarkiewicz in Vilnius (1919–1921). History of Philosophy – Ethics – Methods of Work*, „Logos" 114, s. 193.
[513] Zob. tamże, s. 198.
[514] Zob. *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 167.
[515] Zob. tamże, s. 168-171.
[516] Zob. tamże., s. 174-177.

tylko do zagadnień estetyki i sztuki: *Teoria sztuki (podstawy logiczne)*, *Sztuka Warszawy*, *Konserwatorium z teorii i historii sztuki*, *Teoria sztuki (podstawy aksjologiczne)*, *Estetyka*, *Seminarium z estetyki*, *Sztuka XVII wieku*, *Wybrane zagadnienia z historii sztuki polskiej XVIII wieku (wykład z ćwiczeniami)*[517]. Jak więc widać, filozofia była w jego harmonogramie w zasadzie nieobecna, jedynie zajęcia z estetyki miały zapewne nieco filozoficzny charakter, a przede wszystkim te, w których zaakcentowany został aspekt logiczny i aksjologiczny. Wątek filozofii greckiej, a tym bardziej filozofii Arystotelesa, nie był więc obecny w pracy dydaktycznej Tatarkiewicza w takim stopniu, jak to miało miejsce wcześniej.

Przyglądając się pracy badawczej Tatarkiewicza w Poznaniu sytuacja jawi się podobnie, jak z pracą dydaktycznej, tzn. wątek grecki i arystotelesowski jest w zasadzie nieobecny. Wydaje się, że Tatarkiewicz nie przeprowadził wówczas żadnych prac historycznofilozoficznych lub filozoficznych, które można uznać za znaczące. Wprawdzie podczas pobytu w Poznaniu opracowywał on materiały zdobyte w Wilnie – z związku z tym wygłosił też referat w Krakowie[518] – te jednak, wprost dotycząc scholastyki wileńskiej, mają nikły związek z pracą w Poznaniu. Podobnie rzecz się ma z tekstem *Dwa klasycyzmy, wileński i warszawski*, powstałym na podstawie referatu z 1920 roku[519]. Inne teksty publikowane w tym czasie[520], których w dodatku jest ich niewiele i są związane z okresem wileńskim bądź sztuką, także nie mają większego związku z Arystotelesem.

Mając na względzie cel niniejszej rozprawy, należy uznać, że okres poznański w życiu i twórczości Tatarkiewicza jest wyjątkowo mało istotny. Był to dla niego przede wszystkim czas pracy dydaktycznej i badawczej w kontekście sztuki. Oprócz próby uzwyczajnienia profesury Tatarkiewicza – do czego doszło dopiero kilka lat później, kiedy był już wykładowcą Uniwersytetu Warszawskiego[521.] – brak ważniejszych wydarzeń mających wówczas miejsce. Nie dziwi więc fakt, że korzystając z okazji, Tatarkiewicz powrócił do Warszawy. Ze wspomnień Tatarkiewicza poświęconym okresowi poznańskiemu wybija obraz lat towarzysko inspirujących – wątek naukowy pojawia się w nim jakby ubocznie; w ich centrum stoi natomiast to życie towarzyskie[522].

[517] Zob. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., s. 102.
[518] Zob. *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 173-174.
[519] Zob. tamże, s. 173.
[520] Zob. tamże, s. 186.
[521] Zob. tamże, s. 210-213.
[522] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 184-187.

Warszawa

Powołanie Tatarkiewicza na Uniwersytet Warszawski zostało zatwierdzone 30 czerwca 1922 roku. Pracę rozpoczął on jednak dopiero w rok później, obejmując jednocześnie trzecią katedrę filozofii, o którą starał się już wcześniej, a także przyjmując zadanie redagowania „Przeglądu Filozoficznego"[523]. W okresie tym, podobnie jak w poprzednich, warto przyjrzeć się bliżej tematyce prowadzonych przez Tatarkiewicza zajęć dydaktycznych, odczytów naukowych i prac badawczych.

Tematyka zajęć Tatarkiewicza w latach 1923-1929 świadczy o wyraźnym wzroście zróżnicowania tematyki pracy dydaktycznej względem lat poprzednich. Kursy prowadzone przez Tatarkiewicza w tym czasie to: *Filozofia Greków*, *Etyka* – 1923/1924 – *Filozofia w okresie hellenizmu*, *Interpretacja pism filozoficznych Seneki*, *Filozofia wieków średnich*, *Wybrane kwestie ze św. Tomasza „Summa Theologiae"*, *Estetyka*, *Pisma estetyczne Kanta* – 1924/1925 – *Koniec filozofii średniowiecznej i Odrodzenie*, *Zagadnienie realizmu w estetyce* – 1925/1926 – *Empiryzm i Krytycyzm w filozofii nowożytnej*, *Interpretacja tekstów z filozofii nowożytnej*, *Etyka* – 1926/1927 – *Kant i filozofia XIX wieku*, *Estetyka sztuk plastycznych we Francji XVIII wieku (interpretacja tekstów)*, *Zarys dziejów metafizyki*, *Zarys dziejów teorii poznania* – 1927/1928 – *Filozofia starożytna i średniowieczna* – 1928/1929[524]. Jak więc widać w latach 1923-1929 Tatarkiewicz prowadził zajęcia poświęcone w zasadzie każdemu okresowi dziejów filozofii – starożytności, średniowiecza, nowożytności – a także problemom filozoficznym wpisującym się różne dziedziny filozoficzne – metafizykę, teorię poznania, etykę i estetyką. Filozofia grecka, a więc i Arystotelesowska, nieco ginie w tej zróżnicowanej tematyce, niemniej jednak jest obecna.

W kontekście zajęć dydaktycznych Tatarkiewicza warto dokładniej przyjrzeć się prowadzonym przez niego seminariom. Z trzeciej dekady XX w. zachowały się notatki seminaryjne z lat 1924-1927. Ze względu na temat niniejszej rozprawy warto prześledzić przynajmniej obecny w nich wątek Arystotelesowski. W pierwszej kolejności należy zauważyć, że Stagiryta był jednym z najczęściej dyskutowanych filozofów na seminarium Tatarkiewicza w 1924 roku. Był tematem już pierwszego spotkania za sprawą referatu Romany

[523] O ten powrót Tatarkiewicz starał się już wcześniej, niemniej jednak dopiero opinia m.in. Twardowskiego – w której zauważono, że proponowani przez komisję kandydaci nie mieli habilitacji, podczas gdy Tatarkiewicz jest doskonałym kandydatem mającym ponadto habilitację – najprawdopodobniej zmieniła postawę komisji (zob. *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 178-182). Nieżyczliwe pominięcie jego kandydatury przez gremium, w którym przecież obecni byli wychowankowie Twardowskiego, a dokładniej Kotarbiński, Leśniewski, Łukasiewicz i Witwicki, jest co najmniej zastanawiające, zwłaszcza w kontekście rozważań nad ewentualną przynależnością Tatarkiewicza do szkoły lwowsko-warszawskiej.

[524] Zob. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., s. 98.

Wiśniackiej, poświęconego pojęciu i rodzajom cnoty w *Etyce nikomachejskiej*, żywo dyskutowanego przez kilka kolejnych seminariów. Co ciekawe, dyskusja ta nie sprowadzała się tylko do rekonstrukcji i krytyki poglądów Arystotelesa[525], na jednym ze spotkań podjęto nawet próbę ich rozwinięcia. Po wspomnieniu kilku cnót nie ujętych przez Arystotelesa podjęta została bowiem refleksję nad tym, „jakie miejsce zajęłyby te cnoty w systemie Arystotelesa, gdyby je Arystoteles chciał uwzględnić"[526]. Wprawdzie na podstawie notatek trudno niekiedy dokładnie stwierdzić, kto jest autorem danej uwagi, jednakże kilkakrotnie zostaje podkreślone zdanie Tatarkiewicza, który w dyskusji nad zagadnieniem celu w etyce Arystotelesowskiej miał zauważyć, że cel jest zawsze czymś konkretnym i nie inaczej jest u Stagiryty[527].

Także drugi referat z roku 1924, Estery Markin, został poświęcony Arystotelesowi, a dokładniej pojęciu i warunkom szczęścia (eudaimonii) w jego etyce. Podobnie jak to miało miejsce z referatem Wiśniackiej, temat tego referatu stał się tematem dyskusji kilku następnych spotkaniach. Tatarkiewicz w dyskusji dał przede wszystkim dwie uwagi: po pierwsze, zauważył, że nie należy rozumieć szczęścia u Arystotelesa na sposób hedoniczny; po drugie, zwrócił uwagę, że istnieją w etyce Stagiryty przynajmniej dwa systemy etyczne – życia teoretycznego i praktycznego[528]. Wątek Arystotelesowski powracał na seminariach jeszcze przy okazji innych tematów np. Tomasza z Akwinu[529]. Ogólnie rzecz biorąc, z lektury sprawozdań seminaryjnych można wnioskować, że na seminariach Tatarkiewicza toczyły się żywe dyskusje, referaty były poddawane krytycznej ocenia, a szczególnym przedmiotem troski zebranych była jasność i porządek rozumowań.

Przechodząc do publikacji i wygłoszonych przez Tatarkiewicza referatów w latach 1923-1929, można zauważyć, że ich liczba nie była tak duża, jak w latach kolejnych, co prawdopodobnie było związane z pracą nad *Historią filozofii*. Pierwsze swoje referaty w tych latach, *Stanowisko estetyki wobec nowych prądów w sztuce i w historii sztuki* oraz *Zapytanie w sprawie filozofa warszawskiego z 1784*, Tatarkiewicz wygłosił na I Zjeździe Filozoficznym, w maju 1923 roku we Lwowie[530]. Kolejne dwa to *Wolność twórcy a reguły estetyczne* (wygłoszony 12 grudnia 1924 w ramach Warszawskiego Instytutu Filozofii) oraz *O prawach estetycznych* (wygłoszony w Poznaniu 5 grudnia 1925 w ramach Poznańskiego Towarzystwa

[525] Zob. W. Tatarkiewicz, Wykłady, bruliony i notatki z estetyki, t. 1, wykłady, bruliony i notatki zebrali, przepisali, opracowali oraz wstępem poprzedzili Radosław Kuliniak, Mariusz Pandura, Łukasz Ratajczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022, s. 88-93.
[526] Tamże, s. 90.
[527] Zob. tamże, s. 92.
[528] Zob. tamże, s. 93-95.
[529] Zob. tamże, s. 98-102.
[530] Zob. *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 192.

Filozoficznego). W 1925 Tatarkiewicz wygłosił też odczyt w ramach Kursów dla Nauczycieli Zarządu Głównego Związku Nauczycielstwa Polskiego Szkół Podstawowych[531]. W 1927 został zorganizowany II Zjazd Filozoficzny, w którym Tatarkiewicz również wziął czynny udział[532].

Ważniejsze od wspomnianych powyżej są odczyty Tatarkiewicza związane z jego pracą nad *Historią filozofii* dotyczące ogólnej problematyki historycznofilozoficznej, jak również metodologii historii filozofii. Odczyty te stanowiły w zasadzie część spotkań, które przyczyniły się najprawdopodobniej do ulepszenia ostatecznej wersji jego dzieła. Pierwszy referat zatytułowany *Historią czego jest historia filozofii* był w zasadzie przygotowanym przez Tatarkiewicza wprowadzeniem do moderowanej przez niego dyskusji. Na drugim spotkaniu, pt. *Co powinien zawierać podręcznik do historii filozofii*, którego moderatorem był Tadeusz Kotarbiński, Tatarkiewicz miał oficjalnie zakomunikować, że właśnie pracuje nad swoją *Historią filozofii*. Trzecie spotkanie znów moderował Tatarkiewicz i jako że nosiło tytuł *Podział filozofii na okresy*, to w ramach wprowadzenia do dyskusji przedstawił on swoje rozważania nad tytułowym zagadnieniem[533]. Następne jego wystąpienie związane z pracą nad *Historią filozofii*, to odczyt z 1928 r. z Wilna pt. *Fazy rozwoju filozofii*[534] – w tym samym roku Tatarkiewicz wyjechał też z wykładami za granicę, do Danii, Norwegii i Szwecji. W 1929 roku miał miejsce drugi cykl wykładów i dyskusji w ramach Warszawskiego Towarzystwa Naukowego. Tym razem Tatarkiewicz jednego dnia, 4 marca 1929, wygłosił aż trzy referaty: *Początki metafizyki chrześcijańskiej*, *Descartes i Pascal*, *Podział dziejów filozofii na okresy*. Stanowiły one najpewniej odprysk prac nad *Historią filozofii*. Wszystkie te wykłady powtórzył później w języku francuskim podczas swojego wyjazdu zagranicznego do Genewy[535]. W tym samym roku wygłosił też dwa referaty z zakresu teorii i historii sztuki[536].

Prace nad *Historią filozofii* Tatarkiewicz rozpoczął na przełomie lat 1924-1925, za sprawą propozycji z Wydawnictwa im. Ossolińskich, które skierowało do niego ofertę napisania podręcznika, jakiego wówczas w Polsce brakowało, który mógłby posłużyć jako syntetyczne wprowadzenie do historii filozofii. Początkowo, kiedy Tatarkiewicz przystał na

[531] Zob. tamże, s. 200. Por. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., s. 106.
[532] Zob. tamże, s. 214.
[533] Zob. *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 204-207.
[534] Zob. tamże, s. 215.
[535] Zob. tamże, s. 215-217.
[536] Zob. tamże, s. 218-219.

propozycję wydawnictwa, jak sam wspominał, sądził, że praca nad tą książką nie zajmie mu dużo czasu, ale ostatecznie zasadnicza praca nad nią trwała pięć lat[537].

Jak więc widać, referaty wygłoszone przez Tatarkiewicza w latach 1923-1929 nie były wprost związane z filozofią grecką, na początku dominowały zagadnienia estetyczne, natomiast później ogólno-historycznofilozoficzne. Lata dwudzieste jawią się jako czas, w którym Tatarkiewicz swoją energię twórczą zogniskował przede wszystkim na *Historii filozofii*. Zdają się to poświadczać jego publikacje i wystąpienia z tych lat[538], były one bowiem związane bądź z jego wcześniejszymi badaniami, bądź stanowiły odprysk jego pracy nad tym dziełem. Należy więc uznać, że kluczowym owocem historycznofilozoficznych badań Tatarkiewicza z lat dwudziestych jest *Historia Filozofii*. Z perspektywy niniejszych rozważań jest to w zasadzie jedyne źródło, w którym Tatarkiewicz podjął się badań nad filozofią Arystotelesa – kwestii tej poświęcona została kolejna część rozdziału.

Przechodząc do lat trzydziestych, warto na wstępie zauważyć, że już na pierwszy rzut oka, przeglądając bibliografię Tatarkiewicza, trudno nie ulec wrażeniu, że wraz z zakończeniem pracy nad *Historią filozofii* wzrosła liczba i różnorodność tematyczna jego publikacji. Czas ten wiąże się powrotem Tatarkiewicza do zagadnień etycznych i estetycznych, podejmowanych w mniejszym lub większym stopniu w kontekście historycznofilozoficznym. Z perspektywy akademickiej był to dla Tatarkiewicza okres wyjątkowy, można rzec, szczytowy, ponieważ pod koniec lat trzydziestych miał on już profesurę zwyczajną, stałe zatrudnienie, ugruntowaną pozycję w ówczesnej filozofii polskiej, a także kilka książek i szereg artykułów z zakresu historii filozofii i sztuki, etyki i estetyki.

W drugiej połowie dwudziestolecia międzywojennego Tatarkiewicz obficie korzystał też z możliwości wyjazdów zagranicznych na różnego rodzaju kongresy i konferencje, w konsekwencji czego stał się on postacią rozpoznawalną w międzynarodowym środowisku filozoficznym i estetycznym, jak sam wspominał: „Było w owych czasach wiele okazji do wyjazdów za granicę. Zaczęły się już mnożyć kongresy. Profesor warszawski, będący na miejscu, w pobliżu ministerstwa, miał naturalnie pierwszeństwo przy wyborze delegatów. Kotarbiński nie dbał wówczas o wyjazdy, jeździłem więc ja na międzynarodowe kongresy filozoficzne. A także na kongresy historii sztuki, bo Batowski jeszcze mniej lubił wyjeżdżać. W latach trzydziestych uformowały się stałe międzynarodowe organizacje: filozoficzna

[537] Zob. Krzysztof Tatarkiewicz, *Co wiem o powstawaniu Historii filozofii?*, w: *Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii"*, red. Czesław Głombik (Katowice: Wydawnictwo Gnome, 2003), 19-20, 23. Zob. *Dzienniki*, t. 1, s. 196-200.
[538] Zob. J. Krajewski, *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia*. dz. cyt., s. 28, 106-107.

(Międzynarodowy Instytut Filozofii, IIP) i historii sztuki (Komitet Międzynarodowy Historii Sztuki, CIHA). Tak się złożyło, że do obu wszedłem jako pierwszy polski członek. A także do FISP, czyli Międzynarodowego Komitetu Towarzystw Filozoficznych”[539]. Niewątpliwie lata trzydzieste, nie licząc wybuchu wojny, to najbardziej beztroski okres w życiu Tatarkiewicza, co zdaje się obrazować fakt, że w rozdziale *Zapisków autobiograficznych* pt. *Korzystne niepowodzenia*[540], była to w zasadzie jedyna dekada, której nie wspomniał, a więc jedyna w której, jak się wydaje, nie miały miejsca żadne bardziej znaczące niepowodzenia.

Przyglądając się tematyce zajęć akademickich Tatarkiewicza z lat 1930-1939 można zauważyć, że filozofia grecka względem innych zagadnień zdecydowanie rzadziej, niż miało to miejsce wcześniej, stanowiła główny temat prowadzonych przez niego kursów. Fakt ten zdaje się tłumaczyć to, że po zakończeniu intensywnych prac nad *Historią filozofii*, owocujących uporządkowaniem ogromnego i zróżnicowanego materiału historycznofilozoficznego, Tatarkiewicz był przygotowany do prowadzenia w zasadzie każdego rodzaju zajęć z filozofii. W latach trzydziestych Tatarkiewicz prowadził następujące wykłady i ćwiczenia: *Zarys dziejów metafizyki*, *Estetyka (dyskusja i interpretacja tekstów)*, *Zarys dziejów teorii poznania*, *Filozofia w XIX i XX wieku* – 1930/1931 – *Dzieje etyki, Estetyka (dyskusja i interpretacja tekstów)*, *Etyka*, *Dzieje krytycyzmu* – 1931/1932 – *Estetyka*, *Wybrane zagadnienia z historii filozofii nowożytnej (dla starszych słuchaczy)*, *Historia estetyki*, *Mistycyzm i walka z mistycyzmem w dziejach filozofii* – 1932/1933 – *Filozofia XIX wieku*, *Wybrane zagadnienia z filozofii nowożytnej* – 1933/1934 – *Dzieje filozofii starożytnej*, *Wybrane zagadnienia z historii filozofii*, *Estetyka* – 1934/1935 – *Etyka*, *Historia filozofii a propedeutyka filozofii (dla starszych słuchaczy)*, *Prehistoria pozytywizmu* – 1935/1936 – *Główne zagadnienia filozofii*, *Wybrane zagadnienia z historii filozofii (dla starszych słuchaczy) Dzieje etyki* – 1936/1937 – *Historia estetyki*, *Wybrane zagadnienia z historii filozofii (Kant)*, *Estetyczne zagadnienia literatury*, *Historia krytycyzmu* – 1937/1938 – *Ogólna teoria wartości*, *Przygotowawcze wiadomości z historii filozofii (dla młodszych słuchaczy)*, *Wybrane zagadnienia z teorii wartości (dla starszych słuchaczy)*, *Dzieje filozoficznego poglądu na świat* – 1938/1939[541]. Jak więc widać w latach 1930-1939 tylko jeden kurs prowadzony przez Tatarkiewicza został wprost poświęcony filozofii greckiej. Niemniej jednak była ona, a w tym i filozofia Arystotelesa, uwzględniona zapewne w ramach zajęć poświęconych ogólnej problematyce historycznofilozoficznej, jak również etyce czy estetyce.

[539] W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 186-187.
[540] Zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 146-147.
[541] Zob. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., s. 99-100.

Tak jak z lat dwudziestych, tak też z lat trzydziestych zachowały się notatki z seminariów Tatarkiewicza, a dokładniej z roku akademickiego 1930/1931, 1931/1932 i 1934/1935. Tatarkiewicz prowadził seminarium filozoficzne na Uniwersytecie Warszawskim przez całe lata trzydzieste. W tym czasie tematyka seminariów zmieniała się, historią filozofii zajmowano się podobno w latach 1930-1932, estetyką w 1932-1935 i 1937-1938, etyką w 1935-1936, a historią etyki w 1938-1939[542]. Oznaczałoby to, że na podstawie owych zeszytów można wnioskować o seminariach poświęconych tematyce historycznofilozoficznej oraz o seminarium nt. estetyki. Tak należałoby wnioskować na podstawie spisu zajęć Tatarkiewicza zawartym w opracowania Janusza Krajewskiego. Jednakże lektura wydanych zeszytów świadczy o tym, że w latach 1930-1932 seminaria były poświęcone nie historii filozofii, a szeroko rozumianej estetyce, sztuce, architekturze itp., tak samo jak seminaria z roku akademickiego 1934/1935. Kwestie omawiane w ramach tych seminariów były zróżnicowane, tutaj uwaga zostanie zwrócona tylko na te seminaria, w notatkach z których zachowały się odwołania do Stagiryty.

Po raz pierwszy Arystoteles został przywołany 28 stycznia 1931 r., kiedy już kolejne zajęcia obracały się wokół pojęcia sztuki. Wówczas to Tatarkiewicz powołał się na Arystotelesowską *Poetykę* jako przykład dzieła, w którym już w starożytności funkcjonowało pojęcie sztuki bliskie pojęciu nowożytnemu tzn. sztuki jako wyrażania się, a dokładniej wyrażania treści psychicznej twórcy – będąc przez to teorią bardziej powstawania dzieła sztuki niż samej sztuki[543]. Kolejny raz Stagiryta został przywołany na seminarium z 29 kwietnia 1931 roku, kiedy podjęto zagadnienie przeciwstawienia sztuki i przyrody, a Arystoteles został wspomniany jako filozof, dla którego prym wiodła natura, który uznawał, że „natura, jako wzór, jest wyższa od sztuki, która ją odtwarza”[544]. Taki pogląd został określony jako klasyczny pogląd grecki – należy jednak zaznaczyć, że z treści sprawozdania z tego seminarium nie można wywnioskować, kto był autorem tej myśli.

Następnie o Arystotelesie w notatkach seminaryjnych wspomina się dopiero 10 grudnia 1934 r., kiedy już kolejne spotkanie dyskutowano związek pomiędzy przeżyciami artystycznymi a estetycznymi, a dokładniej wpływ tych pierwszych na te drugie. Mówiono wówczas o aspekcie ilościowym i jego możliwym wpływie na jakościowy wymiar sztuki. Odniesienie do Stagiryty pojawiło się ubocznie, marginalnie, przywołano bowiem Arystotelesowskie pojęcie formy, kiedy pytano, „czy konstrukcję lub wygląd można

[542] Zob. tamże.
[543] Zob. W. Tatarkiewicz, *Wykłady, bruliony i notatki*…, dz. cyt., s 169.
[544] Tamże, s. 177.

percypować, czy są one subiektywne lub obiektywne i o ile odpowiadają «formie» Arystotelesa”[545]. Po tym Tatarkiewicz miał zwrócić uwagę, że dyskusja odeszła od głównego tematu tzn. powiązania pomiędzy porządkiem artystycznym i estetycznym. W podobnym kontekście Stagiryta został wspominany na seminarium, które odbyło się 28 stycznia 1935 roku. Wówczas to Tatarkiewicz miał omówić „związek łączący nowoczesne pojęcie konstrukcji z pojęciem «formy» u Arystotelesa”[546]. W zapiskach zachowało się nawet streszczenie tego, co miał na ten temat powiedzieć: zgodnie z treścią notatek wskazał on na zbieżności pomiędzy pojęciem konstrukcji a pojęciem formy, a dokładniej: „forma jako zespół cech istotnych, ogólnych, w przeciwieństwie do przypadkowych, indywidualnych; [...] forma jako czynnik aktywny, dynamiczny (dusza w najszerszym greckim rozumieniu tego pojęcia). Materia jest czymś *ex definitione* nieokreślonym. Forma jest pojęciem wyabstrahowanym z substancji, a tak samo w estetyce – konstrukcja z wyglądu. Trzeba rozróżniać pojęcia konkretne, jak u Arystotelesa: substancja, a w estetyce: wygląd – oraz pojęcia abstrakcyjne: jak u Arystotelesa: [...] forma, a w estetyce: konstrukcja”[547]. Jak więc widać, odwołania do Arystotelesa w świetle całości zachowanych notatek z seminariów są raczej marginalne. Za najbardziej znaczące, zdaje się, należy uznać te, w którym ukazano zbieżność Arystotelesowskiego pojęcia formy i nowożytnego pojęcia konstrukcji. Dzięki tym notatkom można zauważyć, że teza o postępowości estetyki Arystotelesowskiej była, przynajmniej w zalążku, dość wcześnie obecna w świadomości Tatarkiewicza.

Jak wspomniano, w latach trzydziestych Tatarkiewicz sporo podróżował w celach naukowych, stąd dekada ta obfituje w różnego rodzaju wystąpienia naukowe. Swoje referaty poświęcał on wówczas historii filozofii lub historiografii filozofii (1930 – Warszawa, 1931 – Paryż, 1932 – Warszawa, 1935 – Warszawa, Rio de Janerio, 1936 – Kraków, 1937 – Belgrad), estetyce, sztuce lub architekturze (1930 – Bruksela, 1933 – Kraków, Sztokholm, 1934 – Warszawa, 1935 – Warszawa, Rio de Janerio, San Paulo, 1936 – Kwidzyń, 1937 – Warszawa, Belgrad, Sofia, Paryż, 1938 – Łódź, 1939 – Londyn), a także aksjologii (1937 – Paryż, 1938 – Amersfoort) oraz etyce (1930 – Oksford, 1937 – Wilno, 1939 – Lwów, Warszawa)[548]. Niektóre z referatów Tatarkiewicz wygłoszonych w tym czasie ukazały się również drukiem. Wśród nich, co ważne, znajdują się teksty istotne dla niniejszej rozprawy, a dokładniej praca nt. sądów etycznych (1930 – Oxford), etyki Arystotelesa (1931 – Paryż, 1932 – Warszawa), postawy

[545] Tamże, s. 242.
[546] Tamże, s. 244.
[547] Tamże, s. 245.
[548] Zob. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., s. 107-109; por. *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 226-243.

estetycznej, literackiej i poetyckiej (1933 – Kraków), a także *Skupienia i marzenia* (1934 – Warszawa) – teksty te zostaną dokładniej przeanalizowane w podrozdziale trzecim. Inne referaty, które ukazały się drukiem, jak np. *Filozofia w Brazylii*[549], czy *Okresy filozofii europejskiej*[550], a także artykuły, jak np. *Historia i klasyfikacja*[551], zostały pominięte, bądź ze względu na ich nikłe znaczenie dla tematu niniejszej rozprawy, bądź z uwagi na późniejsze rozważania Tatarkiewicza, które dla podjętych w nich zagadnień zdają się bardziej reprezentatywne, a które poruszone zostały w rozdziałach kolejnych.

W świetle powyższego zarysu lat 1923-1939 warto zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, w perspektywie badań Tatarkiewicza nad Arystoteles powstały w tym czasie dwie ważne prace – *Historia filozofii* oraz artykuł na bazie referatu poświęconego etyce Arystotelesowskiej. Po drugie, wraz z zakończeniem pracy nad *Historią filozofii* wzrosła liczba publikacji Tatarkiewicza, a przede wszystkim powrócił on do zagadnień etycznych oraz estetycznych. W związku z powyższym należy zwrócić uwagę, że powrót do rozważań etycznych Tatarkiewicza zbiegł się w czasie z jego badaniami nad etyką Arystotelesowską. Co więcej, podobnie rzecz się ma z jego rozważaniami estetycznymi, ponieważ w czasie publikacji swoich rozważań estetycznych Tatarkiewicz miał napisać też pracę pt. *Dwa pojęcia formy*[552], w której analizował m.in. poglądy Arystotelesa – praca ta jednak ukazała się dopiero po wojnie. Warto też dodać, że z notatek seminaryjnych wynika, że Arystotelesowskie pojęcie formy było na tych spotkaniach adaptowane do rozważań nad sztuką. Widać zatem, że rozważania filozoficzne Tatarkiewicza, etyczne i estetyczne, szły w parze z jego badaniami nad Arystotelesem.

Ogólnie rzecz biorąc, można uznać, że – zarówno na płaszczyźnie dydaktycznej, jak i badawczej – proporcja badań Tatarkiewicza nad Arystotelesem do jego badań poświęconym innym filozofom oraz problemom historycznofilozoficznym jest dużo mniejsza niż przed rokiem 1923. Wydaje się to jednak w dużej mierze z pracą nad *Historią filozofii*. Jednocześnie należy zauważyć, że Arystoteles nadal stanowił w tym czasie stały i wyróżniony przedmiot jego zainteresowań badawczych. Taki stan poświadcza odrębne opracowanie poświęcone jego etyce. Ponadto, co też sugeruje ukazana powyżej zbieżność chronologiczna pomiędzy podejmowaniem przez Tatarkiewicza rozważań etycznych i estetycznych, a badaniami nad Arystotelesem, Stagiryta pozostał także wyróżnionym źródłem jego filozoficznej inspiracji.

[549] Zob. W. Tatarkiewicz, *Filozofia w Brazylii*, „Przegląd Filozoficzny" 4/1935, s. 344-354.
[550] Zob. W. Tatarkiewicz, *Okresy filozofii europejskiej*, „Kwartalnik Filozoficzny" 4/1936, s. 266-278.
[551] Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia i klasyfikacja*, w: W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 139-146.
[552] Zob. J. Krajewski, *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia*, dz. cyt., s. 34.

Tym dwóm kwestiom, badaniom i inspiracjom, poświęcone zostały dwa poniższe podrozdziały.

B) Badania historycznofilozoficzne nad Arystotelesem

W poniższym podrozdziale, jak wspomniano, analizie zostaną poddane dwa opracowania Tatarkiewicza: dobrze znana polskim uczonym *Historia filozofii* oraz ciesząca się mniejszą popularnością praca nt. etyki Arystotelesowskiej pt. *Trzy etyki Arystotelesa*[553]. Głównym przeznaczeniem tych analiz jest zrekonstruowanie treści tych opracowań w perspektywie wyłaniającego się z nich obrazu Arystotelesa, a dokładniej postawy badawczej, stanowiska filozoficznego oraz poglądów filozoficznych Stagiryty oraz wpływu jaki zdaniem Tatarkiewicza wywarł na niego Platona. Rekonstrukcja ta pozwoli następnie porównać ze sobą dwa przygotowane przez Tatarkiewicza obrazy Arystotelesa: pierwszy z okresu studiów marburskich i drugi z dwudziestolecia międzywojennego. Takie ujęcie, połączenie w jednej rekonstrukcji tych dwóch prac, ma uzasadnienie w słowach samego Tatarkiewicza. W *Przedmowie* do polskiego tłumaczenia swojej rozprawy doktorskiej, w 1978 r., stwierdził on bowiem: „Portret Arystotelesa dwa razy w życiu usiłowałem wyrysować. Raz wtedy przed rokiem 1910: wydał mi się on wtedy filozofem z linii Platona i Plotyna, konstruktorem wielkiego systemu pojęć, tym szczególnego, że stanowił właściwie wielość koncentrycznych systemów, niejako wielopiętrową budowlę. [...] Po raz drugi próbowałem wyrysować podobiznę Arystotelesa po roku 1925: niewiele wtedy myślałem o tym pierwszym portrecie, zaledwie go pamiętając. Tym razem zobaczyłem Stagirytę zupełnie inaczej: jako najrozsądniejszego z filozofów, jako tego, który znalazł złoty środek, był ostrożniejszy od wszystkich klasyków ostrożności. Ten drugi obraz utrzymałem dotąd. Uwypuklił mi się jeszcze gdy w latach trzydziestych zajmowałem się etyką Arystotelesa, etyką umiaru i przyjaźni. Jeszcze bardziej wzmocnił się w latach pięćdziesiątych, gdy studiowałem jego estetykę, gdy

[553] Sam Tatarkiewicz uznał, że *Historię filozofii* można uznać, za jego opus magnum (zob. W. Tatarkiewicz, *Zapiski do autobiografii*, dz. cyt., s. 221). Taki stan rzecz potwierdza też ilość recenzji, których książka ta doczekała się zarówno zaraz po pierwszym wydaniu, jak i po wojnie (zob. J. Krajewski, *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia*, dz. cyt., s. 76-78), kiedy to Tatarkiewicz odtworzył utracony w powstaniu warszawskim maszynopis trzeciego tomu (zob. *Dzienniki*, t. 2, dz. cyt., s. 37, 92, 102, 131). Opinie na ten tej książki były podzielone nie tylko z uwagi na zastosowane przez Tatarkiewicza metody naukowe, ale także z uwagi na kwestie natury polityczno-społecznej (zob. Mirosław Tyl, *Filozofia – historia – historia filozofii. Filozoficzne kontekstu polskiej historiografii filozofii w XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 143-175). Choć druga z prac, *Trzy etyki Arystotelesa*, jest zdecydowanie mniej popularna, to niemniej jednak nie uchodzi uwadze uczonych, praca ta również doczekała się recenzji (zob. J. Krajewski, *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia*, dz. cyt. 78), a także stanowi przedmiot badań skupionych na twórczości Tatarkiewicz.

znalazłem (w *Polityce*) określenie sztuki jako szlachetnej rozrywki, a także gdy znalazłem (w *Etyce eudemejskiej*) analizę przeżycia estetycznego w całej jego złożoności i (w *Retoryce*) teorię piękna jako uchwytności zjawisk. Potwierdziło mi to koncepcję Arystotelesa jako filozofa zdrowego rozsądku”[554].

Jak więc wynika ze słów Tatarkiewicza przygotowany przez niego w ramach *Historii filozofii* obraz Arystotelesa uwypuklił mu się w latach trzydziestych – w *Trzech etykach Arystotelesa*. Z uwagi na fakt, że etyka Arystotelesowska jest w *Historii filozofii* opracowana dość krótko, postanowiono – tym bardziej z uwagi na opinię samego Tatarkiewicza – przyporządkować wynik analiz *Trzech etyk Arystotelesa* do analizy *Historii filozofii*. Tak zrekonstruowany obraz zostanie następnie porównany z tym, który Tatarkiewicz przygotował w Marburgu.

Kolejne ustępy rozdziału nt. Arystotelesa w *Historii filozofii* poświęcone zostały następującym kwestiom: biografii i pismom Stagiryty, jego orientacji filozoficznej i poprzednikom, rozwojowi jego filozofii, poglądom (logice, filozofii teoretycznej, czyli metafizyce, fizyce, kosmologii, psychologii, filozofii praktycznej, czyli etyce i sztuce), istocie arystotelizmu, następcom, a także filozoficznej opozycji. W ogólnym sensie tej strukturze odpowiada podział poniższego podrozdziału. Zdecydowano się zastosować ten podział z uwagi na to, że sposób przedstawienia Arystotelesa w *Historii filozofii* znacząco odbiega od tego, jaki miał miejsce w dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza. Z jednej strony różnica ta jest naturalną konsekwencją odmiennych celów obu tych prac, rozwoju stylu Tatarkiewicza, z drugiej zaś rzutuje też na to odmienność obu obrazów Arystotelesa. Uznano więc, że ukazanie tych różnic poprzez podział poniższego rozdziału, jest uzasadniony.

Życie i twórczość

Odnośnie życia Arystotelesa Tatarkiewicz zawarł kilka uwag ogólnych, z których istotne wydają się tutaj dwie. Po pierwsze, wskazał on na dziedziczony w rodzinie Arystotelesa zawód lekarski i związane z tym przyswajanie przez niego wiedzy przyrodniczej i biologicznej już od najmłodszych lat, co miało nie pozostać bez wpływu na empiryczny charakter jego filozofii. Po drugie, jak zauważył Tatarkiewicz, Arystoteles spędził sporą część swojego życia obok Platona jako jego uczeń, co z kolei w połączeniu z wyniesionym z domu empiryzmem „wytworzyło swoisty typ jego umysłowości”[555] tzn. typ empiryczno-racjonalistyczny. To też

[554] W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 13.
[555] W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, t. 1,Wydawnictwo Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich, Lwów 1933, s. 119; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s.

rzutowało na trzecią kwestię, Lykejon, a więc szkołę filozoficzną założoną przez Arystotelesa, która zdaniem Tatarkiewicza: „była wzorowana na Akademii, ale miała ją prześcignąć wszechstronnością i planowością pracy; [Arystoteles] zaszczepił jej ducha empiryzmu i uczynił instytutem badań specjalnych zarówno w dziedzinie humanistycznej, jak i przyrodoznawczej”[556]. Próbując więc odnaleźć w życiu Arystotelesa przyczyny mające istotny wpływ na ukształtowanie się jego postawy filozoficznej Tatarkiewicz wskazał przede wszystkim dom rodziny oraz Akademię Platońską.

W rozdziale nt. Arystotelesa osobno została też podjęta kwestia jego twórczości. Tatarkiewicz podzielił ją na trzy grupy pism. Pierwsza, pisma wczesne, głównie dialogi, wydane przez samego Stagirytę, z których zachowały się tylko fragmenty. Druga, materiały naukowe, przede wszystkim materiały poświęcone problematyce zoologicznej i prawu ateńskiemu, z których również niewiele się zachowało. I trzecia, opracowania naukowe, pod redakcją Andronikosa z Rodos, najprawdopodobniej przerabiane, będące zdaniem Tatarkiewicza jednymi „z najważniejszych, jakie znają dzieje myśli europejskiej”[557], przeznaczone na użytek Lykejonu, mające formę szkicowych notatek do wykładów, cechujące się niewyszukanym stylem, wyróżniające się jednak tym, że w przeciwieństwie do pism z dwóch pierwszych grup zachowały się w całości. Tę trzecią grupę pism Tatarkiewicz podzielił na pięć podgrup: logiczne, przyrodnicze, metafizyczne, praktyczne, poetyczne. Każdą z nich następnie krótko scharakteryzował, wskazując na wątpliwości co do ich autentyczności, a także wyróżniając w danej podgrupie te, które uważał za szczególnie reprezentatywne. Tak też z pism logicznych za takie dzieło uznał obie *Analityki*, z przyrodniczych – *Fizykę*, *Zoologię* oraz *O duszy*, z metafizycznych – *Metafizykę*, z praktycznych – *Etykę Nikomachejską*, *Etykę Eudemejską* (podważając autentyczność *Etyki Wielkiej*[558]) oraz *Politykę*, natomiast poetycznych – jedyne zachowane dzieło, *Poetykę*.

Z twórczością Arystotelesa wiąże się kwestia jego rozwoju filozoficznego. Tatarkiewicz wyróżnił w nim trzy etapy: pierwszy, związany z Akademią Platońską, drugi – krytyką Platońskiej teorii idei, trzeci – założeniem Lykejonu. W pierwszym, jak uznał, Arystoteles był zwolennikiem doktryny Platońskiej, jego teorii idei, anamnezy, nieśmiertelności duszy, wówczas to „rozwijał etykę normatywną, stawiającą ludziom cele

115. Rekonstrukcja zawarta w tym podrozdziale oparta jest przede wszystkim na wydaniu wcześniejszym. Niemniej jednak różnice pomiędzy nimi nie są szczególnie znaczące.

556 W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, t. 1, dz. cyt., s. 120.

557 Tamże, s. 121.

558 W tym względzie należy zwrócić uwagę, że dopiero w późniejszych wydaniach Tatarkiewicz zdecydował się podkreślić wątpliwą autentyczność *Etyki wielkiej* (zob. W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, t. 1, dz. cyt., s. 122; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 117).

transcendentne”[559], ukształtował swoje poglądy logiczne i co ważne, miał już mieć plan *Metafizyki* i *Fizyki* – w czym Tatarkiewicz upatruje przyczynę platońskiego charakteru ich niektórych ustępów. W drugim – jeszcze w dialogach pisanych podczas pobytu w Akademii – Stagiryta miał wystąpić przeciw Platońskiej teorii idei, a następnie – już po opuszczeniu przez niego szkoły założonej przez Platona – sformułować swoją koncepcję teologiczną, tzn. pomysły metafizyczne tj. „teorja transcendentnego Boga i transcendentnego rozumu, teleologiczne przyrodoznawstwo i teologiczna etyka”[560] zawarte w *Metafizyce*, *O duszy*, *Etyce eudemejskiej*, *Fizyce*, a także w *O niebie*. Na trzecim etapie swojego rozwoju filozoficznego jeszcze bardziej oddalając się od platonizmu i utwierdzając się empiryzmie, odchodząc od kwestii ogólnych i skupiając się na bardziej szczegółowych, Arystoteles miał stworzyć swoje empiryczne koncepcje biologiczne, socjologiczne, prowadzić badania historyczne, a także pierwiastkiem empiryzmu natchnąć swoją psychologię, przyrodoznawstwo, etykę czy nawet *Metafizykę*. Kończąc kwestię rozwoju filozoficznego Arystotelesa, Tatarkiewicz zwrócił uwagę na specyfikę systemu jaki jawi się na podstawie jego dzieł: „Nie pierwszy okres, niesamodzielny, ani trzeci, obojętny względem filozofji, lecz okres środkowy wydał oryginalną myśl filozoficzną Arystotelesa. Wszakże w książkach jego myśl ta nie była wyrażona w czystości, lecz przetykana poglądami wcześniejszymi i późniejszymi. To, co nazywa się systemem Arystotelesa, jest zespołem poglądów średniego i późnego okresu i jako taki zespół jest z natury rzeczy niezbyt jednolite i konsekwentne”[561]. Jak więc widać, dla Tatarkiewicza przede wszystkim etap środkowy rozwoju filozoficznego Arystotelesa był etapem swoistym i konstytutywnym dla jego filozofii.

Logika i teoria poznania

Dział poświęcony logice Arystotelesowskiej Tatarkiewicz rozpoczyna od kwestii dotyczącej stosunku myślenia do bytu, logiki do metafizyki, ponownie ukazując ją na tle jej związku z doktryną Platońską. Można rzec, że w tej kwestii Arystotelesowska postawa została przedstawiona jako modyfikacja postawy Platońskiej. Tatarkiewicz uznał, że od Platona Arystoteles przyswoił kierunek idealistyczny, powiązując go ze swoim usposobieniem realistycznym. Dokładniej rzecz biorąc, oznacza to zdaniem Tatarkiewicza, że dla Arystotelesa idee nie istnieją poza jednostkowymi rzeczami, a wiedza zawarta jest w pojęciach ogólnych –

[559] W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, t. 1, dz. cyt., 1933, s. 123.
[560] Tamże.
[561] Tamże, s. 124.

„byt jest jednostkowy, a wiedza ogólna”[562] – tym samym dualizm Platoński – idee i rzeczy – został zamieniony na dualizm Arystotelesowski – bytu i wiedzy. Temu drugiemu dualizmowi odpowiada natomiast dwa działy: metafizyki i logiki.

Po tej wstępnej uwadze Tatarkiewicz skupia się już na samej logice Arystotelesowskiej, a dokładniej na definicjach, pojęciach, sądach i dowodach. Logika w zamierzeniu Arystotelesa polega w ujęciu Tatarkiewicza na wiedzy o tym, jak prawidłowo posługiwać się pojęciami i definicjami oraz sądami i dowodami. Definicja to pojęcie określone przez stosunek (miejsce w hierarchii) do pojęć wyższych i niższych, tzn. rodzaj i gatunek. Co w związku z tym ważne: „Przy najwyższych rodzajach jest kres definiowania: są one [tzn. takie pojęcia stojące najwyżej w tej hierarchii] podstawą wszelkiej definicji, ale same nie mogą być definjowane, nie ma bowiem wyższych ponad nie rodzai”[563]. Dlatego też, z założeń Arystotelesa wynika to, „że istnieją pojęcia ogólne nie mające i nie potrzebujące definicji”[564]. Sądy, będące zespołem dwóch pojęć (podmiot i orzeczenie) również tworzą hierarchię, „sądy bardziej ogólne mogą stanowić rację dla mniej ogólnych, a nigdy odwrotnie”[565], dlatego też, podobnie jak w pojęciach, szczyt stanowią sądy najogólniejsze. Dowód, a więc prawidłowy sąd, to „umieszczenie sądu w tej hierarchji i sprowadzenie do wyższego sądu, który jest dlań racją”[566]. Kres dowodzenia, podobnie jak kres definiowania, wiąże się sądami będącymi najwyżej w hierarchii. Sądem takim jest np. zasada sprzeczności, jest ona bowiem przyjęta a nie udowodniona. Warto zwrócić uwagę na to, jak Arystoteles zdaniem Tatarkiewicza określał same sądy, te bowiem są zespołem dwóch pojęć (podmiot i orzeczenie), które się ze sobą zestawia i odpowiednio podporządkowuje – dokonuje się subsumpcji.

Kluczową w istocie sprawą jest to, jakie miejsce w systemie Arystotelesa Tatarkiewicz przyznał teorii sądów. Z jednej strony wskazał on, że Stagiryta teorię tę traktował jako narzędzie filozoficzne, wprowadzenie do filozofii, dyscyplinę formalną. Z drugiej natomiast strony zwrócił on uwagę na to, że nie jest ona w pełni niezależna i wyraża w dużej mierze ducha filozofii Arystotelesa, ponieważ: „Opierała się na przekonaniu, że byt jest jednostkowy, ale cechy ogólne stanowią jego istotę. Stąd pochodziło, że stosunkowi subsumpcji dawała przewagę nad innemi stosunkami logicznemi, a także, że uwzględniała jedynie sądy mniej lub więcej ogólne, a pomijała jednostkowe; stąd także, że za jednostkę logiczną przyjęła pojęcie,

[562] Tamże.
[563] Tamże.
[564] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 120.
[565] W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, dz. cyt., s. 124.
[566] Tamże, s. 125.

które ujmuje ogólne cechy rzeczy jednostkowych”[567]. Wyraźnie więc widoczne jest tu uznanie sprzężenia pomiędzy jednostkowością a ogólnością. To z kolei stanowi stały motyw w filozofii Arystotelesowskiej

Kwestia ta naturalnie związana jest z poznaniem, a poznanie – z psychologią. Według Tatarkiewicza teoria poznania Arystotelesa zawiera z jednej strony pierwiastek idealistyczny a z drugiej empiryczny. Hierarchia pojęć czy sądów stanowi idealny obraz wiedzy, obraz skończony, przez co logika jest sposobem wyłożenia danych, ale nie ich zdobywania. Zdobywanie danych wymaga uwzględnienia porządku empirycznego, obok sylogistyki Stagirytya uwzględnił bowiem indukcję. W związku z tym, jak zauważa Tatarkiewicz: „Logika Arystotelesa przedstawiała tedy rzeczowy porządek prawd (πρότερον καὶ ὕστερον τῇ φύσει), nie twierdząc bynajmniej, że jest on psychologicznym porządkiem, w jakim prawdy poznajemy (πρότερον καὶ ὕστερον πρὸς ὑμᾶς). Te dwa porządki były nawet dla Arystotelesa wręcz sobie przeciwne; stanowiły zasadnicze przeciwieństwo w jego filozofji: droga od ogółu do szczegółu i od szczegółu do ogółu, inaczej mówiąc, kierunek właściwy naturze rzeczy i kierunek właściwy umysłowi ludzkiemu, czyli porządek logiczny i porządek psychologiczny”[568]. Z tego też względu Arystoteles pozytywnie postrzega rolę zmysłów w poznaniu, rozum jest dla niego „niezapisaną tablicą”[569], pojęcia nie są wrodzone, to abstrahowanie danych zmysłowych prowadzi do uzyskania pojęć. W tym tkwić zdaje się według Tatarkiewicza kompromisowy charakter Arystotelesowskiej teorii poznania: „na podstawie materjału, dostarczonego przez zmysły, poznaje [się] to, co jest w rzeczach ogólne, a przeto, jak mniemał Arystoteles, istotne. Wiedza rozumowa jest celem, natomiast wiedza zmysłowa jest niezastąpionym początkiem i podstawą. W taki sposób Arystoteles oddawał rozumowi i zmysłom suum cuigue i kompromisowo godził pretensje racjonalizmu i sensualizmu”[570].

Teoriopoznawczy pogląd Stagiryty jest więc z jednej strony racjonalistyczny, ponieważ to rozum osiąga prawdę, a z drugiej – empiryczny, ponieważ zmysły są w poznaniu potrzebne. Co ważne, poznanie zdaniem Tatarkiewicza miało u Arystotelesa charakter bierny tzn. „wszelka władza umysłu, jeśli ma poznawać przedmioty zewnętrzne, musi być receptywna, czyli poddawać się działaniu tych przedmiotów”[571]. Jak stwierdził, „Arystoteles ufał rozumowi, a nawet i zmysłom; stał na stanowisku ufności wobec przyrodzonych władz

[567] Tamże.
[568] Tamże, s. 126.
[569] Tamże.
[570] Tamże.
[571] Tamże.

umysłu”[572]. Zaufanie to wiąże się z przyjęciem prawd pierwszych, dlatego też Tatarkiewicz uznał filozofię Arystotelesa za świadomie dogmatyczną. Ogólnie rzecz biorąc, teoria poznania Stagiryty jest jego zdaniem teorią kompromisową, racjonalistyczno-empiryczną, dla której zasadniczą kwestią jest rozróżnienie porządku przedmiotowego i podmiotowego, pomiędzy którymi przebiega poznanie, a także przyjęcie pojęć i sądów – tzw. przesłanek pierwszych.

Z logiką, teorią poznania, wiąże się jeszcze jedna kwestia o znaczeniu ogólnym, a dokładniej Arystotelesowski podział nauk. Zdaniem Tatarkiewicza Stagiryta traktował zwykle logikę jako dziedzinę przygotowawczą względem filozofii, niemniej jednak i ona służy jej celowi – poznaniu prawdy. Arystotelesowski podział nauk w ujęciu Tatarkiewicza polega na rozróżnieniu dwóch sfer rzeczywistości, którym odpowiada byt i działanie ludzkie, teoria i praktyka, którym też odpowiadają dwa modele życia – kontemplacyjny i czynny. Do filozofii teoretycznej zaliczają się dziedziny takie jak fizyka, matematyka i filozofia pierwsza (metafizyka), natomiast do praktycznej – etyka i polityka, którym podporządkowane są z kolei retoryka, ekonomia, poetyka. Poetyka, jak zaznaczył Tatarkiewicz, była jednak niekiedy wydzielana jako osobna gałąź wiedzy. Podstawa Arystotelesowskiego podziału dziedzin teoretycznych, jak stwierdził Tatarkiewicz, opiera się na stopniu abstrakcji danej dziedziny, najmniejszy w fizyce, większy w matematyce, a największy w filozofii pierwszej, metafizyce. Ta ostatnia była zdaniem Tatarkiewicza „prawdziwym ośrodkiem filozofji Arystotelesa, a wyniki jej zdecydowały o charakterze innych, specjalniejszych działów, jak nauka o Bogu, o przyrodzie czy o duszy”[573]. Za tym podziałem, można uznać, podąża interpretacja filozofii Arystotelesa zawarta w *Historii filozofii*.

Metafizyka i fizyka

Część poświęconą metafizyce Arystotelesowskiej można w zasadzie uznać za streszczenie dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza. Choć charakterystyka Arystotelesowskiej filozofii bytu została w związku z tym uproszczona, to jednak wydaje się to w pełni uzasadnione z uwagi na cel przyświecający *Historii filozofii* – jasne, przystępne wyjaśnienie najważniejszych kwestii. Z tego też względu w części tej Arystotelesowskie kategorie zostały omówione tylko w takim stopniu, w jakim kwestia ta dotyczy zagadnienia substancji, np. nie została podana lista kategorii. Jest to więc ujęcie różne od tego z dysertacji doktorskiej, w której zagadnienie to doczekało się osobnego rozdziału. Niemniej jednak, co tutaj ważne, pomiędzy obiema interpretacjami zachodzi zgodność. Podobnie rzecz się ma z substancją. Na jej temat

[572] Tamże, s, 127.
[573] Tamże, s. 128.

Tatarkiewicz stwierdza tylko: że jest ona bytem samoistnym; że substancją są tylko konkretne rzeczy (τόδε τι); że jest ona podstawą dla przypadłości rzeczy.

Zdecydowanie więcej uwagi poświęca on natomiast kolejnym zagadnieniem analizowanym w dysertacji doktorskiej – zasadom bytu. Do rozróżnienia dwóch składników rzeczy, a więc tego z czego składa się substancja, miały skłonić Stagirytę według Tatarkiewicza dwa typy analiz: logiczna i genetyczna[574]. Rozważenie powstawania rzeczy doprowadzić miało go bowiem do wniosku, że rzeczy składają się, można tak to ująć, z budulca (materii) oraz kształtu (formy); zaś z perspektywy logicznej – z tego, co mieści się w jej pojęciu, co należy do jej definicji, i tego, co się w nim nie mieści. Oba typy analiz prowadzą zdaniem Tatarkiewicza do wspólnego wniosku: „Przedewszystkiem formę [Arystoteles] utożsamił z tem, co jest treścią pojęcia; dla materji pozostały tedy niepojęciowe składniki rzeczy. Formę zaś utożsamił z czynnikiem pojęciowym dlatego, że zarówno forma, jak i pojęcie są czynnikami jedności w rzeczach; rzeczy, jakkolwiek są materjalnie złożone, mają zawsze jedną formę i jedno pojęcie”[575]. Dlatego też forma jest tym, co jest w rzeczy pojęciowe, gatunkowe, natomiast materia – co jest pozbawione formy, nieokreślone, co stanowi jedynie podłoże. Tak jak forma jest czynnikiem jedności, tak materia – wielości. Czystą, w pełni nieokreśloną i nieuformowaną materią jest w istocie tylko, jak to ujął Tatarkiewicz, materia pierwsza, ponieważ to z czego składają się poszczególne rzeczy pod kątem materialnym jest już jakąś wcześniej uformowaną materią. Podsumowując: „Naprawdę istnieją jedynie konkretne zespoły materji i formy. Taki był zasadniczy pogląd Arystotelesa, nazwany potem «hilemorfizmem» (od ὕλη – materja i μορφή – forma)”[576].

Jak zauważył Tatarkiewicza, „Arystoteles miał oba składniki substancji za równie niezbędne, jednakże nie za równie ważne”[577]. Ważniejszym składnikiem w ujęciu Tatarkiewicza jest oczywiście forma, która będąc odpowiednikiem pojęcia, które to z kolei jest tym, co jest poznawane, stanowi istotę danej rzeczy – jest ona tym, czym dla Platona były idee. Według Tatarkiewicza związane było to z Arystotelesowską teorią poznania, a po części i teorią bytu. Na płaszczyźnie poznania wynikało to z tego, że poznanie rzeczy ma naturę pojęciową. Choć w Arystotelesowskiej koncepcji poznania dane zmysłowe są istotne, to nie są wystarczające, potrzebny jest jeszcze udział rozumu, a dokładniej pojęciowe uchwycenie

[574] W późniejszych wydaniach Tatarkiewicz zrezygnował z podkreślania dwojakiego charakteru analizy Arystotelesa, sprowadzając jej istotę do aspektu logicznego, odnosząc się do analizy genetycznej jedynie pobocznie (por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 123).
[575] W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, dz. cyt., s. 129.
[576] Tamże, s. 130
[577] Tamże.

istoty rzeczy. Na płaszczyźnie bytu wynikało to z kolei z tego, że materia będąc nieokreśloną, jest niepoznawalna, a więc i nie może być ona przedmiotem poznania pojęciowego, rozumowego. To właśnie dlatego istotą rzeczy jest forma, to co da się określić pojęciowo, co w danej rzeczy jest stałe, niezmienne, a nie przypadkowe i zmienne. Tak więc poznawalna jest tylko forma rzeczy, a forma rzeczy jest istotą rzeczy (τὸ τί ἦν εἶναι). W związku z tym: „Przez wyodrębnienie w rzeczach formy powstało tedy w filozofji Arystotelesa pojęcie «istoty rzeczy» i «cech istotnych». Dawniejsi filozofowie rozróżniali już cechy należące do natury rzeczy i cechy, które nie należąc do niej, są rzeczom konwencjonalnie przypisywane przez ludzi. Teraz po raz pierwszy wśród cech, należących do natury rzeczy, rozróżnione zostały cechy mniej i więcej istotne”[578].

Oprócz formy i materii, tzw. przyczyny formalnej i materialnej, Stagiryta wyróżnił też przyczynę sprawczą i celową. Tak jak w rozprawie, tak w *Historii filozofii* określa on te cztery rodzaje przyczyn jako cztery zasady wyjaśniania (ἀρχαί lub αἰτίαι). Przyczyna materialna i formalna, jak zaznacza, są składnikiem rzeczy, natomiast sprawcza i celowa są jego zdaniem przejawem formy, ponieważ przyczyna sprawcza „leży nie w materjale, lecz w formie”[579]. Podobnie sprawa się ma z przyczyną celową. Zdaniem Tatarkiewicza stałość przyrody czy twórczości człowieka nie może być wyjaśniana przez kategorię przypadku, stąd przyczyna celowa jest potrzebna, aby przyrodę czy twórczość zrozumieć: „Przyczyny oczywiście działają w każdej przemianie, ale – w kierunku, wyznaczonym przez cel; nóż chirurga tnie i jest przyczyną operacji, ale tnie tak, jak tego wymaga cel operacji: uzdrowienie chorego; a analogicznie dzieje się też w przyrodzie”[580]. W takim ujęciu Tatarkiewicz upatrywał Arystotelesowską próbę pogodzenia myśli Demokryta z myślą Platona, kazualizmu i finalizmu. Jednocześnie zwrócił on uwagę na różnicę pomiędzy Arystotelesem a Platonem, cel bowiem dla Stagiryty nie jest poza rzeczą, a tkwi w samej rzeczy. Dlatego też stwierdził: „Forma jest zatem tak samo celem rzeczy, jak jest ich przyczyną”[581]. Oznacza to, że trzy zasady zostały zredukowane do jednej, formalnej, co zresztą wyraźnie ukazał Tatarkiewicz, wskazując jednocześnie na dwojakie znaczenie formy: „Taka redukcja trzech zasad do jednej była umożliwiona przez modyfikację pojęcia formy: forma jest siłą działającą celowo. W tej modyfikacji wyrażało się dopiero właściwe Arystotelesowi pojęcie formy: cechuje je

[578] Tamże.
[579] Tamże, s. 131,
[580] Tamże.
[581] Tamże.

dwoistość, forma jest z jednej strony czynnikiem pojęciowym, a z drugiej czynnikiem aktywnym”[582] .

Po wyjaśnieniu kwestii czterech przyczyn w filozofii Arystotelesowskiej Tatarkiewicza przeszedł do wyjaśnienia kwestii potencji i energii, czy też możności i aktu. Już na samym początku wyraźnie wskazał on na kluczowe znaczenie energii: „forma jest istotnym składnikiem bytu, więc energja, aktywność, działanie stanowią istotę bytu. «Jest» to nie znaczy «zajmuje przestrzeń», lecz znaczy «działa». Nie była to koncepcja całkowicie nowa: już u hilozoistów to tylko uchodziło za zasadę przyrody, co jest siłą. Ale dopiero Arystoteles wyraźnie sformułował energetyczną koncepcję bytu”[583]. Z przytoczonych słów Tatarkiewicza zdaje się wynikać, że tak jak istotę bytu stanowi forma, tak też stanowi ją energia. Wynika to z tego, że tak jak potencji odpowiada materia, tak energii będącej czynnością – forma. Choć obie pary tych przeciwieństw służą wyjaśnieniu i poznaniu, to forma i materia bardziej dotyczy bytu a energia i potencja tego, co się dzieje lub dziać może: „Przy pomocy pary pojęć «energja i potencja», a także równoległej pary «forma i materja», Arystoteles rozwiązywał różnorodne zagadnienia; tłumaczył zarówno proces stawania się, jak i gotowe wytwory tego procesu, stanowiące rzeczywistość. Stawanie się pojmował jako aktualizowanie potencji, a rzeczywistość – jako potencję już zaktualizowaną, której proces stawania się doszedł już do swego kresu. Np. rośniecie rośliny jest aktualizowaniem («energją») potencji zawartej w nasieniu, dojrzała zaś roślina jest tej potencji zaktualizowaniem zupełnym, czyli, jak to nazywał Arystoteles, «entelechją»”[584]. W ten sposób metafizyka Arystotelesowska łączy się zdaniem Tatarkiewicza z jego fizyką, tzn. Stagiryta w rozważaniach nad przyrodą zwracał uwagę na to, co w metafizyce, a więc substancję, formę, energię i cel. Dlatego też Tatarkiewicz uznał, że jego teoria przyrody była: substancjalna, jakościowa, dynamiczna i celowa. Wyjaśnił to następująco: „Arystoteles widział osnowę zjawisk nie w abstrakcyjnych stosunkach, lecz w konkretnych substancjach; jakościowe własności rzeczy, należące do formy, miał za bardziej istotne od ilościowych; dopatrywał się w przyrodzie działania samorzutnych sił; a działanie sił tłumaczył ich dążeniem do celu”[585]. Tym samym według Tatarkiewicza Arystoteles był bliższy pierwszym filozofom greckim, a dalej było mu do pitagorejczyków, Platona i Demokryta, Arystoteles bardziej niż oni uwzględniał rolę doświadczenia zmysłowego. Miało to jego

[582] Tamże, s. 131-132.
[583] Tamże, s. 132
[584] Tamże, s. 132
[585] Tamże.

zdaniem istotne konsekwencje, a mianowicie rozwój badań biologicznych, kosztem regresu w mechanice i astronomii np. błędne prawo ruchu

Podobnie jak w rozprawie doktorskiej, tak w *Historii filozofii* opis teorii bytu w filozofii Arystotelesa wieńczy zagadnienie Pierwszego Poruszyciela. Tatarkiewicz rozpoczyna jego charakterystykę od ogólnego poglądu Arystotelesa na świat. Stwierdza on, że świat jest zdaniem Stagiryty wieczny, a jednocześnie przestrzennie ograniczony. Jest wieczny, ponieważ „materja, z której się składa, będąc warunkiem wszelkiego rozwoju, nie może być wynikiem rozwoju; nie powstała, więc jest wieczna, a wraz z nią cały świat materjalny”[586]. Jego ograniczenie wynika zaś z tego, że „każdy żywioł ma swoje miejsce w świecie, więc poza sferą ostatniego żywiołu nie ma już materji, nie ma nawet próżni, bo próżnia to miejsce, które nie zawiera materii, ale mogłoby ją zawierać”[587]. Zatem świat jest jeden i wieczny. W takim świecie zachodzi proces przyczynowoskutkowy polegający na formowaniu materii lub aktualizowaniu się potencji. Z wyjątkiem jednego zdarzenia proces ten zachodzi w taki sam sposób. Wyjątkiem tym jest pierwsze zdarzenie, pierwszy ruch, który ma swoje skutki, ale nie ma swojej przyczyny. Arystoteles nie dopuszczał, jak zaznacza Tatarkiewicz, aby ciąg przyczynowoskutkowy miał nieskończenie wiele przyczyn. Przyjął w związku z tym, że musi istnieć pierwsza przyczyna, która w odróżnieniu od pozostałych sama nie miała swojej przyczyny.

Taka pierwsza przyczyna postulowana przez Arystotelesa – Pierwszy Poruszyciel – w ujęciu Tatarkiewicza jest: nieruchoma, niezmienna, niezłożona, niematerialna, duchowa, jedna, konieczna, doskonała, jest rozumem i rozumem wprawia w ruch, a jej czynnością jest myślenie. Cechy te przynależą jej, ponieważ: byłaby ruchoma, zmienna, złożona, nierozumna, gdyby sama miała przyczynę; byłaby materialna, gdyby wiązała się ze zmianą; będąc niematerialna, jest czystą formą, energią; będąc niematerialną a zarazem pojmowalną, musi być duchowa; nie posiadając przyczyny, jest rozumna, ponieważ inne funkcje potrzebują przyczyny; działa rozumem, ponieważ stanowi przyczynę celową świata; świat będąc jednością, warunkuje też to, że i jego pierwsza przyczyn jest jedna; będąc niematerialną, nie wiąże się z potencją, a przez to jest konieczna; a wreszcie jest doskonała, ponieważ łączy się z tym co najdoskonalsze, z formą, rozumem, energią;; jej czynnością jest myślenie, ponieważ działa rozumem[588]. Z koncepcji Pierwszego Poruszyciela wynika zdaniem Tatarkiewicza to,

[586] Tamże, s. 133.
[587] Tamże.
[588] Zob. tamże, s. 134. W tym względzie zwrócił on uwagę na pewną niekonsekwencję w myśli Arystotelesa: „Tyle razy powtarzał w swych pismach, że nie ma formy bez materii, ale ostatecznie uznał taką czystą formę;

że „świat przypadkowy, niedoskonały, zależny wskazuje tedy na byt konieczny, doskonały, absolutny; jeśli istnieje świat, to istnieje również absolut”[589]. Ponadto Pierwszy Poruszyciel został przez Tatarkiewicza utożsamiony z Bogiem: „byt absolutny, konieczny, doskonały, który sam będąc nieruchomy porusza świat – to nic innego jak to, co wszyscy nazywają Bogiem”[590]. To z kolei związane jest z tym, że rozważania kosmologiczne doprowadziły Stagirytę, jak ukazał to Tatarkiewicz, do teologii. Uzasadnienie istnienia Boga oraz charakterystyki jego własności, dało tym samym podwaliny pod kosmologiczny dowód na istnienie Boga. Ogólnie rzecz biorąc, Tatarkiewicz uznał Arystotelesa za myśliciela niezwykle ważnego dla greckiej teologii, który ugruntował pogląd monoteistyczny, wprowadzając nowość, czyli koncepcję Boga jako istoty czysto duchowej, niebędącego Stwórcą, a jedynie Pierwszym Poruszycielem. W tym względzie kwestię tę kończy on stwierdzeniem, że Platoński przeciwstawienie rzeczy i idei Arystoteles zastąpił przeciwstawieniem świata i Boga.

Kosmologia i psychologia

Koncepcja Pierwszego Poruszyciela wiąże się z uwagi na powyższe z kosmologią. Skoro bowiem Bóg, jak stwierdza Tatarkiewicz, działa w sposób niezmienny, to i ruch przez niego powodowany musi być niezmienny. Takim zaś ruchem cechuje się jednak tylko sfera gwiazd stałych, czyli w kosmologii Arystotelesowskiej najbardziej zewnętrzna sfera gwiazd względem Ziemi, której ruch pochodzi bezpośrednio od Boga[591]. Ruch niższej sfery, choć nieco inny, mimo wszystko jest podobny. Wynika to zdaniem Tatarkiewicz z tego, że gwiazdy sfery niżej „wprawiane są w ruch przez istoty podobne do pierwszej przyczyny, tylko mniej doskonałe”[592]. Tatarkiewicz uznał zatem, jak to ujął, że pierwsza przyczyna ruchu, choć jedna, „uległa rozmnożeniu dla względów astronomicznych”[593]. Takie rozwiązanie przez Arystotelesa kwestii ruchu gwiazd Tatarkiewicz wyjaśniał następująco: „Spekulacje teologiczno-przyrodnicze Arystotelesa pochodziły zapewne z wczesnych jego lat i były zależne od Platona; może zaniechał ich później, oddawszy się specjalnym badaniom naukowym; niemniej w pismach jego pozostały i zostały przezeń przekazane potomności”[594].

---

tyle razy wypominał Platonowi, że głosi byt transcendentny, ale sam ostatecznie skończył na transcendentnym bycie” .

[589] W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, dz. cyt., s. 134.

[590] Tamże.

[591] Tatarkiewicz w tym fragmencie posługuje się właśnie pojęciem Boga (zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofji*, dz. cyt., s. 135).

[592] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofji*, dz. cyt., s. 135.

[593] Tamże.

[594] Tamże, s. 136

Według Tatarkiewicza Arystotelesowska astronomia ma charakter astrologiczny tzn. świat nadksiężycowy jest rozumiany jako dziedzina działań boskich[595], stąd też jest on doskonalszy, z jednolitym i okrężnym ruchem, eteryczną materią, wieczny i niezmienny; drugi mniej doskonały, z ruchem prostolinijnym i materią składającą się z żywiołów, nietrwały i zmienny. Co więcej, „jeśli świat ziemski ma w sobie co cennego, to tylko przez wpływ świata niebiańskiego, przez działanie gwiazd"[596], stąd porównanie do astrologii wydaje się jak najbardziej uzasadnione.

Charakterystykę filozofii teoretycznej Arystotelesa kończy część poświęcona psychologii. Zdaniem Tatarkiewicza w psychologii Stagiryta zachował swoje metafizyczne przekonania tzn. pojęciu formy i materii odpowiadają w jego ujęciu pojęcia duszy i ciała, tym samym, jak stwierdza, Arystoteles „stworzył trzecią wielką koncepcję, jaką grecka myśl wydała w tej kwestji"[597]. Zgodnie z tą koncepcją dusza nie jest czymś samoistnym, nie odrywa się od ciała, ani nie jest ciałem – inaczej niż u Platona czy Demokryta – jest natomiast formą, energią ciała, a w związku z tym z ciałem tworzy ona nierozerwalną całość i bez ciała istnieć nie może, tak jak ciało bez duszy. Dusza jest też energią ciała (w sensie organicznym), co oznacza że jest przyczyną jego czynności. Takie pojęcie duszy Tatarkiewicz uznał za bardziej biologiczne niż psychologiczne, co też wyjaśnia jego zdaniem stwierdzenie Stagiryty, „że przyrodnik ma więcej do czynienia z duszą, niż z ciałem"[598]. Porządek psychologiczny jest więc powiązana z porządkiem biologicznym.

W ujęciu Tatarkiewicza dusza w ramach psychologii Arystotelesa ma tyle funkcji, ile ciało czynności, a funkcje te mają układ hierarchiczny. W tym względzie referuje Arystotelesowski trójpodział duszy człowieka na roślinną (odżywianie i rośnięcie), zwierzęcą (postrzeganie, a w tym odczuwanie i popęd) i myślącą – można też rzecz, ludzką – (wola i poznawanie), gdzie wyższe funkcje „nie mogą być wykonywane bez innych, niższych; w tym sensie myśl jest wyższa od postrzegania, a postrzeganie od odżywiania"[599]. Na pierwszym szczeblu mają więc miejsce funkcje biologiczne, a dopiero na drugim i trzecim psychiczne w tych biologicznych zakorzenione. Dusza myśląca dzieli się dodatkowo na dwie części: rozum praktyczny i rozum teoretyczny. Rozum ma zdolność poznawania bytu i dobra. Jeśli rozum zna dobra i jeśli kieruje on wolą, to wola staje się rozumna, nie dotyczy to jednak rozumu teoretycznego, ten bowiem nie rozpoznaje dobra, a byt: „Arystoteles zbliżał tedy ku sobie

[595] Zob. tamże, s. 135
[596] Tamże, s. 136
[597] Tamże.
[598] Tamże.
[599] Tamże.

przeciwieństwa: ciało i duszę, zmysły i rozum. Psychologja jego była typowym przykładem tego, jak kompromisowo usposobiony umysł z tego, co dla innych jest przeciwieństwem, czyni szczeble jednego szeregu. Jednakże i u niego ciągłość szeregu była zerwana w jednym punkcie: mianowicie, najwyższa zdolność duszy – rozum – ma zupełnie odrębny charakter i stanowi wyłom w zasadach psychologji Arystotelesa”[600].

Oprócz tych dwóch podziałów Tatarkiewicz wyodrębnia w psychologii Arystotelesowskiej jeszcze trzeci. Z jednej strony, jak stwierdza on, u Arystotelesa władza poznawcza musi być receptywna, poznanie potrzebuje bodźca, z drugiej natomiast taka czysta receptywność byłaby mechaniczna i zależna od świata zewnętrznego, z kolei dusza, a dokładniej dusza rozumna, myśląca, „musi być pierwszą przyczyną swych działań”[601]. Problem ten, jak uznał, Stagiryta rozwiązał poprzez rozróżnienie rozumu biernego i czynnego. Rozum bierny jest receptywny, „operuje tylko materjałem, jaki przejmuje od zmysłów, a funkcja jego polega na tym, że z wyobrażeń zmysłowych wyabstrahowuje pojęcia”[602]. Rozum czynny nie jest receptywny i nie ma funkcji poznawczej, „wprawia w ruch rozum bierny i przez to jest pierwszą przyczyną samorzutnych poczynań duszy”[603]. Aby to zobrazować Tatarkiewicz posługuje się następującym porównaniem: rozum bierny jest aparatem odbiorczym duszy, czynny natomiast jest motorem duszy. Rozum czynny, jako pierwsza przyczyna, jest według Tatarkiewicza czystą formą i czystym aktem, co ma istotne konsekwencje: „Wszystkie funkcje duszy są związane z ciałem i dzielą jego los, a rozum czynny nie; będąc wolny od materji, jest niezniszczalny, a przeto natury raczej boskiej niż ludzkiej. Przez rozum czynny dusza jest mikrokosmosem o własnej pierwszej przyczynie. I jak Bóg w makrokosmosie, tak dusza w mikrokosmosie jest wyłomem z ogólnej zasady, jaka rządzi systemem Arystotelesa: że wszelka forma może istnieć jedynie w łączności z materją. Tymczasem Bóg i dusza są samoistnemi formami. Była to pozostałość platonizmu w arystotelesowskim poglądzie na świat. Co wyrzucał Platonowi, sam w innej postaci wprowadził do swego systemu”[604]. W tym też sensie jednak istnieje nieśmiertelność duszy w ramach Arystotelesowskiej psychologii, nieśmiertelność ta jednak, jak wynika z interpretacji Tatarkiewicza, jest częściowa, niezniszczalny jest bowiem tylko rozum czynny.

[600] Tamże, s. 137
[601] Tamże.
[602] Tamże.
[603] Tamże.
[604] Tamże, s. 137-138.

Etyka i estetyka

Część poświęcona Arystotelesowskiej filozofii praktycznej podzielona jest na trzy punkty, dwa dotyczące problematyki etycznej, jeden – estetycznej. Należy jednak tutaj podkreślić, że część dotycząca estetyki została dodana do rozdziału poświęconego Arystotelesowi w późniejszych wydaniach *Historii filozofii*. Choć podstawą dla rekonstrukcji obrazu Arystotelesa wyłaniającego się z tego dzieła jest wydanie przedwojenne, to punkt dotyczący estetyki, niezwykle krótki, postanowiono do tej rekonstrukcji włączyć. Wynika to z uzasadnionego domniemania, że to co Tatarkiewicz w tym punkcie zawarł musiało być mu dobrze znane już podczas pracy nad wydaniem pierwszym[605].

W warstwie aksjologiczno-etycznej ważną kwestią dla zrozumienia etyki Arystotelesa jest dla Tatarkiewicza wskazanie na jej stosunek do etyki Platońskiej. Ogólnie rzecz biorąc, różnica ta w jego ujęciu polega na tym, że Platon formował swoją koncepcję etyczną w perspektywie idei dobra, dobra transcendentnego, tworząc koncepcję dedukcyjną, normatywną, skupioną na płaszczyźnie ogólnej, zaś Stagiryta stworzył koncepcję etyczną zogniskowaną na dobru realnym, osiągalnym, tworząc tym samym etykę empiryczną, normatywno-opisową, skupioną w dużej mierze na jednostce[606].

Pomimo wskazania na normatywno-opisowy charakter etyki Arystotelesa, skupiając się na jej swoistym charakterze, zdaje się, pierwszeństwo dać należy jej aspektowi opisowemu, w tym sensie, że stanowi on zdaniem Tatarkiewicz punkt wyjścia etyki Arystotelesa, który naturę dobra chciał zgłębić przez poznanie zachowań ludzkich. Choć wprost tego Tatarkiewicz nie stwierdza, to w zasadzie charakteryzuje etykę Stagiryty jako etykę teleologiczną, ponieważ wskazuje, że Arystoteles spostrzegł różnorodność celów ludzi, rozróżnił jakie są wśród nich cele wyższe i niższe z uwagi na to, które są środkami do osiągnięcia innych celów. W tej kwestii, jak stwierdził, sprawa ma się podobnie jak w teorii bytu, tzn. ciąg celów nie może być nieskończony i musi istnieć cel najwyższy. Zaś taki najwyższy, osiągalny dla człowieka cel (dobro) to u Arystotelesa eudaimonia.

---

[605] Tamże, s. 139-140; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 132. Choć część poświęcona estetyce, jak wspomniano, została wcielona do rozdziału nt. Arystotelesa w późniejszych wydaniach, to z uwagi na to: że Tatarkiewicz już w latach dwudziestych, ale też w trzydziestych, prowadził zajęcia z estetyki oraz podejmował się związanych z nią zagadnień na gruncie badawczym; a przede wszystkim ze względu na znajomość estetyki Arystotelesowskiej w owym czasie, o czym świadczą notatki z jego wykładów autorstwa Bohdana Zawadzkiego, o których więcej poniżej – w *Drugim obrazie Arystotelesa* – postanowiono włączyć ten fragment z późniejszych wydań do rekonstrukcji obrazu Stagiryty wyłaniającego się z *Historii filozofii* – tym bardziej, że nt. sztuki w rozdziale jemu poświęconym Tatarkiewicz zawarł jedynie dwa krótkie akapity.

[606] Zob. W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, dz. cyt., s. 138.

Posłużenie się przez Tatarkiewicza pojęciem greckim nie było przypadkowe czy też czysto formalne, umyślnie zaniechał on utożsamienia eudaimonii ze szczęściem: „Eudajmonja, w rozumieniu Greków, była to doskonałość jednostki, czyli osiągnięcie tego optimum, jakie człowiek przy swej naturze osiągnąć może. Stosując się do zwyczaju, ale za to narażając się na pewne nieporozumienia, można tłumaczyć wyraz «eudajmonia» (εὐδαιμονία) przez «szczęście». Eudajmonizm, podający eudajmonię za dobro najwyższe, twierdzi więc, że dobrem najwyższym nie jest dobro idealne, ani też zewnętrzne, ani społeczne, ale – doskonałość jednostki. A czym jest doskonałość? – eudajmonizm jest ogólnikową i niedostateczną teorją, póki tego nie wyjaśni. Eudajmonistami byli bez mała wszyscy greccy etycy, ale każdy inaczej pojmował eudajmonję. Arystoteles widział ją w działaniu, właściwem człowiekowi. A właściwą naturą człowieka, w myśl racjonalizmu Arystotelesa, jest rozum. Przeto eudajmonja leży w działaniu rozumu, ono jest osnową życia doskonałego”[607]. Doskonałą działalność człowieka w poglądzie Stagiryty Tatarkiewicz charakteryzuje w związku z zagadnieniem cnoty.

Opierając się na Arystotelesowskim rozróżnieniu na działalność poznawczą i praktyczną, a w związku z tym dwóch rodzajów cnót, tzn. dianoetycznych (jak mądrość czy rozsądek) i etycznych (jak hojność czy męstwo), stwierdza, że na płaszczyźnie poznawczej można uzyskać eudaimonię (doskonałość) zupełną, ponieważ działalność poznawcza dotyczy najdoskonalszej części człowieka – rozumu. Przeszkodą jest jednak natura człowieka, ponieważ człowiek, aby żyć, potrzebuje np. dóbr materialnych. Niemożliwe jest więc, jak zauważa Tatarkiewicz, życie wyłącznie rozumnie: „Natura ludzka jest złożona, a wszystkie jej potrzeby muszą być zaspokajane; człowiek musi spełniać czynności praktyczne, chodzi tylko o to, by je spełniał rozumnie, to znaczy, by żył zgodnie z cnotami etycznemi”[608]. O cnotach etycznych nie można uzyskać wiedzy bez udziału empirii.

Cnót, jak stwierdza Tatarkiewicz, jest zgodnie z etyką Arystotelesowską tyle, ile czynności może sprawować człowiek, tzn. dana czynność ma swoją cnotę. W czynnościach tych kluczową kwestią jest stosunek np. jeśli idzie o dobra materialne, przykładowo pieniądze, to idzie o właściwy stosunek do pieniędzy. Podobnie jest z innymi cnotami, np. męstwem, będące właściwym stosunkiem do lęku. Zły zatem nie jest sam lęk, a jedynie stosunek do lęku, a dokładniej „gdy mianowicie ktoś lęka się tam, wtedy i z tego powodu, z którego lękać się nie należy, albo też nie lęka się tam, wtedy i z tego powodu, z jakiego lękaćby się należało”[609].

[607] Tamże, s. 138-139.
[608] Tamże, s. 139
[609] Tamże.

Taki właściwy stosunek, cnota, wymaga więc uwzględnienia warunków i okoliczności działania, aby określić właściwą miarę w działaniu, aby „na tej podstawie Arystoteles określał cnotę jako «usposobienie zachowujące środek»”[610], dlatego też jego koncepcja etyczna, jak stwierdza Tatarkiewicz, była doktryną środka. Przez to określenie Tatarkiewicz, zdaje się, odniósł się nie tylko do teorii cnót, ale ogólnie do Arystotelesowskiej koncepcji etycznej jako takiej, w której idzie o szeroko pojęty umiar, rozsądek, skupienie się na określeniu właściwej drogi do celu, uwzględnianie np. cielesnych potrzeb człowieka, zewnętrznych warunków w jakich człowiek działa itd.

Charakterystyka poglądów filozoficznych Arystotelesa kończy się na estetyce. Pomimo iż estetyka, także w kontekście Arystotelesowskim, była Tatarkiewiczowi znana już w latach dwudziestych, mimo iż w późniejszych latach – przede wszystkim w latach pięćdziesiątych – estetyką Tatarkiewicz zajmował się szczegółowo, a w tym estetyką Arystotelesa, to na ten temat w swojej *Historii filozofii* zawarł on wyjątkowo mało informacji – są to w zasadzie dwa krótkie akapity. Niemniej już w tych dwóch akapitach on dał wyraz swojej opinii o nowatorstwie Stagiryty na polu estetyki. Stwierdził on, że Arystoteles, w przeciwieństwie do Platona cechował się tym, iż odrzucał to, co „irrealne i irracjonalne: odrzucał idee, intuicje, a tak samo wieszcze pretensje poetów”[611]. W związku z tym, jak zauważył Tatarkiewicz, odrzucił on też dwoistość, jaka tkwiła w greckim poglądzie na sztukę, a więc boskie natchnienie i ludzkie naśladownictwo, zachowując tylko koncepcja sztuki jako naśladownictwa, dając tym samym jednolitą teorię sztuki, w której objął sztuki od poezji do sztuki plastycznej. Była to, jak stwierdził, teoria naturalistyczna, a jednocześnie szeroka i liberalna, przez co rozumiał on to, że nie była jednostronna. I co ważne, Według Tatarkiewicza Stagiryta: „Uwzględniał w działaniu sztuki także czynniki formalne oraz (zwłaszcza w słynnej swej teorii tragedii) czynniki uczuciowe. Dopiero późniejsi estetycy przeszli do wyłącznego, jednostronnego naturalizmu”[612]. Z związku z tym Arystoteles na gruncie estetycznym jawi się w ujęciu Tatarkiewicza podobnie jak na gruncie etycznym, jako filozof skupiony na opisie, na tym co realne.

Trzy etyki Arystotelesa

Jak więc widać, w *Historii filozofii* etyka Stagiryty została wyłożona wyjątkowo krótko. Niemniej jednak nie jest to jedyne świadectwo badań Tatarkiewicza nad etyką

[610] Tamże.
[611] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 132.
[612] Tamże.

Arystotelesowską w dwudziestoleciu międzywojennym. Z publikacją pierwszego wydania *Historii filozofii* zbiega się bowiem w czasie powstanie pracy pt. *Trzy etyki Arystotelesa*. Jest to praca podejmująca to zagadnienie w zdecydowanie bardziej szczegółowy sposób, dlatego też stanowi świetne dopełnienie krótkiej charakterystyki z *Historii filozofii*. Z uwagi na to postanowiono włączyć przedstawioną w niej interpretację etyki Arystotelesowskiej do rekonstrukcji obrazu jego filozofii i jego jako filozofa, jaki wyłania się z badań historycznofilozoficznych Tatarkiewicza z dwudziestolecia międzywojennego.

Już na samym początku tego opracowania Tatarkiewicz zaznaczył, że celem jego pracy nie jest porównanie trzech różnych traktatów Arystotelesa, tj. *Etyki nikomachejskiej*, *Etyki eudemejskiej* i *Etyki wielkiej*, a „trzech różnych stanowisk etycznych, rozwiniętych w tych traktatach”[613]. Słowa te zdają się sugerować, co potwierdza dalsza część opracowania Tatarkiewicza, że traktował on trzy stanowiska etyczne Stagiryty, rozwinięte w trzech wymienionych dziełach, jako stanowiące jeden system etyczny. Jak też zauważył wszystkie trzy systemy zawarte są w jednej z etyk, a mianowicie w *Etyce nikomachejskiej*[614]. W tym względzie należy posłużyć się porównaniem z rozprawą doktorską Tatarkiewicz, w której to system pojęć filozoficznych Stagiryty został przedstawiony jako układ warstwowy, składający się, można tak to ująć, z podsystemów. Takie ujęcie ma ugruntowanie w słowach samego Tatarkiewicza.

W *Trzech etykach Arystotelesa* Tatarkiewicz podjął się trzech zadań: rekonstrukcji trzech stanowisk etycznych Arystotelesa, wyjaśniania tego stanu rzeczy, tzn. istnienia trzech stanowisk etycznych – etyki kontemplacyjnej, czynnej i uczuć życzliwych – u jednego filozofa oraz określenia stanowiska najbardziej oryginalnego, swoistego dla Stagiryty[615]. Podejmując drugie z wymienionych zadań wskazał następujące możliwości: niekonsekwencja Stagiryty lub brak jednolitości jego koncepcji[616], rozwój etycznych poglądów Arystotelesa tzn. poszczególne systemy stanowią etapy w ich rozwoju[617] oraz pluralistyczny charakter jego etyki. Wyjaśniając

---

613 W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny” 1-2/1933, s. 14.

614 Zob. tamże, s. 13.

615 Zob. tamże, s. 14.

616 Zob. tamże, s. 20. W związku z tym wyjaśnieniem zwrócił uwagę, że powodem do tego zarzutu może być sam charakter filozoficzny Arystotelesa, który próbował pogodzić wiele rozmaitych nurtów filozoficznych, niemniej jednak za bardziej właściwy wydał mu się sąd ostrożniejszy, wyrażony przez przywołanego przez Tatarkiewicza O. Hemelina, a mianowicie, że rozmaite tendencje myśli Arystotelesowskiej nie zostały dostatecznie zespolone. Charakteryzując ten pierwszy pogląd Tatarkiewicz wskazał jeszcze, że zarzut o niekonsekwencje był często przytaczany w XIX i XX w., a jednym z jego największych zwolenników był Natorp, który w ten sposób chciał wykazać wyższość Platona i idealizmu – jego zarzut dotyczył wprawdzie metafizyki i teorii poznania, ale stosował się on zdaniem Tatarkiewicza także do etyki.

617 Zob. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki Arystotelesa*, dz. cyt., s. 20-21. Zgodnie z tym poglądem poszczególne systemy, czy też podsystemy etyczne Stagiryty były po prostu etapami rozwoju jego etyki, a to że występują one np. w jednym dziele jakim jest *Etyka nikomachejska* jest wynikiem jego redakcji. Tatarkiewicz wskazał, że jest

tę trzecią możliwość, a zarazem skłaniając się do niej, co tutaj kluczowe, Tatarkiewicz wprost odwołał się do swojej dysertacji doktorskiej: „Zajmując się dawniej metafizyką Arystotelesa, znalazłem, że jej naczelnych pojęć niepodobna ująć w jeden system, można natomiast w szereg systemów, między sobą dość luźno związanych. Arystoteles – trzeba to pamiętać – był myślicielem szczególnego typu: korzystał z różnych źródeł, kierował myśl różnemi drogami i do różnych dochodził wyników; między wynikami temi żadnemu nie dawał pierwszeństwa, lecz uznawał je w równej mierze, pojmując jako różne ujęcia tego samego zagadnienia. Przez to doszedł do «wielowarstwowego» systemu pojęć. Był to typ myślenia i budowania systemu niewątpliwie rzadki, wszakże nie wyjątkowy, zbliżony ostatecznie do Hegla. Dzięki temu typowi myślenia, było możliwe, że, postępując naprzód w rozwoju swej filozofji i znajdując nowe poglądy, nie porzucał jednak dawnych, lecz zachowywał je w swych traktatach obok nowych”[618]. Jak stwierdził dalej, skoro takie wyjaśnienie okazało się właściwe wobec metafizyki Arystotelesowskiej, to tym bardziej może ono nadać się do wyjaśnienie jego etyki, której cele mogę być różne, ważniejsze lub mniej ważne, bardziej i mniej realne. Etyka uczuć życzliwych została przez Tatarkiewicza uznana za ogniwo pośrednie pomiędzy etyką kontemplacyjną a czynną, być może przez swój zarazem realistyczny aspekt, jak również znaczenie doskonałości. W związku z tym warto przejść teraz do tego, jak Tatarkiewicz zrekonstruował te trzy systemy etyczne, składające się jego zdaniem na jeden.

Punktem wyjścia w rekonstrukcji Tatarkiewicza było dobro najwyższe, będące w koncepcji Stagiryty powszechnym, ostatecznym, samowystarczalnym oraz – inaczej niż u Platona – realnym celem działania. Zdaniem Tatarkiewicza taki cel u Stagiryty, jak i w ogóle w myśli greckiej, to eudaimonia, czyli doskonałość lub doskonały stan jednostki, posiadanie przez nią tego, co ma wartość najwyższą. Dlatego też Tatarkiewicz zwrócił uwagę, że eudaimonia to w żadnym razie nie jest szczęście jako powodzenie życiowe bądź dodatni uczuciowy stan – dla eudaimoni, jak stwierdził są to kwestie wtórne, mogące szczęściu-

to wyjaśnienie najbardziej aktualne, tzn. w czasie w którym pisał ów tekst, uznane m.in. przez Jaegera. Z kolei jako opracowanie ukazuje rozwój etyki Arystotelesowskiej zostało wskazane dzieło E. Kappa, w którym to autor wykazał, że w *Etyce eudemejskiej* wiele pojęć stosowanych przez Stagirytę było użyte po platońsku (wymieone zostały: ἀρετή, φρόνησις), podczas gdy w *Etyce nikomachejskiej* pojęcia te mają już inny zakres. Wcześniej wyjaśniano to tym, że *Etyka eudemejska* była dziełem Eudemosa, który powrócił do platonizmu, natomiast Kapp przyjmując autentyczność tego dzieła, wyjaśnił to poprzez aspekt rozwojowy. W ten też sposób zostało ono uznane za dzieło ze środkowego, jeszcze nieco platońskiego, okresu twórczości Arystotelesa, tak przez Kappa, jak przez Jaegera, czy Tatarkiewicza, natomiast *Etyka nikomachejska* jako dzieło okresu dojrzałego: „W tem środkowem stadjum swej filozofji Arystoteles, zerwawszy z idealizmem platońskim, zastąpił pierwiastki idealistyczne w etyce przez religijne. Później poglądy jego przekształciły się jeszcze w kierunku realistycznym i empirystycznym. Etyka Nikomachejska była pisana w ostatniej fazie, zachowała jednak (zwłaszcza w X księdze) reminiscencje z fazy poprzedniej” (s. 21).

[618] W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki Arystotelesa*, dz. cyt., s. 21-22.

eudaimoni towarzyszyć. Co ważne, jak stwierdza Tatarkiewicz, z takiej postawy Stagiryty wynika, że nie jest ona skupiona na dobrach zewnętrznych, idzie bowiem o doskonałość jednostki, a więc o dobro osobiste – co odróżnia ją od pospolitej greckiej postawy – ani na dobru idealnym, ponieważ ma to być dobro realne – co odróżnia ją od postawy Platońskiej.

Następnie Tatarkiewicza dokładniej wyjaśnia na czym ma polegać u Arystotelesa takie osobiste dobro. Jego zdaniem kluczową kwestią jest działanie, wprawdzie uwzględnione zostało usposobienie (ἕξις), tzn. zdolność do działania, ale z jednoczesnym podkreśleniem jego niewystarczalności. Działanie „jest wtedy najdoskonalsze, gdy odpowiada naturze działającego i spełnia jego najwyższe zadanie”[619]. Taki jest punkt wyjścia, można rzec, podstawa systemowa, dla trzech Arystotelesowskich stanowisk etycznych, trzech etycznych systemów w ujęciu Tatarkiewicza.

Pierwszy system etyczny wyróżniony przez Tatarkiewicza to Arystotelesowska etyka kontemplacyjna. Można stwierdzić, że jest to najbardziej idealistyczny z trzech systemów Stagiryty, choć wprost Tatarkiewicz tego nie stwierdził. System ten bazuje na poglądzie, że rozum jest najwyższym czy też najcenniejszym elementem ludzkiej natury, a z kolei w rozumie jego najbardziej swoistą funkcją jest funkcja rozumu teoretycznego, a ta polega na dochodzeniu do prawdy i jej oglądaniu, na kontemplacji (θεωρία), dlatego też życie teoretyczne (βίος θεωρητικός) czy też kontemplacyjne to życie intelektualne. Doskonałość jednostki, w najbardziej swoistym dla człowieka sensie, jest zatem w życiu kontemplacyjnym. Tatarkiewicz zauważa, że taka postawa Arystotelesa jest przede wszystkim wynikiem dedukcji, wydaje się, że miał on na myśli Arystotelesowską koncepcję człowieka, natomiast inne względy stanowiły dla niego przesłanki pomocnicze, a dokładniej: życie kontemplacyjne jest spośród innych sposobów życia najbardziej stałe, samowystarczalne; daje niezawodne zadowolenie i spokój będący celem działania; najbardziej uosabia najwyższą miarę człowieka. System ów został przez Arystotelesa wyłożony w ostatniej księdze *Etyki nikomachejskiej* oraz w *Etyce eudemejskiej*. W tej ostatniej większy nacisk został położony na boski wymiar życia kontemplacyjnego i kontemplację jako drogę do boskości.

Drugi system to etyka praktyczna, etyka cnót lub, jak to też określał Tatarkiewicz, etyka życia czynnego. Jego zdaniem fakt zaistnienia tego drugiego rodzaju etyki obok etyki kontemplacyjnej miał w filozofii Stagiryty szczególne uzasadnienie. Słowa Tatarkiewicza zdają się sugerować, że jego zdaniem etyka cnót została przez Arystotelesa opracowana po sformułowaniu etyki kontemplacyjnej, co z kolei wydaje się być też o tyle trafne, że

[619] W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki Arystotelesa*, dz. cyt., s. 15.

odpowiadałoby to temu, jak w *Historii filozofii* został przedstawiony rozwój filozofii Stagiryty, a więc najpierw postawa Platońska a następnie odejście od niej: „Co spowodowało, że Arystoteles nie ograniczył się do tej etyki, wynikającej najprościej z jego założeń, lecz zbudował obok niej inną, zupełnie odmienną? Po prostu to, iż uświadomił sobie, że jest dla człowieka zbyt doskonała i przez to nierealna. Dla Arystotelesa-realisty, realność była na równi z doskonałością cechą najwyższego dobra. Życie kontemplacyjne jest eudajmonją tych tylko istot, które nie spełniają innych funkcyj poza myśleniem. Odpowiada najwyższej części natury ludzkiej, ale nie odpowiada całej naturze ludzkiej. Życie istoty, mającej cielesne popędy i cielesne potrzeby, nie może być czysto kontemplacyjne; musi być również praktyczne. Działalność praktyczna nie jest sama w sobie tak doskonała jak teoretyczna i eudajmonja życia praktycznego nie jest zupełna, bo zależna od warunków zewnętrznych i przez to narażona na niepewność i nietrwałość; ale za to jest – ludzka i realna”[620]. Z przytoczonych słów Tatarkiewicza przede wszystkim te dotyczące równości jaka w myśli Stagiryty zachodzi pomiędzy doskonałością a realnością wydają się szczególnie ważne. Dzięki nim bowiem uzasadniony staje się wniosek o tym, że oba te systemy, choć od siebie odmienne, składają się na jeden system; pierwszy czyni zadość postulatowi doskonałości, drugi – realności.

Dla etyki życia czynnego kluczową kwestią jest teoria cnót, reguł, dyspozycji utrzymujących popędy czy też namiętności we właściwych granicach, umożliwiające takie postępowanie, aby było jak najbardziej stosowne[621]. Tatarkiewicz wskazuje, że etyka życia czynnego ma inną naczelną zasadę, niż etyka kontemplacyjna, ponieważ ma wiele zadań do zrealizowania, a nie jedno, uwzględnia ona nie tylko najwyższą władzę ludzkiej jednostki, rozum teoretyczny, ale także pozostałe. Ta różnorodność sprawia, że w etyce tej nie idzie o oddanie się jednej sprawie, prawdzie, ale wielu, stąd tak istotna rola umiaru (μεσότης, μετριότης), na którego utrzymaniu polega w zasadzie życie dzielne, cnotliwe, sprawiedliwe. Jak też zauważa Tatarkiewicz, Arystoteles nie poprzestał tylko na ogólnej teorii cnót, ale dał także ich szczegółową teorię, „zebrał materjał tak rozległy, jak nikt przed nim i niewielu po nim”[622]. Charakterystyka etyki życia czynnego została przeprowadzona przez jej kontrastowanie z etyką kontemplacyjną, nie inaczej postąpił on w jej podsumowaniu: „Etyka kontemplacyjna jest z natury swej nauką krótką: zajmuje się właśnie jedną tylko sytuacją i ogranicza do jednej dedukcji i jednego przepisu. Natomiast w etyce życia czynnego występuje cała mnogość rozważań empirycznych w związku z różnemi sytuacjami życia, różnemi

[620] Tamże, s. 16.
[621] Zob. tamże.
[622] Tamże, s. 17.

dobrami, namiętnościami, czynnościami, stosunkami między ludźmi”[623]. W przeciwieństwie do etyki kontemplacyjnej (idealistycznej) można określić etykę praktyczną, czynną, umiaru jako etykę empiryczną, a zarazem pluralistyczną i teleologiczną w sensie jakim tym pojęciem posłużył się Tatarkiewicz w wykładzie inauguracyjnym z Wilna – etyka życia czynnego ze względu na cel jaki jest jest postawiony, wymusza uwzględnienie okoliczności działania i konsekwencji. Temu drugiemu systemowi, przez tradycję uznany za typowo Arystotelesowski, ze względu na odejście od postawy Platońskiej, poświęcona jest większa część *Etyki nikomachejskiej*.

Trzeci system etyczny sformułowany przez Stagirytę to zdaniem Tatarkiewicza etyka uczuć życzliwych. Tak jak wydzielenie dwóch pierwszych systemów etycznych Tatarkiewicz uznał za rzecz znaną, tak też wydzielenie tego trzeciego systemu nie było już jego zdaniem tak oczywistym posunięciem. Terminem podstawowym tego systemu jest zdaniem Tatarkiewicza termin φιλία, tłumaczony zwykle jako przyjaźń, stąd też określa on ten system także jako etykę przyjaźni. Zwraca jednak uwagę, że tłumaczenie to nie jest do końca właściwe, tak jak tłumaczenie eudaimoni jako szczęścia. Jak stwierdza, termin ten znaczy tyle co życzliwość czynną, aktywną, „zwróconą ku istotom zdolnym ją odwzajemnić”[624], uznaje, że nie ma pojęcia, które w pełni oddaje znaczenie tego terminu, jest ono bowiem szersze niż pojęcia nowożytne. Φιλία może oznaczać: przyjaźń, przywiązanie rodzinne, miłość czy uwielbienie bogów. Z tego też wynika to, że Tatarkiewicz preferował nazwę etyka uczuć życzliwych bardziej niż etyka przyjaźni. Dla etyki tej ważnym rozróżnieniem jest dla Tatarkiewicza Arystotelesowskie rozróżnienie trzech rodzajów przyjaźni – przyjaźń oparta na przyjemności, korzyści i dobru – spośród których przyjaźnią we właściwym sensie tego słowa, jest tylko przyjaźń oparta na dobru: „Ta przyjaźń właściwa jest stosunkiem doskonałym, najbliższym i najtrwalszym. Jest dostępna tylko szlachetnym. Cenna zaś jest raczej przez to, co się przyjacielowi daje, niż przez to, co się odeń otrzymuje, jest dobrem moralnem, nie zewnętrznem”[625]. Taką etykę Tatarkiewicz uznał za zasadniczo różną od etyki kontemplacyjnej, a także od etyki czynnej, choć ze względu na wymiar międzyludzki bliższą tej drugiej. Etyka uczuć życzliwych od etyki czynnej różni się jego zdaniem pod względem zasad, postaci i konsekwencji życia moralnego; drugi system opiera się na umiarze i sprawiedliwości ujmowanych rozumnie, natomiast ten trzeci bazuje na uczuciach.

[623] Tamże.
[624] Tamże.
[625] Tamże, s. 18.

Etyka uczuć życzliwych, jak stwierdza, jest nie tylko realna, jak etyka czynna, ale także cechuje ją wysoka doskonałość, dlatego też Arystoteles cenił ją nawet wyżej niż czynną – w związku z tym Tatarkiewicz przywołuje stwierdzenie Stagiryty, że przyjaźń może zastąpić sprawiedliwość, ale nie odwrotnie. Ostatni akapit podrozdziału poświęcił on natomiast na historycznofilozoficzną, czy wręcz historiograficzną, ocenę etyki uczuć życzliwych: „Stawiając sobie postulat jednolitego ujęcia poglądów Arystotelesa, historycy, jeśli nie traktowali księgi o przyjaźni jako traktatu socjologicznego, wtrąconego epizodycznie do etyki, to usiłowali złączyć je z etką umiaru, tłumacząc, że przyjaźń była dla Arystotelesa ukoronowaniem cnoty (tak pisali jedni, m.i. Zeller), lub też niezbędnym warunkiem cnoty (tak pisali inni, ostatnio Bréhier). Tymczasem oba tłumaczenia są niesłuszne, gdyż rozważania Arystotelesa o przyjaźni są zupełnie odmiennej natury od tych, które traktują o cnotach. Nie ma tu zasady naczelnej umiaru, nie ma racjonalnego opanowania życia, nie ma cnót w określonem przez Arystotelesa znaczeniu; jest tylko więź uczuciowa, ale więź ta zastępuje cnoty”[626]. W obszernym przypiesie Tatarkiewicz wyjaśnia dodatkowo kwestię określania przez Arystotelesa przyjaźni jako cnoty (ἀρετή). Zwraca uwagę, że pojęcie cnoty jest w tych miejscach użyte w swoim ogólnym znaczeniu a nie w ścisłym Arystotelesowskim sensie.

Ostatnia część *Trzech etyk* podejmuje kwestię źródła poszczególnych etyk, ich oryginalności, a także znaczenie dla dziejów filozofii. Źródła etyki kontemplacyjnej, ze względu na jej intelektualny ideał i wymiar transcendentny, dopatrywał się Tatarkiewicz w Akademii Platońskiej. Genezy etyki czynnej wraz z jej zasadą umiaru – choć zaznaczył, że trudno określić jednoznacznie od kogo ją przyjął – doszukiwał się on z kolei raczej u Demokryta niż Platona, ze względu jednak na to, że i dla Platona była to istotna zasada, uznał, jej źródłem może być po prostu grecka kultura jako taka lub lekarsko-przyrodnicza. Podobnie jak w przypadku etyki życia czynnego, tak w przypadku etyki uczuć życzliwych Tatarkiewicz wskazał na jej źródło kulturę grecką, ludową jak i filozoficzną, z jej afirmacją przyjaźni. Oryginalność etyki kontemplacyjnej była w zasadzie zerowa tzn. jej religijne źródło nie było według Tatarkiewicza pomysłem nowym, wręcz odwrotnie Arystoteles powrócił tym samym jego zdaniem do czasów przedsokratejskich. Samodzielnym i oryginalnym pomysłem Arystotelesa była zdaniem Tatarkiewicza etyka życia czynnego, etyka cnót z jej kluczowym znaczeniem umiaru, który z wcześniejszej obiektywnej interpretacji zyskał u Stagiryty interpretację subiektywną. Z kolei w etyce uczuć życzliwych oryginalną myśl Stagiryty było wprowadzenie moralnego punktu widzenia, tzn. odejście od przewagi aspektu hedonicznego

[626] Tamże, s. 19.

czy też korzyści z przyjaźni i skierowanie uwagi na dobro przyjaciela. W bardziej ogólnym sensie jako wkład Arystotelesa Tatarkiewicz wskazał jego autorskie obserwacje, pomysły, pojęcia, jego systematyczne ujęcie zagadnienia.

Podsumowując, interpretacja systemu etycznego Arystotelesa, co najważniejsze, została wprost powiązana przez Tatarkiewicza z jego wcześniejszą pracą, dysertacją doktorską. System ten został przez niego ujęty jako wielowarstwowy, składający się, można tak to ująć, z podsystemów. Taka interpretacja ukazuje ponownie, że Tatarkiewicz postrzegał Arystotelesa jako myśliciela, którego postawę cechuję pluralizm, łączenie porządku idealnego (etyka kontemplacyjna) z realnym (etyka życia czynnego), przy jednoczesnym uwzględnieniu szerszego kontekstu, co pozwoliło na wyodrębnienie roli uczuć (etyka uczuć życzliwych). Arystoteles z *Trzech etyk* jawi się jako filozof, którego myśli przbiegają wieloma torami, który potrafi uchwycić wielorakość rzeczywistości i połączyć je w jeden system. Co ważne, odniesienia do Platona, ukazanie chronologicznego aspektu rozwoju etycznych rozważań Stagiryty, pozwala uznać, że tekst ten mógł mieć na celu dopełnienie interpretacji z *Historii filozofii*, która choć miała na celu ująć w systematycznej i syntetycznej formie filozofię Arystotelesa, to o jego etyce traktowała wyjątkowo krótko.

Platon a Arystoteles

Analizując kwestię wpływu filozofii Platońskiej na filozofię Arystotelesowską w ujęciu Tatarkiewicza, zdaje się, należy uznać, że jej największy wpływ dotyczy szeroko rozumianego aspektu idealistycznego i racjonalistycznego. Z perspektywy rozwoju Arystotelesa, warto przypomnieć, że dwa z trzech wydzielonych etapów zostały przez Tatarkiewicza powiązane z Platonem, ponieważ we wczesnym okresie twórczości, kiedy Stagiryta działał jeszcze w Akademii Platońskiej i pisał dialogi, według Tatarkiewicz tworzył on w duchu Platońskim, natomiast w okresie środkowym, formułował on swoje poglądy w istotnym stopniu jako opozycję do poglądów Platońskiej, zachowując jednocześnie niektóre jego postulaty np. jako fundamenty swojej logiki czy etyki.

Wpływ Platona na Arystotelesa jest obecny zdaniem Tatarkiewicza już w samym poglądzie na filozofię. Dla Platona filozofia „oznaczała wiedzę istotniejszą, ogólniejszą, prawdziwszą, trwalszą od innych”[627], dotyczyła wiedzy o bycie w odróżnieniu od wiedzy o zjawiskach. Platon jawi się pod tym względem jako filozof zdecydowanie i wyraźnie rozróżniający wiedzę i zjawiska. Z kolei Stagirytę przedstawiony został przez Tatarkiewicza

[627] W. Tatarkiewicz, *Historja filozofii*, dz. cyt., s. 3.

w tej perspektywie jako systematyk poglądów Platona, jako kontynuator jego postawy: „Co Platon zapoczątkował, to ujął systematycznie jego następca. Arystoteles, polihistor starożytności, zachował platońskie zamiłowanie do zagadnień najogólniejszych, ale również upodobał sobie w badaniach szczegółowych; jego własna różnorodna praca musiała pobudzić go do szczegółowego oddzielenia filozofji od innych nauk. Nie wyrzekając się dawnego przedplatońskiego pojęcia filozofji jako obejmującej wszelką wiedzę, wyodrębnił z niej «filozofję pierwszą», to jest tę, która traktuje o najogólniejszych właściwościach rzeczy, o «bycie jako takim» i szuka dlań «pierwszych zasad i przyczyn». Przeciwstawił jej wszystkie inne nauki, jako szczegółowe. Odtąd nazwa «filozofji» była już ściślej określona i zakres jej odgraniczony od zakresu innych nauk”[628]. Oryginalność Arystotelesa polega w świetle tych słów z jednej strony na usystematyzowaniu teorii Platońskiej, a z drugiej wzbogaceniu jej o analizę szczegółowych aspektów rzeczywistości, świata.

Wpływy Platońskie Tatarkiewicz dostrzegł już w Arystotelesowskiej logice tzn. w idealistycznych aspektach jego poglądu na wiedzę (postulat ogólności). Jednocześnie zwrócił on uwagę na to, że Stagiryta odrzucił Platońskie przekonanie co do istoty bytu i skierował się ku realizmowi (postulat jednostkowości), a także odrzucił jego pogląd o wiedzy wrodzonej i uznał pozytywną rolę zmysłów w poznaniu. Tym samym z koncepcji Platońskiej Arystoteles zdaniem Tatarkiewicza zachował tylko część teorii, a dokładniej część teorii wiedzy, odrzucając teorię bytu. Ogólnie rzecz biorąc, Platońska dialektyka została według Tatarkiewicza dopełniona u Stagiryty na drodze systematycznej: „Formalne wyniki jej były cenne: dialektyka zwróciła uwagę na stosunki panujące między twierdzeniami i doprowadziła do sformułowania zasad dedukcji. Dała początek logice. Podczas gdy Sokrates był tylko wirtuozem w operacjach logicznych, Platon był już ich teoretykiem; znał zasadnicze prawa logiki i przygotował systematyczny ich wykład, rozwinięty przez Arystotelesa”[629]. W badaniach logicznych tym samym Arystoteles jawi się jako kontynuator i systematyk filozofii Platońskiej, który rozwinął myśl swojego mistrza, doprowadzając filozofię klasyczną do punktu kulminacyjnego. Różnice pomiędzy poglądami logicznymi i teoriopoznawczymi tych dwóch filozofów polegają na empirycznej orientacji Stagiryty wobec idealistycznie zorientowanego Platona, a co za tym idzie uwzględnieniu przez Arystotelesa indukcji obok dedukcji, doświadczenia zmysłowego obok rozumu i nadania im istotnego znaczenia w dociekaniach filozoficznych.

[628] Tamże.
[629] Tamże, s. 111.

Na gruncie filozofii bytu, choć Arystoteles był bliski pierwszym filozofom, filozofom przyrody, to jednak z uwagi na powyższe kwestie, logiczne, teoriopoznawcze rzutujące na kwestie ontologiczne, Platon również został ukazany przez Tatarkiewicza jako filozof inspirujący dla Stagiryty. Wystarczy w tej kwestii wskazać, że materia według Platona w ujęciu Tatarkiewicza jest m.in. bezkształtna, nieograniczona, nieokreślona, niedoskonała. Związek z myślą Arystotelesa Tatarkiewicz wyraził wprost: „Gdy dotąd pojmowano materję jako zespół konkretnych materjalnych ciał, teraz stała się tylko abstrakcyjnym ciał składnikiem. To abstrakcyjne pojęcie materji nie pozostało własnością Platona; przeciwnie, rozwinięte przez Arystotelesa, utrwaliło się w filozofji na długie stulecia”[630]. Tym samym oznacza, to że Stagiryta zdaniem Tatarkiewicz zaadaptował także abstrakcyjne ujęcie materii przez Platona, z tą oczywiście różnicą, że nie zmarginalizował jej do negatywnego czynnika, a uznał jej fundamentalne znaczenie dla istnienia rzeczywistości. Jeśli natomiast spojrzeć na drugi aspekt substancji, to związek pomiędzy nimi jest również wyraźny, tak jak bowiem forma stanowi istotę rzeczy u Arystotelesa, tak u Platona o istocie stanowią idee. Różnica polega na tym, że dla Stagiryty istota rzeczy tkwi w rzeczach, zaś u Platona ponad rzeczami. Warto też dodać, że zdaniem Tatarkiewicz Arystotelesowski Pierwszy Poruszyciel posiada cechy, które przynależą Platońskim ideom. Ogólnie rzecz biorąc, w teorii bytu Arystoteles, tak jak w logice, zaadaptował część idealistycznych i racjonalistycznych poglądów Platona na rzecz własnej teorii, którą cechuje dodatkowo uznanie porządku empirycznego i sensualistycznego. Przyswojenie na rzecz własnej filozofii elementów idealistyczny teorii Platońskiej, nie oznacza jednocześnie przyjęcia teorii idei – tę Arystoteles oczywiście zdaniem Tatarkiewicz krytykował. Arystotelesowską krytykę teorii idei Tatarkiewicz sprowadził w istocie do dwóch zarzutów: po pierwsze, Stagiryta miał uznać Platońskie idee za fikcję (nie istnieją one odrębnie od rzeczy, a są raczej „jedynie hipostazą pojęć i zdwojeniem rzeczy”[631]), których teoria prowadzi do absurdu, regresu w nieskończoność; po drugie, Arystoteles według Tatarkiewicz uznał teorię idei za koncepcję bezużyteczną, ponieważ idee „nie wyjaśniają faktów”[632].

W kwestii duszy Tatarkiewicz rozróżnił u Platona trzy jej funkcje, a dokładniej biologiczną (dusza ożywia ciało), poznawczą (dusza umożliwia poznanie, przede wszystkim poznanie idei) i religijną (dusza jest nieśmiertelna i trwa po śmierci człowieka, ma charakter boski), oraz dwa jej pojęcia: „Dusza w pierwszem znaczeniu obejmowała czynności zmysłowe, w drugim – była samym rozumem. Pierwsza była składnikiem materjalnej przyrody, druga nie

[630] Tamże, s. 105.
[631] Tamże, s.119.
[632] Tamże.

była niczem z tą przyrodą związana. Pierwsze pojęcie rozwinął wśród następców Platona Arystoteles, drugie odnowił religijnie myślący schyłek starożytności, a rozwinęło chrześcijaństwo”[633]. Oznacza to, że z trzech Platońskich funkcji duszy, zdaniem Tatarkiewicza Stagiryta zaadaptował na rzecz własnej koncepcji dwie – a nawet zdaje się, że z uwagi na podział na rozum czynni i bierny, do pewnego stopnia także trzecią – jednocześnie rozwijając jej szersze pojęcie, związane kontekstem zmysłowo-psychologicznym i przyrodniczym. Z odrzuceniem funkcji religijnej zdaje się wiązać to, że inaczej niż u Platona, u Arystotelesa, dusza nie jest oderwana od ciała, nie jest, można tak to ująć, samoistną substancją, bowiem jest raczej formą człowieka nierozerwalnie związaną z ciałem, z materią[634] – wiadomo jednak, że rozum czynny jest niezniszczalny[635].

Istotny wpływ na Arystotelesa zdaniem Tatarkiewicz Platon wywarł też na gruncie etyki. W ogólnym sensie zdaniem Tatarkiewicza Stagiryta w etyczne „ramy platońskie wprowadził realistyczną i empiryczną doktrynę”[636]. Jak była już o tym mowa, to w pierwszym okresie swojego rozwoju filozoficznego – związanym z Platonem – Arystoteles miał sformułować normatywnego podstawy swojej etyki. Związek z Platonem polega też na usystematyzowaniu i rozwijaniu jego etyki przez Stagirytę: „Po jednostronnych teorjach, od których zaczęła się etyka Greków, [etyka Platona] była to pierwsza próba zestawienia i klasyfikacji różnorodnych dóbr i cnót. Usystematyzowała luźny materiał zebrany w rozmowach Sokratesa i zapoczątkowała dzieło rozwinięte dalej przez Arystotelesa”[637]. Oprócz ogólnego związku, Tatarkiewicz wskazał oczywiście na rozbieżności pomiędzy nimi, wynikające z innych punktów ciężkości ich systemów etycznych, normatywnego, idealnego, dedukcyjnego u Platona oraz opisowego, empirycznego u Stagiryty: „Platon wyprowadzał normy z idei, Arystoteles zaś z realnej natury człowieka. Platon uznawał tylko normy powszechne, Arystoteles chciał powszechność norm godzić z indywidualną naturą działającego. Dla Platona miarą słuszności było tylko ogólne prawo, dla Arystotelesa zaś żywy wzór dobrego i mądrego człowieka”[638]. Oznacza to, że w podobny sposób co logika, teoria bytu, poznania, także etyka Arystotelesowska pod względem idealistyczno-normatywnym jawi się jako inspiracja dla bardziej kompromisowego, wzbogaconego o opis, realizm i empiryzm rozwiązania.

[633] Tamże, s. 101.
[634] Zob. tamże, s. 136.
[635] Zob. tamże, s. 137.
[636] Tamże, s. 138.
[637] Tamże, s. 112.
[638] Tamże, s. 138.

Ogólnie rzecz biorąc, oprócz różnić pomiędzy poglądami Platona i Arystotelesa, Tatarkiewicz wskazał też na zbieżności w ich koncepcjach filozoficznych, przede wszystkim w kwestii bytu, poznania i dobra. Charakteryzując istotę platonizmu Tatarkiewicz podniósł w tym względzie przede wszystkim na dwie kwestie: „Był też pionierem [=Platon] finalistycznego pojmowania przyrody. Był pionierem logiki. Arystoteles i w jednym, i w drugim miał już drogę otwartą”[639]. Tym samym z *Historii filozofii* wybija obraz Arystotelesa, który wprawdzie od Platona odchodzi w swoich filozoficznych teoriach, niemniej jednak pozostaje z nim w ciągłej łączności: „Nawet takie specjalnie arystotelesowskie pojęcia, jak pojęcie celu, duszy, Boga, były przekształceniami odpowiednich pojęć Platona. Siła twórcza Arystotelesa nie leżała w dziedzinie najogólniejszych zagadnień, lecz właśnie bardziej szczegółowych; Platon był twórcą zasad, a Arystoteles – rozwiniętych teoryj”[640]. Wpływ mistrza na ucznia, wydaje się tutaj niewątpliwy. Platon został w zasadzie ukazany jako drugi obok lekarskiego środowiska domowego kluczowy czynnik kształtujący postawę filozoficzną Stagiryty, miało to jednak swoje konsekwencje, a dokładniej „to dwojakie dziedzictwo – Platona i lekarzy – było trudne do uzgodnienia i stanowiło źródło wielorakich trudności w systemie Arystotelesa”[641]. Według Tatarkiewicza tak jak myśl Platońską charakteryzuje zainteresowanie matematyką i tym, co ogólne, tak Arystotelesowską – biologią i tym, co jednostkowe. Wydaje się zatem, że przyjęte powyżej stwierdzenie, że w interpretacji Tatarkiewicza z racjonalistyczno-empirycznego charakteru filozofii Arystotelesa aspekt racjonalistyczny ma genezę Platońską, wydaje się trafne i poświadczone źródłowo.

Filozofia grecka

Po rekonstrukcji interpretacji filozofii Arystotelesowskiej zawartej w *Historii filozofii*, zestawieniu jej z Platońską, warto jeszcze krótko pochylić się nad kwestią tego, jak Tatarkiewicz postrzegał rolę obu tych filozofii i ich autorów w szerszym kontekście tzn. filozofii greckiej i filozofii europejskiej. W tym względzie należy zaznaczyć, że ogólnie filozofia klasyczna, której głównymi przedstawicielami był Platon i Arystoteles, była według Tatarkiewicza okresem źródłowym filozofii europejskiej[642]; pomimo sprawozdawczego

[639] Tamże, s. 116.
[640] Tamże, s. 122.
[641] Tamże, s. 123.
[642] Zob. tamże, s. 3: „Filozofja nie od razu objęła cały swój zakres. Dokonała się to dopiero w klasycznym okresie filozofji greckiej. Przedtem stopniowo tylko opanowywała różne dziedziny zagadnień i rozszerzała swoje agendy: najpierw uprawiała filozofję przyrody, potem wytworzyła ogólną teorję bytu, teorję poznania i działania. Zanim zaś jeszcze zakres filozofji został skompletowany, rozpoczął się już proces odwrotny: wydzielania tego, co niepotrzebnie zostało do ogólnej nauki włączone, a co mogło stanowić odrębną naukę z własną metodą i własnymi specjalistami. Już u Arystotelesa wyodrębniła się z filozofji logika”.

charakteru *Historii filozofii*, Tatarkiewicz nie szczędził dla niej wyrazów uznania: „Filozofja starożytna jest filozofją grecką. Żaden inny naród w tym okresie nie wytworzył filozofji; żaden nawet nie współdziałał z Grekami, z wyjątkiem Rzymian, który pod koniec starożytnej epoki pielęgnowali filozofję wydaną przez Greków, nic wszakże do niej nie dodawszy istotnego. [...] Właściwe greckim umysłom zainteresowanie otaczającym światem, większe niż zainteresowanie własną osobą, postawa śmiała, a życzliwa wobec rzeczywistości, kultura plastyczna umysłów, żądza jasności, umiłowanie rzeczy konkretnych, a jednocześnie zdolności do abstrakcyjnego rozumowania, przyczyniły się do stworzenia filozofji greckiej. Grecja rozpoczęła w VII w. pracę nad filozofją, a po dwóch stuleciach wydała już arcydzieła filozoficznej myśli, które aż do ostatnich czasów stanowią podstawę europejskiej filozofji”[643]. Należy mieć oczywiście na uwadze, że powyżej przytoczony opis jest uogólnieniem, nie każdy z greckich filozofów będzie wpasowywał się w ramy zarysowane przez Tatarkiewicza. Niemniej jednak uogólnienie to świadczy o tym, jak Tatarkiewicz postrzegał filozofię grecką w jej całokształcie, a ta, jak świadczą o tym przytoczone słowa, była w swoim rdzeniu klasyczna[644].

Choć z jednej strony Tatarkiewicz uznał, że filozofia starożytna to w gruncie rzeczy filozofia grecka, a filozofia grecka to przede wszystkim filozofia klasyczna, to z drugiej nie oznacza to, że treść filozofii starożytnej wyczerpuje się jego zdaniem w jej klasycznym rdzeniu. Drugą istotną cechą jest bowiem pluralistyczny charakter filozofii greckiej, a ten nie jest już tak ściśle związany z jej klasycznym okresem: „Starożytność, ściślej Grecja sama, wytworzyła olbrzymi zasób najróżnorodniejszych koncepcyj filozoficznych: filozofję systematyczną i krytyczną, dogmatyczną i sceptyczną, dualistyczny i monistyczny pogląd na świat, idealizm i realizm, warjabilizm i inwarjabilizm, teizm, ateizm i panteizm, logikę pojęć i logikę zdań, w filozofji przyrody mechanizm i dynamizm, w teorji poznania empiryzm i aprioryzm, sensualizm i racjonalizm, w etyce moralizm i hedonizm. A ostatni okres, gdy kultura grecka złączyła się z rzymską z jednej, a z wschodnią z drugiej strony, nauczył (pod

643 Tamże, s. 3.

644 Zob. tamże, s. 4-5, 7-8. W związku z tym warto więc zwrócić uwagę na przyjętą przez Tatarkiewicza periodyzację filozofii starożytnej. Filozofię starożytną (trwająca od VI w.p.n.e do VI w.n.e), będącą w istocie filozofią grecką, Tatarkiewicz podzielił na: okres powstania, lub inaczej filozofii przyrody, (od VI w.p.n.e. do V w.p.n.e.), okres oświecenia, lub inaczej humanistyczny, (V w.p.n.e.), okres systemów, lub inaczej klasyczny, (IV w.p.n.e.), okres szkół, lub inaczej poklasyczny albo hellenistyczny, (od III w.p.n.e. do I w.p.n.e.), oraz okres synkretyczny (I w.p.n.e. do V w.p.n.e.). W pierwszym okresie zdaniem Tatarkiewicza dominowała problematyka kosmologiczna, w drugim – humanistyczna, w trzecim – można rzecz, filozoficzna, w czwartym – etyczna, w piątym – religijna. Także w podziale filozofii starożytnej na okresy filozofia klasyczna została przez Tatarkiewicz wyróżniona jako „szczytowy okres filozofii starożytnej” (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 18).

wpływem Rzymu) traktować filozofję z punktu widzenia potrzeb życiowych oraz (pod wpływem Wschodu) rozwinął mistykę, teocentryczną metafizykę, ekstatyczną teorję poznania, transcendentną etykę. Koncepcje, stworzone przez starożytność, zostały już na zawsze typami i wzorami dla następnych epok. Wieki średnie posługiwały się stale starożytnwmi ideami, a wieki nowe zaczęły się od powrotu do idej starożytnych. Jednakże późniejsze epoki nie były li tylko naśladowaniem Greków. Bo też Grecy nie wyczerpali filozoficznych możliwości. Umysłowość starożytnych miała swoistą postawę i poza wykreślone przez nią granice nie wyszła"[645]. Jak świadczy przytoczony cytat, w spojrzeniu Tatarkiewicza na filozofię starożytną można wyodrębnić perspektywę szerszą i węższą: zgodnie z pierwszą w filozofii greckiej panował pluralizm stanowisk, perspektyw, metod, problemów itd.; z drugą natomiast filozofia grecka była filozofią klasyczną, syntetyczną, Sokratejsko-Platońsko-Arystotelesowską. Jednocześnie, niezależnie od tego, którą z tych dwóch perspektyw weźmie się pod uwagę, filozofia grecka jako taka była zdaniem Tatarkiewicza źródłem filozofii europejskiej, źródłem z którego później wielokrotnie czerpano. Późniejsze wieki, jak była o tym mowa w przytoczonym cytacie, choć czerpały ze starożytności, to poza jej ramy wyszły. Tatarkiewicz wyróżnia w związku z tym cztery cechy filozofii starożytnej: obiektywizm, intelektualizm, uniwersalizm, finityzm. Wyjście poza ramy wyznaczone przez te cztery cechy wiąże się z wyjściem z paradygmatu filozofii greckiej. Jednocześnie trzeba ponownie podkreślić, Tatarkiewicz zauważył, że także w ramach greckich koncepcji filozoficznych były takie, które pod pewnymi względami nie wpisywały się w ramy wyznaczone przez te cztery cechy[646].

Z natury rzeczy, w dziele jakim jest *Historia filozofii*, Tatarkiewicz starając się dać ogólny zarys historii filozofii i jej poszczególnych okresów, posługiwał się w tym celu uogólnieniami, co nie oznacza, że ignorował z tego względu to, co do tych uogólnień nie pasowało. To też wyjaśnia, że z jednej strony postrzegał on filozofię grecką przede wszystkim jako filozofię klasyczną, z drugiej zaś jako filozofię niezwykle zróżnicowaną, jest to bowiem wynik dwóch różnych uogólnień: filozofia grecka to filozofia klasyczna, ponieważ był to okres centralny, kulminacyjny; z kolei jest to też filozofii pluralistyczna, ponieważ patrząc na całość filozofii starożytnej, tym bardziej w zestawieniu z innymi okresami, była ona wyjątkowo zróżnicowana, wytworzyła mnogość stanowisk prezentowanych w późniejszych epokach.

---

[645] Tamże, s. 209-210.

[646] Zob. tamże, s. 210: „Te cztery właściwości były źródłem starożytnego poglądu na świat. Jeśli nawet zdarzały się odchylenia od zasadniczej postawy, to były zbyt słabe, by wytworzyć pogląd na świat innego typu. Wprawdzie zetknięcie się z poglądami Wschodu, jakie dokonało się pod koniec starożytności, zachwiało tradycyjną postawą myśli greckiej, ale i ono nie zdołało jej przezwyciężyć. Zmiany postawy dokonali dopiero myśliciele chrześcijańscy".

Tym samym jeśli rozpatrywać filozofię grecką jako taką, okres klasyczny jawi się jako wyróżniony. W tym względzie należy jeszcze zaznaczyć, że niekiedy można okres klasyczny utożsamiać na podstawie treści *Historii filozofii* z okresem systemów, niekiedy jednak można scalić w okres klasyczny okres humanistyczny jak i okres systemów[647]. W każdym razie, bez względu na sposób ujęcia okresu klasycznego, okres ten swoją kulminację miał w myśli Platońskiej i Arystotelesowskiej, ponieważ to ci dwaj filozofowie są tymi, których miał na myśli Tatarkiewicz, pisząc o arcydziełach myśli filozoficznej. Tym samym można uznać, że to właśnie Platon i Arystoteles byli filozofami, którzy byli w jego opinii dla filozofii greckiej, a w konsekwencji i filozofii europejskiej, myślicielami wzorcowymi.

Rozważając podział dziejów filozofii na okresy, Tatarkiewicz zwrócił uwagę na to, okresy filozofii można odgraniczyć na podstawie z przeważającego w nich sposobu filozofowania: „Istniały zaś wyraźnie różne typy filozofji; jest to naturalne w nauce, która z różnych źródeł wypłynęła i różnym potrzebom usiłowała służyć. Gdy Arystoteles powiada, że filozofja wyrosła z podziwu, to jest to słuszne, ale tylko dla jednego typu filozofji, bo obok niego jest typ drugi, który wyrósł z nieufności. Filozofja podziwu dążyła do tego, by zrozumieć i opisać wszechświat; praca jej miała charakter pozytywny. Filozofia nieufności natomiast, przejęta niedowierzaniem wobec zjawisk i wobec przekonań, które głosimy, starała się przekonania poddać krytyce, a umysły oświecić, oczyszczając je z błędnych mniemań; jej typ jest krytyczny i negatywny. Tamta dążyła do znalezienia prawdy, ta głównie do usunięcia fałszu; tamta dążyła do stworzenia systemu, ta ograniczała się do krytyki i do oświecania umysłów”[648]. Z przytoczonymi słowami wiążą się przynajmniej dwie kwestie. Po pierwsze, Arystoteles jest według Tatarkiewicza filozofem, którego dociekania miały przede wszystkim charakter pozytywny, dążyły bowiem do zrozumienia i opisu rzeczywistości, do poznania prawdy, do utworzenia systemu. Po drugie, co warto zaznaczyć z uwagi na szerszy kontekst, co też Tatarkiewicz zaznacza pod koniec części wprowadzającej do *Historii filozofii*, każda epoka filozofii europejskiej przechodziła zarówno przez okres pozytywny jak i negatywny. Co ważne, przywołanie Stagiryty jako przykładu dla tego pozytywnego typu filozofowania zdaje się świadczyć, że według Tatarkiewicza to w jego osobie i twórczości typ ten uobecnił się najpełniej. Tym samym wydaje się, że tak jak filozofia klasyczna stanowi okres centralny, kulminacyjny filozofii starożytnej, tak filozofia Arystotelesowska jest filozofią kulminacyjną dla okresu klasycznego.

[647] Zob. tamże, s. 69.
[648] Tamże, s. 4-5.

Choć Arystoteles jawi się w ujęciu Tatarkiewicza jako myśliciel bardziej systematyczny niż Platon, niemniej jednak obaj byli według niego filozofami systematycznymi, łącząc filozofię przyrody z filozofią człowieka, obejmując tym samym całokształt zagadnień filozoficznych[649]. Arystoteles jednak, można tak to ująć, zamyka zadaniem Tatarkiewicza pewien etap rozwoju filozofii europejskiej, jego filozofia stanowi moment kulminacyjny, a postać uosabia klasyczną postawę grecką wobec problemów filozoficznych. Ci dwaj główni przedstawiciele filozofii klasycznej, systematycznej, mieli zresztą według niego wspólnego poprzednika, Sokratesa, jak stwierdza Tatarkiewicz najbardziej objawia się to w ich poglądach teoriopoznawczych i etycznych: „dwaj wielcy filozofowie klasycznej filozofji greckiej byli jego uczniami: Platon – bezpośrednim, Arystoteles – pośrednim. Przejęli się jego wiarą w poznanie bezwzględne, a na podłożu jego teorjii pojęć etycznych stworzyli wielkie systemy filozoficzne. Platonizm i arystotelizm były owocami akcji Sokratesa”[650]. W związku z tym można oprócz powiązania filozofii Arystotelesa i filozofii Platona, wskazać jeszcze na ich punkt wspólny w myśli Sokratesa.

Drugi obraz Arystotelesa

Powyższą rekonstrukcję interpretacji filozofii Arystotelesa należy jeszcze uzupełnić o uwagi ogólne Tatarkiewicza na temat samego Arystotelesa oraz jego filozofii. W akapicie wprowadzającym do poświęconego Stagirycie rozdziału Tatarkiewicz wstępnie scharakteryzował jego filozofię: „Ostatni wielki system tego okresu unikał jednostronności i skrajności zarówno doktryn materjalistycznych i sensualistycznych, jak idealistycznych i racjonalistycznych. Jego obraz świata był złożony, zawierał składniki zarówno idealne, jak materjalne, a tak samo złożonem było jego pojęcie poznania. System ten – dzieło Arystotelesa – był kompromisem, ale dokonanym na całkowicie oryginalnej podstawie”[651]. Z przytoczonych słów wynika zatem, że filozoficzny system Arystotelesa Tatarkiewicz uważał za kompromisowy, umiarkowany, wyważony, będący wynikiem próby pogodzenia idealistycznych i materialistycznych, racjonalistycznych i empirycznych aspektów rzeczywistości i poznania.

W podsumowaniu tego rozdziału Tatarkiewicz dodał jeszcze uwagi dotyczące bardziej postawy Arystotelesa niż charakteru jego filozofii, nie unikając wartościujących określeń ze swojej strony: „Wielka praca i wielki umysł, bezinteresowna miłość prawdy i ześrodkowanie

[649] Zob. tamże, s. 70.
[650] Tamże, s. 85.
[651] Tamże, s. 119.

wysiłków całego życia na polu nauki, zdolność organizowania pracy i sprzęgania ludzi do wspólnej roboty, wreszcie i pomyślne warunki zewnętrzne i niezależność, – wszystko to było niezbędne, aby wytworzyć coś tak potężnego, jak naukowe dzieło Arystotelesa”[652]. Stagiryta jawi się więc w *Historii filozofii* jako filozof niezwykle płodny, utalentowany, niezależny i skoncentrowany na prawdzie, który pozostawił po sobie imponującą spuściznę.

Z kolei nurt filozoficzny wytyczony przez Stagirytę Tatarkiewicz zdefiniował następująco: „Arystotelizm jest filozoficzną doktryną środka, unikającą skrajnych rozwiązań, a skłonną do uznania cząstki prawdy, jaka w każdem z nich tkwi. W metafizyce arystotelizm unika zarówno idealizmu, jak materjalizmu, w teorji poznania – zarówno czystego racjonalizmu, jak czystego sensualizmu, w etyce – zarówno moralizmu, jak hedonizmu. W metafizyce jest twierdzeniem, że (wbrew idealizmowi) niema innych substancyj, niż materjalne, ale, że (wbrew materjalizmowi) osnowę substancyj stanowi idealna ich istota; że substancje są jednostkowe, ale istota ich jest ogólna. W jednostkowych rzeczach odnajdywać ogólną istotę – to arystotelizm. W teorji poznania arystotelizm jest twierdzeniem, że (wbrew aprioryzmowi) pochodzenie poznania jest empiryczne, ale, że (wbrew empiryzmowi) wyniki jego są racjonalne. Empiryczną drogą znajdywać racjonalną wiedzę – to arystotelizm. W etyce jest twierdzeniem, że (wbrew moralizmowi) najwyższym dobrem jest nie cnota, lecz szczęście, ale, że (wbrew hedonizmowi) osnowę szczęścia stanowi nie doznawanie przyjemności, lecz działalność godna człowieka, rozumna i cnotliwa. Przez cnotę dochodzić szczęścia – to arystotelizm. Ogromna jest ilość pomysłów, teoryj, rozumowań, jakie Arystoteles wprowadził do filozofji i utrwalił w niej. Szczegółowy podział filozofji, wyodrębnienie logiki jako dyscypliny służebnej i «pierwszej filozofji» jako dyscypliny naczelnej, – szczegółowe opracowanie logiki, pojętej jako sylogistyka, i szczegółowe opracowanie psychologji, pojętej jako teorja władz psychicznych, – próba zestawienia kategoryj i zasad (cztery zasady czyli przyczyny: formalna, materjalna, sprawcza i celowa), – nowe pojęcia metafizyczne: formy, materji, energji, potencji, istoty rzeczy, – nowe pojęcie Boga jako pierwszej przyczyny świata i nowe ujęcie duszy jako formy ciała organicznego, – nowa teorja rozumu, rozdzielonego na czynny i bierny, – to wszystko i wiele innych idej naukowych i filozoficznych pochodzi od Arystotelesa”[653]. Arystotelizm cechuje zatem zdaniem Tatarkiewicza: uwzględnianie wieloaspektowości rzeczywistości, szeroko rozumiany pluralizm, unikanie skrajnych rozwiązań, a w zasadzie syntezowanie ich, co prowadzi do stanowisk, można tak to ująć,

[652] Tamże, s. 120.
[653] Tamże, s. 140.

dualnych, tzn. idealistyczno-materialistycznych, racjonalistyczno-empircznych, moralistyczno-hedonicznych, a także szczególna dbałość o porządek rozważań, tendencja do klasyfikowania zjawisk i wiedzy oraz do przeprowadzania szczegółowych analiz i formułowania ogólnych wniosków, łączenie doświadczenia potocznego i wyników pracy naukowej, umiejętność tworzenia nowych pojęć i szczególnie wpływowych koncepcji.

Podsumowując, z rozdziału poświęconego Arystotelesowi w *Historii filozofii*, przy uwzględnieniu tego, co wynika z pracy pt. *Trzy etyki Arystotelesa*, wyłania się obraz filozofa zrównoważonego i ostrożnego, gotowego na kompromisowe rozstrzyganie problemów, dostrzegającego ich złożoność i możliwość różnorakiego rozwiązania, a jednocześnie myśliciela dogmatycznego, który pewne twierdzenia zakłada, przyjmując tzw. przesłanki pierwsze czy to na gruncie logiki czy to etyki. W ogólnym sensie najbardziej zdaje się definiować go z jednej storny racjonalno-empiryczny charakter wielu jego rozstrzygnięć, łączenie porządku idealnego i realnego, podmiotowego i przedmiotowego, w celu osiągnięcia prawdy, z drugiej zaś pluralistyczne nastawienie do rzeczywistości, pluralizm zasad bytu, różne modele szczęśliwego życia, co zdaje się wiązać ze zdroworozsądkowym podejściem do wielu spraw oraz uwzględnieniem doświadczenia potocznego w rozważaniach filozoficznych. Jawi się on jako filozof szczególnie skupiony na empirii i praktyce, co zapewne wynika z lekarskich tradycji rodzinnych, które zaowocowały też powstaniem jego koncepcji biologicznej. Jednocześnie z *Historii filozofii* wyłania się obraz filozofa, który nie porzucił zainteresowania sferą idealną, wieczną i niezmienną, co z kolei wyniósł z Akademii Platońskiej. Zdolność syntezowania poglądów wydaje się z jednej storny wynikać z pluralistycznej postawy, z drugiej zaś ze szczególnego zainteresowania poglądami innych, współczesnych mu, jak i minionych postaci: „Arystoteles, historyk nauki i niepospolity erudyta, znał i uwzględniał, jak nikt przedtem, poglądy filozoficzne i naukowe, dawniejsze i współczesne. Usiłował odnaleźć w każdym jego particulam veri i stworzyć syntezę”[654].

Zbierając te różne rozsiane charakterystyki można wskazać na następujące cechy Arystotelesa i filozofii wynikające z rekonstrukcji interpretacji zawartej w *Historii filozofii*: pluralizm, umiarkowanie (w sensie sposobu rozstrzygania kwestii), orientacja historyczna (historyzm), syntetyzm, analityzm, systematyzm, minimalizm (tendencja do podejmowania wyjątkowo szczegółowych zagadnień), maksymalizm (tendencja do podejmowania kwestii natury ogólnej), realizm (uwzględniający porządek idealny), empiryzm (uwzględniający porządek racjonalny), aprioryzm (w perspektywie aksjologiczno-etycznej), eudaimonizm

[654] Tamże, s. 123.

(łączący moralizm z hedonizmem), dualizm (uwzględnienie dwóch aspektów np. poznawczych jak porządek podmiotowy i przedmiotowy, czy antropologicznych jak dusza i ciało). Jak zostanie to dalej ukazane, wszystkie te cechy można przypisać także postawie badawczej Tatarkiewicza.

Pozostaje jeszcze jedna kwestia, którą warto tutaj rozważyć. Praca nad *Historią filozofii* trwała według Tatarkiewicza 5 lat. Jak też wspomniał w *Przedmowie* do tłumaczenia dysertacji doktorskiej, ten drugi obraz filozofii Arystotelesa przygotował on w 1925 roku. Taki stan rzeczy potwierdzają też notatki Bohdana Zawadzkiego, jednego ze studentów Tatarkiewicza, który uczęszczał w tym czasie m.in. na zajęcia z *Filozofii greckiej*, z których to notatki zachowały się w wileńskim archiwum[655]. Oprócz potwierdzenia ustaleń chronologicznych notatki te ukazują, że najprawdopodobniej treść *Historii filozofii*, a dokładniej rozdziału poświęconego Arystotelesowi – choć podobna do notatek z poświęconego mu wykładu – względem zajęć uniwersyteckich była bardziej uproszczona i przygotowana dla szerszego grona odbiorców.

Notatki Zawadzkiego z wykładu nt. Arystotelesa, tak jak rozdział z *Historii filozofii*, rozpoczyna się krótkim zarysem biografii Stagiryty. Następnie kilka stron poświęcone jest pismom Arystotelesa, z podziałem na pisma wczesne, wydane przez Arystotelesa, w większości dialogowe; pisma będące materiałami i referatami, z których niewiele się zachowało; a także pisma z których zachowało się najwięcej, notatki do wykładów. Ta trzecia grupa pism została w notatkach dodatkowo podzielona na cztery – a nie pięć jak w *Historii filozofii* – grupy: pisma logiczne, metafizyczne, przyrodnicze i etyczne wraz z politycznymi. Wspomniane zostały też dwa wydania pism Stagiryty: starożytne, Andronikosa z Rodos, oraz nowożytne, Akademii Berlińskiej.

Kolejna część notatki to część poświęcona nauce Arystotelesa – jest to część najdłuższa a zarazem ostania. Najpierw ma miejsce kilka uwag ogólnych, dotyczących relacji filozofii Arystotelesa do filozofii Platona. Następnie mowa w nich o filozofii bytu Arystotelesa oraz jego poglądzie na dialektykę. W dalszej części znajdują się informacje o Arystotelesowskiej logice oraz relacji, jaka w myśli Stagiryty cechuje logikę i metafizykę, a więc poruszana jest w tym kontekście problematyka teoriopoznawcza. Fragment wieńczy lista Arystotelesowskich kategorii wraz z przykładami. Jak więc widać, treść notatek jest w zasadzie zbieżna z treścią

[655] Zob. Bohdan Zawadzki, Filozofija Greków. Wyklady prof. W. Tatarkiewicz, Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich, sygn. F157-88.

rozdziału z *Historii filozofii* z tą różnicą, że podana została przede wszystkim lista Arystotelesowskich kategorii.

Następnie tak jak w podręczniku Tatarkiewicza, tak w notatce znajduje się fragment poświęcony metafizyce, a więc formie, materii, przyczynie i celowi, energii i potencji. Następnie wydzielona została część dotycząca psychologii. Naturalnie, pojęciem centralnym jest w niej dusza, zarówno w kontekście ludzkim, a mianowicie jej trójpodział, jak i kosmologicznym, w związku z czym pojawia się kwestia Pierwszego Poruszyciela. Po zagadnieniu duszy w notatce została wydzielona część poświęcona etyce Arystotelesa, w której przedstawiona została charakterystyka działalności ludzkiej, celowości, cnoty, wraz z jej podziałem oraz przykładami poszczególnych cnót, po której następują dwa fragmenty poświęcone Arystotelesowskiej teorii polityki i teorii sztuki.

Ogólnie rzecz biorąc, rozdział w *Historii filozofii* poświęcony Stagirycie z natury rzeczy jako tekst bardziej obszerny, a przede wszystkim tekst autorstwa Tatarkiewicza, zawiera więcej szczegółów, poszczególne zagadnienia są w nim pełniej opracowane i wyłożone w bardziej przejrzystej formie. Niemniej jednak notatki Zawadzkiego z wykładów Tatarkiewicza zawierają informacje, których w *Historii filozofii* brak. Przede wszystkim w notatkach zdecydowanie więcej niż w rozdziale stosowana jest greka, zarówno pojęcia jak i zwroty są przytaczane w języku oryginalnym, a ponadto także w grece podawane są tytułu dzieł Arystotelesa. Drugą istotną różnicą są przykłady oraz schematy zawarte w notatkach. W rozdziale z *Historii filozofii* nie znalazł się wykaz kategorii, podany w notatkach Zawadzkiego w języku oryginalnym i po polsku wraz z przykładami, przykłady cnót etycznych również zostały przywołane jedynie poglądowo, inaczej niż w notatkach, gdzie jest to wykaz ośmiu cnót wraz z odpowiadającymi im wadami; a co stanowi największą różnicę w notatkach, pojawia się krótki fragment poświęcony Arystotelesowskiej teorii polityki, natomiast w *Historii filozofii* takiego ustępu brak – warto ponownie przypomnieć, że w notatkach znajduje się też fragment poświęcony teorii sztuki, czego brak w pierwszych wydaniach *Historii filozofii*. Ostatnia kwestia świadczy zatem o tym, że Tatarkiewicz miał zdecydowanie większą znajomość myśli Arystotelesowskiej niż można wnioskować o tym na podstawie jego opublikowanych prac – polityce Arystotelesowskiej nie poświęcił on rozważań ani w ramach dysertacji doktorskiej, ani innych pracach dzielących ją od *Historii filozofii*.

Pierwszy a drugi obraz Arystotelesa

Mając już zrekonstruowane dwa obrazy Arystotelesa stworzone przez Tatarkiewicza w różnych okresach jego twórczości, należy teraz dokonać ich zestawienia. Ogólnie rzecz biorąc,

wydaje się, że oba te obrazy nie są tak zupełnie inne, jak sugerował to Tatarkiewicz w *Przedmowie* do tłumaczenia swojej dysertacji doktorskiej. Wydaje się raczej, że obrazy te są ze sobą zgodne, a dokładniej – obraz drugi uzupełnia pierwszy. Świadczą o tym już chociażby liczne odwołania w *Historii filozofii* do zbieżności, jaka ma miejsce pomiędzy poglądami Platona i Arystotelesa, a więc do kwestii zasadniczej dla obrazu Stagiryty przygotowanego w Marburgu. Ponadto kategorie i zależność pomiędzy porządkiem podmiotowym i przedmiotowym, a więc kwestie poruszone w dwóch pierwszych rozdziałach dysertacji doktorskiej, zostały wprawdzie tylko wspomniane w *Historii filozofii*, niemniej jednak pojawiły się, a wraz ze swoim pojawieniem nie zrodziły sprzeczności pomiędzy tymi dwoma ujęciami. Wyjaśnienie substancji, istoty rzeczy, formy, materii, przyczyny, celu, potencji, energii i Pierwszego Poruszyciela już w samej kolejności odpowiadają ujęciu z dysertacji doktorskiej – choć oczywiście wszystkie te kwestie zostały scharakteryzowane zdecydowanie bardziej zwięźle niż w Marburgu – a do tego, podobnie jak ma to miejsce z Arystotelesowskimi kategoriami i dwoma wspomnianymi porządkami, charakterystyka tych kwestii w obu pracach jest zgodna. Źródło różnicy pomiędzy tymi dwoma pracami wydaje się oczywiste – odmienny cel. Jednocześnie należy podkreślić, że kwestiom metafizycznym poświęcona została w zasadzie połowa rozdziału o Arystotelesie w *Historii filozofii*. Zaś jego filozofia praktyczna została scharakteryzowana wyjątkowo zwięźle. Kwestie te zdają się świadczyć o tym, że oba te obrazy są do siebie wręcz podobne – różnice bowiem są nieznaczne.

Z kolei spoglądając na dysertację doktorską z perspektywy *Historii filozofii*, można zauważyć, że kompromisowy, umiarkowany charakter systemu Staigryty, próba pogodzenia odmiennych porządków bytu czy poznania, jego empiryczno-racjonalistyczna postawa oraz koncepcja, wszystko to jest zgodne z interpretacją, można rzec, marburską. Ostrożność i rozsądek w rozstrzyganiu problematyki bytu i poznania również zdaje się pasować do tego pierwszego obrazu Arystotelesa. Różnice polegające na innym uwzględnieniu w dysertacji kwestii kosmologicznych, psychologicznych nie wydają się zasadnicze. Natomiast brak w ramach tej pierwszej pracy Tatarkiewicza analizy poglądów etycznych i estetycznych wydaje się zrozumiały z uwagi na jej cel. Różnice te jak najbardziej można wyjaśnić odmiennym charakterem obu prac, innym ich zamierzeniem i tematem, co zdaje się stanowić lepsze wyjaśnienie, niż podkreślanie odmienności obu obrazów Arystotelesa.

Ogólnie rzecz biorąc, w obu pracach Arystoteles jawi się jako: filozof wykorzystujący analizy historycznofilozoficzne, na którego niewątpliwie szczególny wpływ wywarł Platon, bliski mu z uwagi na racjonalność swojej teorii, od którego odszedł za sprawą zainteresowania kwestiami biologicznymi, empirycznymi, co doprowadziło go do stanowiska empirystyczno-

racjonalnego i perspektywy podmiotowo-przedmiotowej; pluralista dualistyczny, który zajmował stanowiska kompromisowe, wynikające z rozpatrzenia różnych racji, dla którego jednak równie istotna była tendencja teleolologiczna, widoczna zarówno w jego poglądach na przyrodę, jak i człowieka; a wreszcie, jawi się on jako autor oryginalnego systemu filozoficznego, dbający o precyzję języka, systematyzujący i klasyfikujący zagadnienia, doceniający doświadczenie potoczne, poznanie naturalne, a także twórca koncepcji Pierwszego Poruszyciela.

Choć więc dysertacja doktorska skupiona została na kwestiach pojęciowych, to Stagityta nie został w niej ujęty jako idealista, a empirysta o tendencjach racjonalistycznych. Z kolei choć w *Historii filozofii*, skupionej na ogólnym spojrzeniu na danych filozofów, w tym Stagirytę, został on ujęty jako mistrz ostrożności i zdrowego rozsądku, to nie został pominięty jego system pojęć metafizycznych, co więcej został on przedstawiony zgodnie z tym, jak ma to miejsce w dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza.

Za zgodnością obu tych obrazów przemawia jeszcze argument kluczowy. Jak zostało to ukazane w ramach analizy *Trzech etyk Arystotelesa*, podejmując zagadnienie zależności pomiędzy trzema rozróżnialnymi modelami etycznymi Stagiryty, Tatarkiewicz wprost powołał się na swoją interpretację z Marburga. Przyjęta wówczas teza o pluralistycznym charakterze systemu Arystotelesowskiego na gruncie metafizycznym została przez niego zaadaptowana do rozważań nad jego systemem etycznym. Tym samym pluralizm stał się fundamentalną cechę w obu obrazach Arystotelesa przygotowanych przez Tatarkiewicza. Warto w tym względzie dodać, choć nie zostało to przez Tatarkiewicza podkreślone, że w dysertacji za podstawową tendencję w metafizyce Arystotelesowskiej został uznany teleologizm, który jest też równie istotny w etycznych poglądach Stagiryty. Przyjmując za Tatarkiewiczem, że ten drugi obraz Arystotelesa utrzymał on do końca życia[656], można więc przyjąć, że w swoim życiu nie stworzył on dwóch obrazów, a jeden obraz Stagiryty. W latach trzydziestych dopełnił go o interpretację etyki Arystotelesa, natomiast w pięćdziesiątych i sześćdziesiątych – jego estetyki. W związku z tym akcentowanie odmienności tych dwóch interpretacji jako ich sprzeczności lub niezgodności nie wydaje się mieć pokrycia w źródłach, należy raczej uznać ich komplementarność.

[656] Zob. tamże.

C) Rozważania filozoficzne

Rozważania filozoficzne przeprowadzone przez Tatarkiewicza w dwudziestoleciu międzywojennym dają się podzielić pomiędzy trzy dziedziny filozoficzne: aksjologię, etykę i estetykę. Z lat 1919-1939 pochodzi kilka istotnych dla niniejszej rozprawy tekstów. Problematykę podjętą w nich udało się uporządkować pomiędzy cztery zagadnienia, o których traktują, a które wyznaczają podział poniższe podrozdziału: postępowanie moralne, sądy etyczne, podział wartości oraz postawa estetyczna.

O postępowaniu moralnym

Jak już wspomniano, Tatarkiewiczowi przypadł zaszczyt wygłoszenia na Uniwersytecie Stefana Batorego, 25 października 1919 roku[657], wykładu inauguracyjnego pt. *O dwojakim pojmowaniu czynu moralnego*. Treść wykładu dzieli się na dwie części: pierwsza, dotyczy dziejów filozofii na Uniwersytecie Wileńskim w kontekście dziejów filozofii i nauki w ogóle, natomiast druga została skoncentrowana na problematyce etycznej. Pierwsza jest w istocie wprowadzeniem do drugiej, stąd wspomniana zostanie tylko o tyle, o ile pomaga zrozumieć część drugą.

Warto przede wszystkim zwrócić uwagę na rozróżnione przez Tatarkiewicza dwie tendencje filozoficzne, w których umieszcza on swoje rozważania nt. postępowania moralnego. Wskazując na odmienne od nauki – która postępuje – położenie filozofii – zbliżającej się niekiedy do granicy argumentowania – stawia on pytanie o naturę rozważań filozoficznych: „Czy filozofia nie rozwijając się stoi w miejscu? Nie, ulega większym i częstszym przemianom niż którakolwiek z nauk. Więc postępuje naprzód? Także nie, bo raz po raz powraca do tego samego miejsca, w którym już była i z którego odeszła. Wraca na to miejsce pewniejsza może i dojrzalsza, ale wraca na to samo miejsce. Więc nie stoi, ale i nie posuwa się naprzód; porusza się ruchem wahadłowym, idzie jak fala, co dociera raz po raz to do tego, to do tamtego brzegu, odbija się oń i powraca znowu”[658]. Przeciwstawne sobie brzegi, od których odbijają się zdaniem Tatarkiewicza dążenia filozofii, to głębia i pewność. Następnie rozróżnił on jeszcze dwa nurty w ramach tendencji filozoficznej zmierzającej do pewności, jeden opierający pewność na faktach i drugi – na rozumowaniach. Swoje rozważania Tatarkiewicz wpisał w drugi z wymienionych nurtów[659]. Kończąc część pierwszą, wyjaśnił on taką decyzję w związku

[657] Zob. *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 146-147.
[658] W. Tatarkiewicz, *O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu*, Filozofia Nauki 1/2001, s. 159.
[659] Zob. tamże, s. 161.

podjętym przez siebie zagadnieniem – postępowaniem moralnym. Odwołując się do podziału na etykę i historię etyki, wskazał, że wniosków pewnych na gruncie etyki „niepodobna wyjąć z faktów”[660] etycznych – tzn. z historii etyki. Historia etyki, jak zauważył, zajmuje się tym, co „ktoś kiedyś uważał za dobre”[661], natomiast etyka szuka odpowiedzi na inne pytanie, a dokładniej „co to znaczy, że coś jest dobre, i czy to, na co wskazuje historia, że było czy jest uważane za dobre, jest nim naprawdę i w jakim sensie jest”[662]. Swoje rozważania, podjęte w drugiej części wykładu, Tatarkiewicz umiejscowił w ramach etyki w jej ścisłym znaczeniu.

Powyżej streszczone uwagi są tu o tyle ważne, że zdają się odnosić do wcześniejszych rozważań etycznych Tatarkiewicz. Wpisując się bowiem w nurt przyjmujący za kryterium pewności racjonalność, wydaje się, nawiązał on do przyjętego już w rozprawie habilitacyjnej poglądu o bezwzględności dobra, którą się stwierdza, a nie dowodzi – co też, jak już wiadomo, uczynił on inspirując się Arystotelesem. Nie oznacza to jednak, że Tatarkiewicz pomija kwestie związane z postępowaniem moralnym mające charakter empiryczny – wręcz odwrotnie, uwzględnił je, stwierdzając względność reguł postępowania. To także zdaje się mieć związek ze Stagirytą, który łączył porządek empiryczny z racjonalnym.

Punktem wyjścia Tatarkiewicza w drugiej części wykładu jest pytania o to, jak należy postępować, aby postępowanie było moralne. W odpowiedzi przytacza on dwie możliwości: zgodnie z pierwszą, własności czynu (np. własność dobra) stanowią warunek wystarczający jego oceny moralnej; natomiast wedle drugiej, własności czynu nie wystarczają do oceny moralnej i dla jego właściwej oceny warunkiem koniecznym jest uwzględnienie także jego okoliczności oraz konsekwencji (wyniku, czy też skutków)[663]. Pierwsza odpowiedź skupia się zatem na własnościach czynów, druga – na skutkach. W tym względzie Tatarkiewicz pozostał wierny poglądowi wygłoszonemu w rozprawie habilitacyjnej, zgodnie z którym uznał, że nie każdy czyn dobry jest czynem słusznym – warto krótko zauważyć, że analiza porównawcza obu tekstów ukazuje, że posługiwanie się przez Tatarkiewicza w wykładzie inauguracyjnym pojęciem moralności odpowiada temu, jak w rozprawie habilitacyjnej posługiwał się on pojęciem słuszności[664]. Tym samym skłonił się on do drugiej z rozróżnianych możliwości, zgodnie z którą należy brać pod uwagę także okoliczności oraz konsekwencje czynu, ponieważ

[660] Tamże.
[661] Tamże.
[662] Tamże.
[663] Tamże, 162-163.
[664] Zob. A. Habura, *Władysław Tatarkiewicz pomiędzy dobrem a szczęściem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3/2023, s. 92.

nie ma takich własności czynu, „które by same przez się były moralne, i które by czyny je posiadające rozbiły [!] moralnymi”[665].

Ogólnie rzecz biorąc, wedle tej drugiej możliwości moralność „zależy nie tylko od własności samego czynu, ale i od własności tego, co się przez czyn osiąga”[666], a więc od własności jego wyniku, skutków. Na podstawie treści wykładu można wywnioskować, że Tatarkiewicz odróżnia dobro od moralności: dobro jest tylko własnością czynu, natomiast moralność dotyczy zarówno samego czynu jak również jego konsekwencji. Można rzec, moralność czynu nie ogranicza się do samego czynu. Okoliczności i skutki działania Tatarkiewicz uznał więc za kryteria, która muszą być uwzględnione w ocenie moralnej[667]. W związku z tym przedstawił formułę praktyczną: „trzeba rozważyć co w danej sytuacji przez różne czyny osiągnąć można i wybrać ten czyn, który prowadzi do dobra”[668]. Zwracając uwagę, że obie możliwości mogą mieć jeszcze swoje odmiany[669], stwierdził jednak wyraźnie, że „niezależnie od tego, jakie będą ich szczegółowe ukształtowania, dwie ogólne teorie pogodzić się nie dadzą”[670].

Jedynym uczonym do którego w swoim wykładzie odwołał się Tatarkiewicz, jest Henry Sidgwick. Przywołał on jego rozróżnienie teorii etycznych na teorie akcentujące znaczenie intencji i te akcentujące konsekwencje czynu: „wedle intuicyjnego pojmowania czyn wybiera się dlatego, że posiada cechy moralne – wedle drugiego zaś, aby przezeń dodatni stan rzeczy osiągnąć”[671]. Warto zwrócić uwagę, że już w formule praktycznej przytoczonej powyżej, a także w podziale Sidgwick’a, pojawia się wątek osiągania celu – dobra. Tę drugą możliwość, drugie pojmowanie moralnego czynu, Tatarkiewicz określił mianem teleologicznego – z przypisu wynika, że pierwotnie miał on zaznaczyć brak tego określenia u Sidgwick’a, jednakże wykreślił on tę uwagę[672]. W swoim wykładzie Tatarkiewicz poświęcił sporo uwagi wyjaśnieniu tego, jak należy rozumieć to stanowisko.

---

665 W. Tatarkiewicz, *O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu*, dz. cyt., s. 163.
666 Tamże.
667 Zob. tamże: „Bywają czyny, które te własności posiadają [= własność dobra], i które są moralne, ale też bywają czyny, które posiadają te własności, ale są niemoralne. To zależy jeszcze od tego, jakie są wyniki, do których czyn prowadził. Jakie zaś są wyniki, to tylko częściowo zależy od tego, jaki jest sam czyn; to zależy też od tego, w jakich okolicznością i przez kogo czyn jest wykonywany”.
668 W. Tatarkiewicz, *O dwojakim pojmowaniu czynu moralnego*, dz. cyt., 163.
669 Zob. tamże, s. 164.
670 Tamże.
671 Tamże.
672 Zob. tamże, s. 165.

Najpierw stwierdził on, że – w odróżnieniu od teorii intuicyjnej, zgodnie z którą czyn „sam sobie jest celem”[673] – zgodnie ze stanowiskiem teleologicznym „czyn jest środkiem do celu”[674] Następnie, podczas charakterystyki tego stanowiska, zaczął on stopniowo wprowadzać argumenty na jego rzecz. Rozważając kwestię samego czynu moralnego wskazał, że już w jego istocie tkwi aspekt teleologiczny: „nie ulega wątpliwości, że czyn moralny jest to czyn dobry. To wszak przyznać trzeba, powiemy po platońsku, że czyn moralny jest dobry. To jest niewątpliwe – ale to nie rozstrzyga sporu między obu teoriami. Dobry bowiem jest czyn, o ile z dwóch przeciwnych czynu wybiera dobrą; ale dobry jest też czyn, o ile waży konsekwencje swoje i wśród nich wybiera dobre. Trzeba więc iść dalej. I można dać jeszcze dalsze wyznaczenie czynu moralnego, równie niewątpliwe jak pierwsze. Moralny czyn wykonywa tylko ten, kto chce czynić dobro. I to przyznać trzeba. Ale gdy tylko to przyznamy, spór już jest rozstrzygnięty: słuszne jest drugie pojmowanie czynu moralnego. Bo właściwością czynu jest, że czyniąc go nie tylko wykonywam go, ale zawsze i przezeń coś czynię. I choćby sam czyn był dobry, jeśli to co przezeń uczyniłem było złe, to nie uczyniłem dobra”[675]. Przyjmując zatem, że czyn moralny to czyn, który jest wynikiem woli dobra, to według Tatarkiewicza samo to założenie wymusza w istocie rzeczy przyjęcie stanowiska teleologicznego: wola dobra oznacza bowiem obranie dobra za cel działania, a to, można rzec, zmusza do uwzględnienia okoliczności oraz celu działania, co z kolei prowadzi do zajęcia stanowiska teleologicznego.

W związku z przyjęciem zasadniczego znaczenia konsekwencji w ocenie moralnej czynu Tatarkiewicz porusza kwestię możliwości ich przewidywania, co ma już szczególne znaczenie z perspektywy praktycznej. Ogólnie rzecz biorąc, uznaje on możliwość ich przewidzenia. Bez tej możliwości stanowisko teleologiczne byłoby pod względem praktycznym bezużyteczne, a teoretycznym – nieuzasadnione. Należy jednak zaznaczyć, że możliwość ta nie jest nieograniczona: „czyn ma wyniki i my te wyniki częściowo przynajmniej i przypuszczalnie znamy, chcąc więc czynić dobrze, musimy je uwzględnić”[676]. Tak więc człowiek może znać konsekwencje danego czynu jedynie z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem. Co również szczególnie istotne, Tatarkiewicz nie pomija znaczenia własności samych czynów w ocenie moralnej postępowania. Obok woli dobra oraz dobrych konsekwencji, dobro samego czynu jawi się jako trzecie kryterium oceny moralnej w ujęciu Tatarkiewicza: „że sam czyn – niezależnie od wyników – jest dobry lub zły, lepszy lub gorszy,

673 Tamże.
674 Tamże.
675 Tamże.
676 Tamże.

co do tego nie ma sporu między teoriami. I co do tego jest zgoda, że to, czy czyn jest moralny, to zależy także od własności samego czynu. Kto by temu zaprzeczał i tylko od wyników uzależniał moralność, ten by tak samo i dla tych samych powodów był w błędzie, jak ten, co ją uzależnia tylko od samego czynu"[677]. Oznacza to, że według Tatarkiewicza moralność czynu zależy wprawdzie od tego, czy czyn posiada własność dobra, ale nie tylko od tego, jak bowiem stwierdza, jest to tylko jeden ze składników oceny moralnej, jedno z jego kryteriów, natomiast „czynić trzeba wedle całości"[678]. Kwestia ta wiąże się z pewnym rozróżnieniem.

Tatarkiewicz zauważa, że czym innym jest sąd twierdzący, jaki powinien być czyn moralny, a czym innym sąd o tym, czy dany czyn jest moralny. Pierwszy rodzaj sądów ma raczej charakter normatywny, drugi – deskryptywny; pierwszy wskazuje to, jak należy postępować, drugi ocenia już zaistniałe postępowanie. Jak w związku z tym stwierdza, drugi rodzaj sądów „usposabia do intuicyjnej teorii czynu moralnego"[679], natomiast pierwszy – choć Tatarkiewicz nie stwierdza tego wprost – do teorii teleologicznej. Tym samym zdaje się, że teoria teleologiczna ma zdaniem Tatarkiewicza istotną przewagę pod względem praktycznym, ale także teoretycznie wydaje się bardziej zasadna: „jeżeli mam czyn przed sobą, który ma być moralny, to muszę zabiegać, by przezeń dobro osiągnąć, więc nie mogą postępować bez względu na wynik. I nawet gdy potem sąd drugiego rodzaju wypowiadać będę, to będę uwzględniać wprawdzie tylko sam czyn, ale w czynie – intencję, a więc – wyniki, nie faktyczne, ale zamierzone"[680].

Oprócz charakterystyki samego stanowiska teleologicznego – co ważne i znaczące dla zrozumienia poglądów etycznych Tatarkiewicza – w wykładzie zawarte zostało odróżnienie tego stanowiska od utylitaryzmu i relatywizmu etycznego. Choć zgodnie ze stanowiskiem teleologicznym należy uwzględnić wynik czynu, to zdaniem Tatarkiewicza nie jest ono utylitarystyczne, ponieważ wynik czynu nie jest jedynym kryterium jego oceny; ponadto wartość wyniku danego czynu, nie jest tożsama z płynącą z niego korzyścią – korzyść jest jedną z możliwości. Nie jest ono też, jak zauważył, relatywistyczne, gdyż potrzeba uwzględnienia zmiennych okoliczności, nie jest tożsama z uznaniem względności samego dobra; teoria teleologiczna wymaga wręcz tego, aby dobro rozumieć bezwzględnie, „bo inaczej nie można by okoliczności czynu ocenić i wybrać to, co dobre"[681]. Wprawdzie analiza rozprawy habilitacyjnej nie daje możliwości uznania Tatarkiewicza za relatywistę, jednakże w

[677] Tamże, s. 165-166.
[678] Tamże, s. 166.
[679] Tamże.
[680] Tamże.
[681] Tamże, s. 167.

kwestii utylitaryzmu zdaje się pozostawiać taką możliwość otwartą – etyka Tatarkiewicza, a dokładniej jej aspekt dotyczący postępowania moralnego, wydaje się z tego względu określana w kategoriach utylitaryzmu[682]. Wykład inauguracyjny skłania natomiast do ujęcia poglądów etycznych Tatarkiewicza kategoriach teleologicznych, a to z kolei na bliższe powiązanie etyki Tatarkiewicza i etyki Arystotelesa.

Za największy problem teorii teleologicznej Tatarkiewicz uznał kwestię czynienia zła w imię dobra, ponieważ dopuszcza ona moralność takiego postępowania. Niemniej jednak – co stanowi rozwinięcie rozważań z rozprawy habilitacyjnej[683] – formułuje on warunki dokonywania złych uczynków dla dobrych celów, a także wskazuje na zagrożenia, jakie niesie za sobą złe postępowanie. W związku z zagrożeniami wskazują on na to: że czyny złe zatruwają duszę; że ich zło jest łagodzone poprzez dobre konsekwencje; że złe czyny mogą zyskać szerszą aprobatę; że dobro przez nie osiągnięte ma już zawsze złe podstawy. Nie bagatelizując tych zagrożeń, Tatarkiewicz podaje jednak warunki, które zdają się im zapobiegać: nie można złych środków do dobrych celów stosować regularnie; należy stosować je tylko w wyjątkowych okolicznościach; stosowanie ich powinno odbywać się ze świadomością kosztu, jaki jest ponoszony w imię dobrego celu. Ponadto, jak zaznacza: „olbrzymiej większości wypadków moralnych trudność ta wcale nie dotyczy: w nich nie chodzi o to, czy dla osiągnięcia dobra trzeba wybrać czyn zły, lecz o to, który z czynów dobrych. Opanowany czy odważny, pokorny czy dumny – to mają wyniki rozstrzygnąć”[684]. Na rzecz obrony teorii teleologicznej Tatarkiewicz dodał też, że ci którzy upatrują jej wadę w przyjmowaniu możliwości czynienia zła w imię dobra, tak naprawdę w istocie obawiają się złych skutków przyjęcia takiej teorii, a więc w istocie ją przyjmują, ponieważ obawiają się złych skutków jej przyjęcia. Niewątpliwie jednak uznaje on tę kwestię moralnego czynienia zła za szczególnie istotną. Zdaje się, że z tego też względu podkreślił ponownie, że wartość samego czynu jest „potężnym składnikiem ogólnej sumy dobra”[685], a także że dany czyn ma swoje stałe konsekwencje, które jednak „dlatego że się w samej psychice czyniącego dzieją i mało są uchwytne, łatwo bywają przeoczone”[686]. Ogólnie rzecz biorąc, zło może być według Tatarkiewicza moralne, jeśli uwzględni się podane przez niego warunki. Ma to swoje uzasadnienie, skoro bowiem w danej sytuacji nie można spełnić jednego z kryteriów, a więc własność samego czynu nie jest dobra, należy wówczas spełnić kryterium wyższe – osiągnąć dobrą własność jego konsekwencji. Z

[682] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno*…, dz. cyt., 163, 178, 180.
[683] Zob. A. Habura, *Władysław Tatarkiewicz pomiędzy dobrem a szczęściem*, dz. cyt., s. 91-92.
[684] W. Tatarkiewicz, *O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu*, dz. cyt., s. 168.
[685] Tamże.
[686] Tamże.

tego też względu teleologicznemu stanowisku Tatarkiewicza bliżej jest do utylitarystycznego, niż intuicyjnego, niemniej jednak nie oznacza to, że jest ono utylitarystyczne, względem niego przejawia ono bowiem większy pluralizm w ramach przyjętych kryteriów.

Kończąc swój wykład, Tatarkiewicz postanowił przedstawić dwa sposoby oceny postępowania moralnego na podstawie rozróżnienia dwóch typów ludzi: pierwszy, nie uwzględnia konsekwencji czynu ani jego okoliczności, drugi – uwzględnia. Różnicę polega tu na różnicy pomiędzy dwoma postulatami moralnymi: pierwszy, starajmy się być dobrzy; drugi, starajmy się czynić dobrze. Z tych dwóch postulatów Tatarkiewiczowi bliższy jest drugi, co też wprost przyznał: „Wybieram pojmowanie, które oznacza czyn moralny według wynikającego zeń dobra. Muszę więc naprzód dobro znać. Zanim rozważę, co mam czynić, muszę rozważyć, co jest na świecie dobre, złe i obojętne. To jest pierwsze i główne zagadnienie, tamto dotyczące czynu jest już wtórne i rozwiązuje się w zależności od niego”[687]. Słowa te oznaczają, że Tatarkiewicz zajął na gruncie postępowania moralnego stanowisko teleologiczne, które z kolei jest jego zdaniem wtórne wobec jego stanowiska nt. dobra – czyli przekonania o jego bezwzględności. Podstawy stanowiska teleologicznego, co warto zaznaczyć, zostały przez niego sformułowane już wcześniej, na co wskazuje analiza porównawcza rozprawy habilitacyjnej i wykładu inauguracyjnego; to jak posługuje się on bowiem pojęciem moralności w wykładzie odpowiada temu, jak posługiwał się on pojęciem słuszności w rozprawie habilitacyjnej. W istocie nie ma bardziej znaczących różnic pomiędzy tymi rozważaniami. Niemniej jednak należy wskazać na wprowadzone w ramach wykładu warunki moralnego czynienia zła oraz pojęciowe określenie swojego stanowiska, a także jego dalej idące uteoretyzowanie[688]. Jak się okazuje, stanowisko to prezentował także później[689].

W świetle powyższych ustaleń, należy jeszcze dokładniej rozpatrzyć możliwość uznania Arystotelesa za źródło inspiracji Tatarkiewicza w jego rozważaniach przeprowadzonych w ramach wykładu inauguracyjnego. Ze względu na brak bezpośrednich odniesień do Stagirty należy zdać się w tym względzie na zestawienie ich z obrazem Arystotelesa, jakim wówczas, w 1919 r., dysponował Tatarkiewicz. Po pierwsze, należy stwierdzić, że ustalenia w tej kwestii związane z rozważaniami zawartymi w rozprawie habilitacyjnej nie tracą mocy. Tatarkiewicz nie zmienił swojego stanowiska. Tym samym zaczerpnięte od Stagiryty inspiracje w tamtej pracy, znajdują już siłą rzeczy kontynuację w wykładzie.

---

687 Tamże.
688 Zob. A. Habura, *Władysław Tatarkiewicz pomiędzy dobrem a szczęściem*, dz. cyt., s. 95.
689 Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 179.

Z uwagi na powyższe należy skupić się na tym, co w wykładzie – względem rozprawy habilitacyjnej – zostało przez Tatarkiewicza rozwinięte. Takie aspekty są dwa: pojęciowe określenie stanowiska jako teleologiczne, a także określenie warunków czynienia zła w imię dobra. Odnośnie pierwszej kwestii, teleologiczności, można uznać, że Arystoteles mógł stanowić źródło inspiracji. Choć brak tekstów Tatarkiewicza sprzed roku 1919, w których ukazuje on teleologiczny wymiar etyki Arystotelesa – jak wskazano to powyżej w rozdziale trzecim – to w swojej dysertacji doktorskiej, w 1910 r., uznał on teleologiczność za podstawową tendencję filozofii Arystotelesowskiej. Ponadto warto wziąć pod uwagę, że Tatarkiewicz najprawdopodobniej studiował dzieła Stagiryty w ramach przygotowywania zajęć dydaktycznych na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1915-1919. Stąd można uznać, że mając świadomość tej tendencji u Arystotelesa w ogóle, a zapewne i na płaszczyźnie etycznej, zainspirował się nią, określając swoje stanowisko na gruncie etycznym jako teleologiczne. Inną nie podlegającą takim wątpliwościom kwestią jest to, że teleologizm na gruncie etycznym łączy poglądy etyczne Tatarkiewicza i Arystotelesa. Inaczej rzecz się ma z kwestią czynieniem zła w imię dobra. Niemniej jednak i tu doszukiwać się można punktów wspólnych. Pogląd Tatarkiewicza opiera się bowiem na uwzględnianiu okoliczności działania w podejmowaniu decyzji, a jak wiadomo, okoliczności te są istotne u Stagiryty w określeniu działania cnotliwego[690] – uznanie inspirującego wpływu w tej kwestii jest jednak domniemaniem, nie znajduje bowiem pokrycia w historycznofilozoficznych rozważaniach Tatarkiewicza powstałych przed 1919 roku.

O sądach etycznych

Kolejnym przedmiotem etycznych dociekań Tatarkiewicza w dwudziestoleciu międzywojennym było zagadnienie sądów etycznych. Problemowi temu poświęcił on swój referat wygłoszony w Oxfordzie, z okazji VII Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego, pt. *On the four types of ethical judgements*, opublikowany później zarówno w języku angielskim[691] jak i polskim pt. *O czterech rodzajach sądów etycznych*.

W referacie tym, zgodnie ze swoją postawą badawczą, Tatarkiewicz przede wszystkim wziął sobie za cel uporządkowanie podjętego zagadnienia. W punkcie wyjścia zwrócił uwagę na to, że sąd etyczny jest rozmaicie rozumiany. Można jednak, jak stwierdził, rozróżnić

[690] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, red. Ewa Głębicka, Narcyza Szancer, przeł. Daniela Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, 1006 b, 1009 a-b. Arystoteles nie tylko akcentuje znaczenie okoliczności w określeniu działania cnotliwego, ale także w trudnych do jednoznacznej oceny przypadkach dopuszcza wybranie tzw. mniejszego zła.
[691] Zob. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., 28.

przynajmniej cztery jego rodzaje: sądy o wartości, słuszności, moralności i zasłudze. Różnice pomiędzy tymi czterema rodzajami sądów ukazał on na – obecnym zarówno w rozprawie habilitacyjnej, jak i wykładzie inauguracyjnym z Wilna – przykładzie prawdomówności.

Zgodnie z pierwszym rodzajem sądów – a więc sądami o wartości – prawdomówność jest dobra niezależnie od jej skutków, tzn. prawdomówność jest dobra sama przez się. Jest to zatem rodzaj sądów odpowiadający pierwszemu rodzajowi pojmowania czynu moralnego, o którym była mowa w wykładzie inauguracyjnym z Wilna. W związku z tym sąd tego rodzaju można inaczej określić sądem o dobru, tak bowiem w rozprawie habilitacyjnej Tatarkiewicza rozumiane było właśnie dobro – jako cecha przynależąca czemuś z jego natury. Podobnie rzecz się ma z drugim rodzajem sądów – sądami o słuszności – tzn. zostały one ujęty tak, jak drugi rodzaj pojmowania moralnego czynu we wspomnianym wykładzie, a więc: prawdomówność jest dobra w perspektywie towarzyszących jej okoliczności i wywołanych skutków; tym samym powiedzenie prawdy jest słuszne, jeśli jest najlepszą z możliwości, jeżeli ma przynieść więcej dobra niż zła lub przynajmniej mniej zła niż działanie odwrotne – w tym względzie Tatarkiewicz wskazał, że takim rozumieniem słuszności posługiwał się Moore. Trzeci rodzaj sądów, sąd o moralności – czy też jak go określa Tatarkiewicz o intencji (dalej stosowane będzie pojęcie intencji, aby uniknąć nieporozumień w związku z treścią wykładu inauguracyjnego z Wilna) – łączy się z sądami o wartości czy o słuszności o tyle, że kluczowe jest dla niego towarzyszące mu zamierzenie. Tak więc nieistotne są dla niego skutki prawdomówności, o ile intencją było dobro, a są one istotne, o ile intencją jest słuszność. Tak więc zasadniczą rolę, wydaje się, odgrywa tu cel, zamierzenie i próba jego urzeczywistnienia – tym samym, z uwagi na kwestie woli, także i ten rodzaj sądów łączy się z wykładem inauguracyjnym. Ostatni wyróżniony rodzaj sądów, sądy o zasłudze, dotyczą natomiast wysiłku, jaki został włożony w prawdomówność, a więc w tym przypadku istotne są okoliczności, trudności, jakie trzeba pokonać, wewnętrzne lub zewnętrzne, aby zdobyć się na prawdomówność. Można więc ocenić czyn jako dobry, słuszny i wykonany z dobrą intencją, ale jeśli nie łączył się on z wysiłkiem, nie będzie podpadał pod kategorię zasługi[692]. Jak więc widać, można uznać, że grunt pod rozróżnienie wymienionych rodzajów sądów został przygotowany przez Tatarkiewicza już w 1919 roku.

Dla tekstu przygotowanego z okazji Międzynarodowego Kongresu Filozofii w Oxfordzie kluczowe wydaje się to, jaki związek łączy zdaniem Tatarkiewicza owe cztery rodzajów sądów. Choć są one ze sobą związane, to jednak dotyczą różnych kwestii: dodatnia

[692] Zob. W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, dz. cyt., s. 290-292.

wartość czynu nie determinuje jego słuszności – może pociągnąć za sobą wiele zła, chyba że jest takim dobrem, że przewyższa to złe skutki, wówczas sąd o wartości pociąga za sobą sąd o słuszności – słuszność nie determinuje intencji[693] – czyn może być słuszny, nawet jeśli jest wynikiem złej woli (np. wyrachowania) – a intencja nie oznacza zasługi – może być bowiem wynikiem usposobienia i nie wiązać się z wysiłkiem. Tatarkiewicz podsumowuje to następująco: „Czyn o określonych własnościach, jeśli jest dobry, to jest dobry zawsze; natomiast, zależnie od okoliczności, może być raz słuszny, a innym razem nie. Intencja, która jest moralna w jednym wypadku, jest nią też w każdym innym; natomiast raz może być połączona z zasługą, a kiedy indziej może być wszelkiej zasługi pozbawiona”[694]. Wydaje się zatem, że sąd o wartości i intencji wpisują się w porządek bezwzględny, natomiast sąd o słuszności i zasłudze w porządek względny. Ponadto, na co jednak Tatarkiewicz nie zwrócił uwagi, sąd o wartości jawi się jako bezwzględny w sensie przedmiotowym, natomiast sąd o intencji – podmiotowym. Podobna zależność zdaje się mieć miejsce w przypadku drugiej pary sądów, ponieważ sąd o słuszności, dotyczący przede wszystkim skutków, ma charakter bardziej przedmiotowy, zaś sąd o zasłudze – podmiotowy.

Po zarysowaniu zależności między sądami Tatarkiewicz podjął następnie próbę określenia ich hierarchii w perspektywie praktycznej. Zwracając uwagę, że jedne sądy są prostsze, a inne złożone, stwierdził, podkreślając potencjalną sporność swojej odpowiedzi, że „najprostszym jest sąd o wartości i że wypada posługiwać się pojęciem wartości, definiując słuszność, tak jak znów przy pomocy pojęcia słuszności najłatwiej definiuje się moralność [=intencje], a przy pomocy pojęcia moralności – zasługę”[695]. Tym samym Tatarkiewicz uhierarchizował owe cztery rodzaje sądów i podał propozycję tego, jak należy się nimi posługiwać w praktyce. Warto zwrócić uwagę, że zajęte przez niego stanowisko odpowiada temu, które zajął w wykładzie inauguracyjnym. Sąd o wartości dotyczy bowiem dobra, wyznacza cel działania; sąd o słuszności określa najlepszy sposób osiągnięcia celu w danych okolicznościach; natomiast sąd o intencji nadaje temu sposobowi charakter moralny. Z tego też względu Tatarkiewicz stwierdził w wykładzie, że jeśli faktycznie chce się osiągnąć dobro, to należy wziąć pod uwagę skutki i okoliczności działania, a więc nie tylko dobro, ale i słuszność. Z tego też względu owo zalecenie praktycznie jawi się jako teleologiczne.

[693] W dalszej części na określenie trzeciego rodzaju sądów będzie używany termin intencji zamiast moralności, aby nie rodziło to nieporozumień względem wykładu inauguracyjnego. Takie ujęcie jest też tym bardziej uzasadnione, gdyż Tatarkiewicz pisze o intencji, która jest moralna.
[694] W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, dz. cyt., s. 293.
[695] Tamże. Por. R. Wiśniewski, *Dobro, moralność, szczęście*…, dz. cyt., 150-157.

Choć sądy te można ze sobą powiązać, to nie wydaje się jednocześnie, aby ich powiązanie było sprawą konieczną. Zdaje się to sugerować ukazanie przez Tatarkiewicza różnic pomiędzy nimi: najszerszy zakres mają sądy o wartości (jako przykłady podane zostały sądy etyczne, estetyczne, praktyczne), mogą one dotyczyć niemal wszystkiego; sądy o słuszności dotyczyć mogą tylko czynów lub ich zamiarów tzn. celów; sądy o intencji odnoszą się naturalnie do intencji bądź woli, czyli do faktów psychicznych; tych dotyczą też sądy czwartego rodzaju. Podobnie ma się kwestia natury tychże sądów: sądy o wartości są sądami a priori, są oczywiste, wpisują się w porządek bezwzględny – posługując się terminologią z rozprawy habilitacyjnej – nie wymagają empirycznego dowodu, są założeniami, punktem odniesienia dla ocen; sądy o słuszności mają odmienną naturę, nie są założeniami, są względne i odnoszą się do empirii, co wynika z tego, że w ich ramach bierze się pod uwagę konsekwencje czynów; sądy trzeciego i czwartego rodzaju polegają z kolei na introspekcji. Tatarkiewicz podkreślił też, że tylko sądy o słuszności wyznaczają w istocie normy postępowania, jak stwierdził: „on jeden tylko może przyjąć postać przepisu i utworzyć podstawę do obowiązków moralnych [...]. Jedynie czyny słuszne można z sensem przepisywać i wymagać ich spełnienia. Inne czyny, posiadające taką czy inną wartość, można przepisywać wtedy tylko, gdy jest jasne, że nie pociągają konsekwencyj ujemnych, czyli, że są słuszne”[696]. Zdaje się, należy jednak uznać, że także sąd o wartości nie są w tym względzie bez znaczenia. Wydaje się tak, sąd o wartości również stanowi podstawę dla normy moralnej, jest on punktem wyjścia dla oceny, a więc bez niego, wydaje się, nie byłby możliwy sąd o słuszności. Takie ujęcie zdaje się zgodne z postawą etyczną, jaką Tatarkiewicz zawarł w rozprawie habilitacyjnej oraz wykładzie inauguracyjny z Wilna, a także w charakteryzowanym tu opracowaniem[697]. Niemniej jednak kluczowe jest tutaj ukazanie znaczenia sądów o słuszności w etyce Tatarkiewicza[698].

Ogólnie rzecz biorąc, faktycznie Tatarkiewicz zaproponował hierarchiczny układ rodzajów sądów etycznych, skontekstualizował go w perspektywie praktycznej, niemniej jednak to nie był co do niego w pełni przekonany. Stwierdził, że pierwszeństwo można dać każdemu z sądów w zależności od przyjętej perspektywy, dlatego też doszedł ostatecznie do wniosku, który można uznać za wyraz jego pluralistycznej postawy: „żaden z odróżnionych sądów nie może być uznany za ważniejszy i istotniejszy od innych. [...] Nie ma powodu ani potrzeby sprowadzać jednego z tych sądów do drugiego; trzeba tylko odróżniać je, mieć świadomość, że każdy dotyczy innej sprawy. Sprowadzanie tych różnych miar do jednej

[696] W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, dz. cyt., s. 294.
[697] Zob. tamże, s. 293.
[698] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 156-160, 175.

byłoby konieczne tylko wtedy, gdybyśmy musieli bilansować życie każdego człowieka i wedle jednej ostatecznej miary oceniać go; ale to jest zadanie dla Sędziego świata, nie zaś dla ludzi”[699]. Pomimo wyrażenia przez Tatarkiewicza w przytoczonych słowach swojej pluralistycznej postawy, zdaje się, należy mimo wszystko przyjąć proponowaną hierarchię sądów. Hierarchia ta bowiem doskonale wkomponowuje się dotychczasowe ustalenia nt. etycznych rozważań Tatarkiewicza. Warto zwrócić też uwagę na użyty przez Tatarkiewicza w powyższym cytacie zwrot „Sędziego świata”. Kwestia wiary religijnej Tatarkiewicza, w kontekście Arystotelesowskim, będzie bowiem istotna w ostatniej części rozprawy.

Oprócz rekonstrukcji etycznych rozważań Tatarkiewicza zawartych w tekście *O czterech rodzajach sądów etycznych*, należy jeszcze podjąć zawarty w nim wątek historycznofilozoficzne. Choć pojawia się on w rozważaniach Tatarkiewicza ubocznie, to z przyjętej tu perspektywy jest on o tyle cenny, że pozwala on na dodatkowe uzasadnienie argumentacji za inspirującym wpływem Arystotelesa na Tatarkiewicza – a dokładniej obrazu Stagiryty jakim w 1930 r. dysponował Tatarkiewicz, na jego rozważania filozoficzne. Cztery rozróżnione rodzaje sądów etycznych zostały przez Tatarkiewicza powiązane z etycznymi poglądami poszczególnych filozofów i szerzej rozwojem myśli etycznej: sądy o wartości z Sokratesem i Platonem, sądy o słuszności z Arystotelesem, sądy o intencji i zasłudze ze stoikami – w dalszej części ponowił on tę opinię, jednakże dwa ostatnie rodzaje sądów powiązał z późniejszymi dziejami filozofii, a dokładniej sądy o intencji z etyką religijną (przede wszystkim średniowieczną), natomiast sądy o zasłudze z etyką kantowską[700].

Z uwagi na to powiązanie należy podkreślić fakt, że sądy o słuszności – a więc rodzaj sądów kluczowy z punktu widzenia teorii postępowania moralnego, zarówno oceny moralnej jak i praktyki życiowej, którą Tatarkiewicz sformułował na początkach swojej działalności naukowej – zostały powiązane przez niego z Arystotelesem. Tym samym powiązanie stanowiska teleologicznego Tatarkiewicza z jego inspirowaniem się etyką Arystotelesowską zyskuje dodatkowy argument. Wydaje się, że rzecz w tej kwestii ma się analogicznie, jak w miało to miejsce w przypadku dwóch obrazów Stagiryty – sformułowanych kolejno w dysertacji doktorskiej i *Historii filozofii*. Porównanie rozdziału nt. Arystotelesa z *Historii filozofii* i dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza ukazało, że w rozdziale tym Tatarkiewicz w zasadzie streszcza oraz w niektórych aspektach rozwija to, do czego doszedł już w ramach swoich badań w przeprowadzonych w Marburgu. Kluczowy argument na rzecz zgodności obu

[699] W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, dz. cyt., s. 295.
[700] Zob. tamże, s. 293-294.

tych obrazów przyniosła jednak analiza *Trzech etykach Arystotelesa* – a więc pracy późniejszej względem *Historii filozofii* – w której Tatarkiewicz wprost powołał się na swoją dysertację doktorską. Tym samym obie te interpretacje zostały powiązane w jednej z podstawowych kwestii – przekonaniu Tatarkiewicza o pluralistycznym charakterze filozofii Stagiryty. Wydaje się, że także w przypadku Arystotelesowskiej genezy teleologicznego stanowiska Tatarkiewicza sytuacja jawi się podobnie. Wnioski nasuwające się za sprawą analizy porównawczej, znajdują bowiem – wprawdzie poza chronologiczne, ale jednak wynikające z analizy opracowania Tatarkiewicza – dodatkowe potwierdzenie. Dokładniej rzecz biorąc, Tatarkiewicz w ramach swojej etyki czynu słusznego z 1919 r., stanowiącej podstawę jego stanowiska teleologicznego, jawił się bliski Arystotelesowi. Jak się okazało w 1930 r., etykę czynu słusznego sam powiązał ze Stagirytą.

Należy też zwrócić uwagę na to, że powiązanie przez Tatarkiewicza sądów o słuszności z poglądami Moore'a, a następnie z Arystotelesa, zdaje się sugerować, że Moore będąc dla Tatarkiewicza filozofem z nurtu Arystotelesa, był dla niego inspirujący[701] ze względu na jego wcześniejszą sympatię do Arystotelesa – a więc podobnie, jak mogło to mieć miejsce w przypadku Twardowskiego. W związku z tym Stagiryta jawi się nie tylko jako wyróżnione źródło inspiracji filozoficznej Tatarkiewicza[702], ale także jako źródło fundamentalne mające nie tylko wpływ bezpośredni, ale również pośredni – warunkujący kolejne źródła jego filozoficznej inspiracji.

O podziale wartości

W latach trzydziestych, a dokładniej pod ich koniec, opublikowane zostały jeszcze trzy teksty Tatarkiewicza, które z perspektywy jego poglądów jawią się jako istotne, dlatego też wydają się tutaj godne uwagi. Pierwsze dwa stanowią pisemną formę jego referatów wygłoszonych w 1937 r. w Paryżu i 1938 r. w Amersfoort, trzeci to artykuł pt. *Dobra, których nie trzeba wybierać*. Pierwsze dwa traktują bardziej o sprawach aksjologii, trzeci – etyki w kontekście aksjologicznym.

Tekst stanowiący pisemną formę referatu wygłoszonego w 1937 r. pierwotnie został opublikowany w języku francuskim pt. *Ce que nous savons et ce que nous ignorons des*, a jego tłumaczenie na język polski ukazało się w 2010 r. pt. *Co wiemy i czego nie wiemy o*

[701] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno*, dz. cyt., s. 163-164

[702] Warto zauważyć, że ujęcie poglądów Tatarkiewicza nt. postępowania moralnego, w ogólnej perspektywie, ukazujące jego etykę jako etykę umiaru, etykę realistyczną itd., jak najbardziej koresponduje z etyką Arystotelesowską. Wydaje się też, że uznanie stanowiska etycznego Tatarkiewicza za teleologiczne nic nie ujmuje dotychczasowym ustaleniom nt. jego poglądów (zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 180-181), a wręcz lepiej oddaje ich charakter.

wartościach?[703]. W opracowaniu tym Tatarkiewicz podejmuje się usystematyzowania problematyki aksjologii[704]. Choć, jak stwierdza, „wiemy, że istnieją wartości obiektywne"[705] obok subiektywnych i względnych, to nie został dokonany ich pełny przegląd, brak ich inwentarza. Wartości obiektywne mogą być wartościami samymi przez się lub stanowić środki dla innych, trudno jednak wyznaczyć granicę między nimi. Ponadto jedne wartości są proste, a inne złożone – także w tym względzie granica nie jest ustalona. Nie jest też ustalona klasyfikacja wartości prostych odpowiadająca ich naturze. Wartości dzieli się nie tylko na obiektywne i subiektywne, proste i złożone, ale także wyższe i niższe, hierarchia istnieje, ale nie jest ona pełna, a do tego nie ma pewności, jakie jest w istocie jej kryterium, jak również co do tego, na ile bezwzględny jest to podział. Ponadto znane kryteria rozpoznawania i porządkowania wartości na podstawie hierarchii mają ograniczone zastosowanie, pożytek z nich niekiedy wydaje się znikomy. Wiadomo też, jak zauważa, że wartość np. czynu zależy od jego okoliczności, warunków, te jednak nie są w pełni określone i zdają się, określenie to jest niemożliwe. Istnieje wiedza bezpośrednia o wartościach, w wiedzy tej mają też źródło kryteria rozpoznawania i hierarchii wartości wartości, nie wiadomo jednak, jak dużą rolę ona pełni, ani jakie jest jej pochodzenie. Wiedzy o wartościach towarzyszy poczucie jej oczywistości, nie wiadomo jednak, na ile należy mu ufać. Wiedza o wartościach nie jest istotna tylko teoretycznie, ale też praktycznie, to jednak na ile kwestie teoretyczne warunkują praktyczne nie jest ostatecznie ustalone, zależy bowiem od przyjętego stanowiska względem związku wartości i działania[706]. Rozważania Tatarkiewicza kończą słowa, w których zauważył, że trudności te były i są różnie rozwiązywane, co więcej, stwierdził też, że sam pewne rozwiązania przyjmuje, niemniej jednak z uwagi na ich podważalność, nie uznaje ich za ostateczne[707].

Referat z 1938 r., który również doczekał się formy pisemnej, pierwotnie został opublikowany po niemiecku[708], a następnie, podobnie jak powyżej scharakteryzowany, doczekał się przekładu na język polski w 2010 roku. W pracy tej zatytułowanej *O pojęciu wartości*[709] Tatarkiewicz powrócił do kwestii, które podjął w opracowaniu poświęconym Pascalowi z 1920 roku, tzn. hierarchii wartości, skupiając tym razem jednak na stosunku

[703] Zob. W. Tatarkiewicz, *Co wiemy i czego nie wiemy o wartościach?*, „Ruch Filozoficzny" 4/2010, s. 797-801.
[704] Zob. tamże, s. 797-798.
[705] Tamże, s. 798.
[706] Zob. tamże, s. 798-801.
[707] Zob. tamże, s. 801.
[708] Zob. W. Tatarkiewicz, *Von der Ordnung der Verte*, „Actualites Scientifiques et Industrielles" N 851 1938 s. 1-7.
[709] Zob. W. Tatarkiewicz, *O porządku wartości*, „Ruch Filozoficzny" 4/2010, s. 803-809.

pomiędzy wartościami niższymi i wyższymi w szerszej, filozoficznej perspektywie. W punkcie wyjścia wyodrębnia on pięć wariantów tego stosunku: wartości wyższe, a w zasadzie klasy wartości wyższych, są wyższe zawsze i żadna zmiana ilościowa nie może zmienić tego stanu rzeczy; wartości z klasy wyższej są wprawdzie wyższe, ale zmiana ilościowa w ramach wartości z klasy niższej może doprowadzić do ich zrównania, a nawet do przerośnięcia przez nie wartości pierwotnie wyższych; nie ma klas wartości wyższych i niższych, są tylko wartości wyższe i niższe w obrębie danej klasy wartości; wartości niższe i wyższe nie mają charakteru bezwzględnego, a względny, ich miejsce w hierarchii jest uzależnione od danej osoby oraz warunków ich realizacji; wartości wyższe i niższe w ogóle nie istnieją, nie ma żadnego porządku wartości, żadnej ich hierarchii, wartości mogą istnieć obiektywnie, ale ich hierarchia jest nieznana, niemożliwa, lub wszystkie wartości są sobie równe[710].

Ostatnią z wymienionych możliwości Tatarkiewicz w zasadzie odrzucił, stwierdził bowiem, że ludzie dokonują porównywania dóbr i porównywanie to pozwala porządek wartości rozpoznać. Ostatecznie skłonił się on do pluralistycznego wniosku, zgodnie z którym pierwsze cztery wyodrębnione warianty mają swoich zwolenników i zawierają cząstkę prawdy[711]. W związku z tym wskazał na te prawdy: pierwszy wariant, ograniczając nieskończoną, jakościową różnicę tylko do wartości hedonicznych jako niższych i moralnych jako wyższych, „zyskuje całkowicie powszechną moc obowiązywania”[712], z tym wyjątkiem, że – o czym mówi drugi wariant – niekiedy wartość niższa, jej duże nagromadzenie, przewyższa wartość wyższą, są bowiem sytuacje, w których „nie bierze się pod uwagę tylko tego, co znajduje się na samym szczycie hierarchii, ale też ilość porównywalnych dóbr”[713], a tak jest szczególnie wtedy – co uwzględnia wariant trzeci – gdy porównuje się wartości w obrębie danej klasy, gdzie trudno o hierarchię, gdzie aspekt jakościowy nie gra już takiej roli, a tym bardziej jeśli weźmie się pod uwagę osoby, uwarunkowania i konsekwencje związane z realizacją wartości – o czym mowa w wariancie czwartym[714]. Tym samym Tatarkiewicz doszedł do wniosku, że pierwsze cztery warianty mają zastosowanie w innej perspektywie: pierwszy, odnośnie wartości moralnych w świetle pozostałych; drugi, wartości hedonicznych względem pozostałych; trzeci, w perspektywie wartości tej samej klasy; czwarty zaś do realizowania wartości.

[710] Zob. tamże, s. 803-806.
[711] Zob. tamże, s. 806.
[712] Tamże, s. 807.
[713] Tamże, s. 808.
[714] Zob. tamże, s. 809.

Trzeci ze wspomnianych tekstów, pt. *Dobra, których nie trzeba wybierać*, składa się z trzech części: pierwsza dotycząca konieczności porównywania dóbr, druga – dóbr, których nie trzeba wybierać, trzecia – tego, między jakimi dobrami należy wybierać. Jak więc widać, tematycznie nawiązuje on do dwóch wyżej scharakteryzowanych. Na początku części pierwszej Tatarkiewicz uznaje, że stając przed koniecznością rozstrzygania pomiędzy tym co dobre i złe, co lepsze i gorsze, nie wystarczy wybrać jakiegokolwiek dobra, ponieważ „uczynić jakieś dobro, to niekiedy zbyt mało, a kiedy indziej zbyt dużo”[715]. Nie wystarczy też wybrać dobro najwyższe, „wybierać bowiem dobro najwyższe i wieczne, to nie znaczy dobro to tworzyć; można tworzyć jedynie dobra skończone i doczesne”[716]. Uznaje on, że człowiek może wybierać dobra niższe z uwagi na najwyższe, ale już samo to stwierdzenie prowadzi go do następującego wniosku: „nie ma innego wyjścia dla chcącego słusznie postępować: między dobrami musi wybierać, a na to, by trafnie wybierać, musi wiedzieć, które są wyższe, a które niższe, musi wiedzieć nie tylko co dobre, ale też co lepsze”[717]. Za takim stanowiskiem przemawia jego zdaniem także to, co wynika zresztą z jego stanowiska teleologicznego na gruncie etycznym, któremu dał wyraz także w tym tekście: „Oto człowiek jest nie tylko sprawcą samego czynu, ale i jego konsekwencji. Gdy może je przewidzieć, to za nie odpowiada. Może się zdarzyć, że czyn sam przez się dobry ma złe konsekwencje. [...] Aby zaś wiedzieć, czy złe konsekwencje przeważą osiągnięte dobro, trzeba móc porównywać wysokość tego dobra i zła, trzeba wiedzieć, co jest lepsza”[718]. Jak więc widać zdaniem Tatarkiewicza, konieczność porównywania dóbr wynika z jego poglądu teleologicznego na naturę moralności.

W drugiej części Tatarkiewicz zwraca uwagę na to, że porównywanie dóbr, a następnie wybór pomiędzy nimi ułatwiają następujące kwestie: po pierwsze, nie wszelkie dobra się wykluczają, nie zawsze wybierając jedno, należy rezygnować z innego, a wręcz odwrotnie, niekiedy można osiągnąć je jednocześnie; po drugie, istnieją takie dobra, których się nie wybiera. Ta druga kwestia, taki stan rzeczy, ma zdaniem Tatarkiewicza dwojaką przyczynę: po pierwsze, pewne dobra nie są osiągalne poprzez umyślne działanie, a więc naturalnie nie powinny lub nie mogą być przedmiotem wyboru – są to tzw. dobra naturalne jak np. uroda, talent, czy nawet uczucia (nad którymi można zdaniem Tatarkiewicza panować i pracować tylko do pewnego stopnia); po drugie, pewne dobra „wprawdzie są osiągalne na drodze

[715] W. Tatarkiewicz, *Dobra, których nie trzeba wybierać*, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, red. Maria Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 312.
[716] Tamże, s. 314.
[717] Tamże.
[718] Tamże, s. 313.

umyślnego działania, ale działania szczególnego rodzaju”[719] tzn. takiego, które ma celu inne dobra niż te, które zostają osiągnięte – Tatarkiewicz określa je mianem. dóbr wynikowych, zalicza do nich dobra moralne i hedoniczne, czyli dobro jako takie i szczęście: „Wartość moralna jest z natury swej wartością wtórną. Powstaje bowiem wówczas, gdy osiągamy, a przynajmniej chcemy osiągnąć jakieś dobro. Chcieć zdobyć zasługę i myśleć o zasłudze wcale nie jest właściwą drogą, by zdobyć zasługę. Bo myślenie o zasłudze i pragnienie zasługi nie jest zasługą. Natomiast ma zasługę niejeden, kto o niej nie myślał, natomiast myślał zaś o narodzie czy rodzinie, nauce czy sztuce. [...] W gruncie rzeczy jednak jest to układ naturalny i jest naturalne, że inny jest tu cel, a inny wynik. Gdy dobra moralne stają się same celem, to trudniej mogą być wynikiem”[720].

Z jednej strony wiadomo więc, że pomiędzy dobami należy wybierać, że słuszne działanie musi brać pod uwagę okoliczności i skutki działań, że należy wybierać taką drogę do celu – dobra – która pozwala ten cel zrealizować. Z drugiej natomiast strony okazuje się, że aby taki cel – dobro – osiągnąć, raczej nie należy mieć go na celu. Problem ten, zdaje się, można rozwiązać poprzez odwołanie do podziału Tatarkiewicza na sądy o wartości, słuszności, intencji i zasłudze. Trudno uznać, że zdaniem Tatarkiewicza dążąc np. do ocalenia komuś życia, nie należy myśleć o tym, że się do tego dąży i rozważać, jaka jest najlepsza do tego droga. Wydaje się natomiast, że taki pogląd tyczy się dóbr specyficznych, np. zasług dla np. rodziny czy narodu, sztuki i nauki, kiedy dążąc np. do zabezpieczenia najbliższych, żyjąc uczciwie, skupiając się na danym dziele, czy rzetelnie prowadząc badania, osiąga się dobra wyższe niż te wymienione działania – w dalszej części Tatarkiewicz wprawdzie stwierdza, że dobra moralne i hedoniczne są dobrami-wynikami a nie dobrami-celami, niemniej jednak wydaje się to kwestią akcentowania przez niego najlepszego sposobu ich osiągania w praktyce, a nie porządku jaki nimi rządzi.

Zdecydowanie bardziej jasne jest to, jak taki pogląd Tatarkiewicza odnosi się do dóbr hedonicznych. Wyjaśnia on to następująco: „Dążenie do szczęścia nie jest najlepszą drogą do zdobycia szczęścia. Bo aby czuć się szczęśliwym, trzeba posiadać coś, co zdolne jest dać szczęście. Rzeczy takich, co szczęście dać mogą, jest wiele i różnorodnych: życie kontemplacyjne i życie czynne, praca naukowa i praca artystyczna, rodzina i ludzkość. Natomiast dążenie do szczęścia trudniej może dać szczęście. Raczej przeszkadza szczęściu, zajmując w naszej świadomości i naszym życiu miejsce, którego przez to jest mniej dla rzeczy

[719] Tamże, s. 315.
[720] Tamże, s. 315-316.

i myśli, mogących dać szczęście”[721]. Co ważne, oprócz wyjaśnienia tego, w jakim sensie szczęście jest dobrem wynikowym, Tatarkiewicz nie wprost nawiązał do etyki Arystotelesowskiej, pisząc o życiu kontemplacyjnym i czynnym, jako sposobie na szczęście. Oznacza to, że pogląd wyrażony przez niego jest jak najbardziej zgodny z poglądem Arystotelesa, a dokładniej z jego pluralistyczną interpretacją, jaką Tatarkiewicz zawarł w *Trzech etykach*. Fakt uznania przez Tatarkiewicza szczęścia za dobro wynikowe, nie stoi zatem w sprzeczności z jego postawą teleologiczną, co więcej zdaje się to sugerować, że nie tylko wobec postępowania moralnego, ale także wobec kwestii osiągania szczęścia Tatarkiewicz stał na stanowisku teleologicznym. Ponadto nawiązanie do życia kontemplacyjnego i czynnego, które przywodzi na myśl Arystotelesa. Intuicja ta wydaje się szczególnie trafna. Porównując pogląd proponowany przez Tatarkiewicza w analizowanym tu tekście, można uznać, że jego wcześniejsze badania nad Arystotelesem mogły stanowić dla niego źródło inspiracji. Choć Tatarkiewicz w *Trzech etykach* wskazał, że celem najwyższym człowieka jest u Stagiryty szczęście, to jednocześnie wyodrębnił trzy różne drogi do osiągnięcia tego celu, skupione na celach innych niż szczęście. Zdaje się więc, że myśl, którą wyraził powyżej, zgodnie z którą najlepszym sposobem na dążenie do szczęścia – jako dobra wynikowego – nie jest dążenie do szczęścia, jest zgodne z proponowaną przez niego pluralistyczną, a zarazem teleologiczną interpretacją etyki Arystotelesowskiej.

Kończąc część drugą, Tatarkiewicz ponownie wskazuje, że z pojęcia dobra moralnego wynika, że nie trzeba o nie zabiegać, niemniej jednak, tak jak zostało to stwierdzone, idzie tu raczej o aspekt praktyczny, najlepszy sposób ich osiągania, aniżeli porządek jaki nimi rządzi np. aby uratować komuś życie, nie należy myśleć o ratowaniu życia, a dokonywać czynów, które pozwolą to życie uratować. Z kolei wobec dobra hedonicznego jakim jest szczęście, Tatarkiewicz zaznacza, że jego twierdzenie, sugestia, ma charakter uogólniający i empiryczny, a co za tym idzie, nie jest ono zasadą, ponieważ od tej reguły istnieją wyjątki, sposób sugerowany przez Tatarkiewicza może nie zadziałać, tak jak sposób odwrotny może przynieść oczekiwane rezultaty – czyli szczęście. Biorąc pod uwagę te kwestie Tatarkiewicz stwierdza, że wobec kwestii dóbr wynikowych można sformułować dwa prawdziwe twierdzenia: „1. że dobra te powstają także i wtedy, gdy nie są celem działania i 2. że powstają trudniej, gdy stają się celem”[722]. Wobec kwestii porównywania i wyboru dóbr jest to o tyle istotne, że, jak

[721] Tamże, s. 316.
[722] Tamże, s. 318.

podkreśla Tatarkiewicz, nie zawsze porównywanie, a następnie wybieranie jest wskazane, potrzebne lub konieczne.

W ostatniej części, Tatarkiewicz przechodzi do natury dóbr, pomiędzy którymi należy dokonywać wyboru. Najpierw przypomina, że z tego dylematu wyłączyć należy dobra naturalne, a można także i dobra wynikowe. Natomiast przykładem dobra, które jest przedmiotem wyboru, jest np. poznanie, które dobrem jest, ale nie jest ani naturalne, ani wynikowe, aby „je osiągnąć, można i należy wybierać je i o nie zabiegać, choć oczywiście jedni mają większe, a inni mniejsze dane, by je zdobyć”[723], przy czym należy brać pod uwagę okoliczności i zestawiać je z innymi dobrami. Następnie Tatarkiewicz poczynił bardzo ważną uwagę. Stwierdził on, że dobra moralne i hedoniczne są dobrami wynikowymi, ale tylko w odniesieniu do podmiotu działania, inaczej sprawa ma się, kiedy w grę wchodzą inni ludzie, ich dobro i szczęście, ponieważ „to osiąga się na ogół celową ku temu zmierzającą działalnością”[724]. W dalszym ciągu, w zasadzie kończąc swój artykuł, Tatarkiewicz wskazuje, że dobra mogą być przedmiotem wyboru bezpośredniego lub pośredniego. Bezpośredniego w tym sensie, że dobro czy zwiększenie stanu dobrego jest zamierzone, pośredniego natomiast w tym, że nie tworzy czy osiąga się same dobra, a zbiorniki dóbr – zbiornik dóbr tłumaczy Tatarkiewicz tak, że jeśli prawda jest dobrem, to książką ją zawierające jest zbiornikiem. Zbiorniki takie to np. sztuka, prawdo, naród czy rodzina, a „znaczenie ich polega na tym, że zawarte w nich dobra mogą się wielokrotnie i wielorako aktualizować, nieraz w milionach istot”[725]. Jak stwierdza Tatarkiewicz, to właśnie tych zbiorników dotyczą zazwyczaj wybory, dylematy i wysiłki człowieka. Podsumowując, „są istotne dobra, których wybierać nie można i o które nie trzeba zabiegać; ale są inne, między którymi trzeba i należy wybierać”[726].

Podsumowując, rozważania aksjologiczne Tatarkiewicza, powyżej scharakteryzowane, składające się na pewną całość, także te mające wymiar etyczny, z jednej strony wykazują ogólny wpływ Stagiryty, z drugiej zaś – na inspiracje szczegółowe. Tatarkiewicz, podobnie jak w kwestii podziału sądów etycznych, w znacznej mierze skupił się na usystematyzowaniu zagadnienia, najpierw problematyki aksjologicznej – wskazując na to, że jeden z głównych jej problemów dotyczy porządku obiektywnego i subiektywnego – a następnie podziału dóbr. W tej drugiej systematyzacji, zgodnie z kompilatorską tendencją przypisaną przez niego Stagirycie – poczynając od badań w Marburgu, a kończąc na opracowaniu jego etyki w latach

[723] Tamże, s. 318-319.
[724] Tamże, s. 319.
[725] Tamże, s. 320.
[726] Tamże.

trzydziestych – odnajdując cząstkową prawdę w różnych stanowiskach, podjął się udzielenia odpowiedzi na jeden z problemów aksjologii. Ponadto, systematyzując kwestię bardziej szczegółową, a mianowicie kwestię podziału dóbr, rozróżnił on dobra będące przedmiotem wyboru i nie podlegające wyborom, a następnie wśród tych będących przedmiotem wyboru te, które lepiej osiąga się, nie mając ich za cel bezpośredni. W tej kwestii widoczna jest zbieżność jego poglądu, z tym jak postrzega on Arystotelesa. Tatarkiewicz uznał bowiem, że szczęście jako cel jest bardziej osiągalne, jeśli nie czyni się go bezpośrednim przedmiotem starań, kiedy skupia się na tym, co do szczęścia prowadzi. Odwołanie, które poczynił w tej kwestii, a dokładniej do dwóch postaw życiowych – kontemplacyjnej i czynnej – sugeruje, że Arystoteles mógł być w tym względzie źródłem jego inspiracji. Tym samym Tatarkiewicz wydaje się nie tylko inspirować się swoją pluralistyczną interpretacją etyki Arystotelesowskiej, ale także konkretnego w jej ramach rozwiązania kwestii praktycznej – osiągania celu. Tym samym postawa teleologiczna zyskała u Tatarkiewicza na gruncie etycznym nowy wymiar, dotyczyła bowiem już nie tylko postępowania moralnego, ale także rozważań nad szczęściem, które rozwinął w pracy *O szczęściu*.

O postawie estetycznej

Pozostałe teksty ukazujące rozważania filozoficzne Tatarkiewicza z lat trzydziestych dotyczą kwestii estetycznych. Pierwszy z nich, pt. *Postawa estetyczna, literacka i poetycka,* pierwotnie w formie referat został wygłoszony w Krakowie w ramach Państwowej Akademii Umiejętności w 1933 roku. Tekst ten jest tutaj o tyle ważny, że stanowi wyraz przekonania Tatarkiewicza o pluralizmie na gruncie estetyki[727], przez co – tzn. przez pluralizm – wskazuję ona inspirujący wpływ Stagiryty. Punktem wyjścia tego opracowania jest konstatacja Tatarkiewicza odnośnie różnorodności teorii estetycznych. Przyczyną tej różnorodności jest według niego charakter pojęć estetycznych, a przede wszystkim pojęcie zjawiska estetycznego, które „oznacza przedmioty tak różnorodne i niejednolite, iż niepodobna utworzyć teorii, która by je obejmowała wszystkie”[728].

Jak ukazuje to Tatarkiewicz, próbowano temu zaradzić na różne sposoby, poprzez teorię przedmiotu estetycznego, później przeżyć estetycznych, bardziej dostępnych badaniom

[727] Takiego zdania jest też np. Alicja Kuczyńska (zob. Alicja Kuczyńska, *Estetyka i ludzie*, w: W. Tatarkiewicz, *Wybór pism estetycznych*, wprowadzenie, wybór i opracowanie Alicja Kuczyńska, Universitas, Kraków 2004, s. XXXI.

[728] W. Tatarkiewicz, *Postawa estetyczna, literacka i poetycka*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, t. 2, red. Alina Kozińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 79.

empirycznym, przechodząc tym samym od zagadnienia obiektywnego do subiektywnego[729]. Jednakże i pojęcie przeżycia estetycznego obarczone jest tym, czym pojęcie zjawiska – ma ono niezwykle szeroki zakres. W związku z tym Tatarkiewicz wydzielił następnie trzy różne klasy przeżyć estetycznych: estetyczne, literackie i poetyczne. Podstawą proponowanego przez niego podziału jest swoisty dla każdej z nich rodzaj przeżycia: „Te trzy oddzielone tutaj rodzaje przeżyć są niewątpliwie różne, choć potocznie noszą tę samą nazwę estetycznych. W jednym z nich zasadniczą rolę gra czynnik zmysłowy, w drugim umysłowy, w trzecim wyobrażeniowy i uczuciowy. Tylko pierwsze mają wyraźnie charakter kontemplacyjny. Tylko w nich źródłem upodobania jest wygląd rzeczy, w drugich raczej uwydatnienie węzłów życia, w trzecich wyładowanie własnego życia wewnętrznego”[730]. Oznacza to, że według Tatarkiewicza dla przeżycia estetycznego głównym czynnikiem jest czynnik zmysłowy, natomiast w całości mają one charakter kontemplacyjny[731]. Potocznie można według niego określić te trzy rodzaje przeżyć, jako estetyczne, natomiast ściślej rzecz biorąc, w swoim swoistym znaczeniu estetyczne są przeżycia wiążące się z porządkiem zmysłowym i kontemplacją – dla nich, jak stwierdza Tatarkiewicz, nie ma innego określenia niż estetyczne, inaczej rzecz się ma z dwoma pozostałymi, dla których można znaleźć takie określenia tzn. literackie lub poetyczne.

W tekście tym wprawdzie ani razu nie została przywołana postać lub filozofia Stagiryty, niemniej jednak pośrednio jego wpływ zdaje się widoczny. Można się go doszukiwać w pluralistycznej postawie Tatarkiewicza, w wyróżnieniu przez niego jednego rodzaju przeżyć jako ściśle estetycznego, przy jednoczesnym nie odrzuceniu pozostałych: „Żadna z tych i tym podobnych teorii nie może objąć w jednej formule wszystkich zjawisk należących do tradycyjnego zakresu estetyki. Jeśli estetyka ma ten zakres zachować, czyli obok zjawisk estetycznych w węższym znaczeniu uwzględnić także zjawiska poetyckie i literackie, to musi mieć charakter pluralistyczny”[732]. Tym samym rozważania nad charakterem zjawiskami estetycznymi, przeżyciami estetycznymi, w swojej ogólnej formule zdają się przeprowadzone w duchu Arystotelesowskim, tak jak rozumiał go Tatarkiewicz.

Problematyka estetyczna jest drugiej z uwzględnionych w tym podrozdziale prac pt. *Skupienie i marzenia*, będącą pisemną wersją referatu o tym samym tytule, wygłoszonego w ramach Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego, w Warszawie, w 1934 roku. Tatarkiewicz dopełnił w nim podział przeżyć estetycznych zaproponowany w pracy *Postawa*

[729] Zob. tamże.
[730] Tamże, s. 85-86.
[731] Zob. tamże, s. 86.
[732] Tamże, s. 89.

estetyczna, literacka i poetycka poprzez inny, a mianowicie rozróżnienie dwóch stanów umysłowych: skupienia i marzenia. Co tutaj najważniejsze, punktem wyjścia jego rozważań i przyjętej przez niego perspektywy jest myśl Arystotelesowska: „Dwa, najogólniej biorąc, są rodzaje koncentracji na przedmiotach. Bądź skupiamy uwagę na przedmiocie, by coś z nim zrobić, przerobić go czy przekształcić, utrwalić czy usunąć; bądź też skupiamy się po to tylko, by go zobaczyć i poznać. Prastara, przez Arystotelesa ustalona terminologia każe skupienie pierwszego rodzaju nazwać praktycznym, a drugiego – teoretycznym. W życiu jednych ludzi przeważa postawa praktyczna, w życiu innych teoretyczna, ale w każdym życiu i w każdej okazji występują obie: człowiek czynu nie może nie obejrzeć i nie poznać rzeczy, którą chce ukształtować czy zreformować, a badacz musi niemało wykonać czynności praktycznych zanim ukończy, a nawet zanim rozpocznie swe badania. W każdym życiu i w każdej okoliczności po skupieniu teoretycznym następuje praktyczne, a po praktycznym teoretycznie”[733]. W świetle powyższych słów wydaje się, że Tatarkiewicz zaadaptował ogólne poglądy Arystotelesa do swoich rozważań estetycznych. Tak jak w *Postawie estetycznej, literackiej i poetyckiej* zdaje się zainspirował się on Arystotelesowskim pluralizmem, o którym pisał dużo wcześniej w rozprawie doktorskiej, a także trzy lata wcześniej w *Trzech etykach*, tak tutaj zaadaptował Arystotelesowski podział na życie teoretyczne i praktyczne, również mu już wówczas z pewnością znany, wraz z ujęciem zależności pomiędzy tymi dwoma typami życia, na rzecz rozwinięcia podziału postaw estetycznych. Niemniej jednak, co należy podkreślić, choć w swoich rozważaniach Tatarkiewicz faktycznie bierze wspomniany podział Arystotelesowski za punkt wyjścia, to ostatecznie, scalając postawę literacką i poetycką w jedną, stwierdza, że postawy te są teoretyczne, ale nie są badawcze: „Te dwa rodzaje koncentracji – estetyczna (w ścisłym znaczeniu) i literacka – są tedy wyraźnie różne. Ale też wielorako łączą się z sobą i w osnowie swej są zbliżone do siebie: stanowią dwie wielkie odmiany oglądającej koncentracji umysłu i łącznie przeciwstawiają się koncentracji badawczej, a tym bardziej praktycznej”[734].

W dalszej części Tatarkiewicz charakteryzuje drugi ze wspomnianych w tytule opracowania stanów. Oprócz stanu skupienia, jak stwierdza, człowiek znajduje się też w stanie odmiennym, w którym to jego świadomość, myśli itp. cechuje swobodny tok, przypadkowość. Stan ten zazwyczaj dochodzi do głosu po dłuższym skupieniu, przy wypoczynku, a także w

[733] W. Tatarkiewicz, *Skupienie i marzenia*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, t. 2, red. Alina Kozińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 65-66.
[734] Tamże, s. 70.

samotności, bądź znurzeniu. Taki „stan wolny od koncentracji”[735] Tatarkiewicz określa właśnie marzeniem. Jak stwierdza, dla człowieka jest to stan naturalny i potrzebny, a jednocześnie nie zawsze możliwy. Z jednej strony trudniejszy do uzyskania, gdy nie sprzyjają temu warunki zewnętrzne, a z drugiej strony łatwiejszy, jeśli patrzeć na wysiłek, jaki musi być włożony w jego uzyskanie. Pośród czynników wywołujących ten stan znajduje się m.in. sztuka, która choć może być też przedmiotem skupienia, jak również kontemplacji, badań, choć można wobec niej zajmować postawę praktyczną, to „postawę praktyczną zająć można wobec wszystkiego, nie ma ona nic swoiście artystycznego i na pewno nie jest tą postawą, której artysta oczekuje od widza czy czytelnika”[736] – podobnie ma się rzecz z postawą badawczą. Postawa jaką jest marzenie, choć nie stanowi o odrębności „sztuki w tym stopniu, co tamte, to w każdym razie jest z nią związane ściślej niż z jakąkolwiek dziedziną dzieł ludzkich”[737].

Na końcu opracowania Tatarkiewicz podejmuje kwestię, czy te dwa stany (skupienie i marzenie), sposoby podejścia do dzieła sztuki, są równorzędne i równie wartościowe. W tym względzie uznał: „Najważniejsza racja jest ta: marzenie jest rzeczą łatwą, a skupienie trudną. Toteż tysiące ludzi stojących na niższym poziomie umysłowym idzie drogą najmniejszego oporu i zatraca całkowicie estetyczny stosunek do sztuki i natury na rzecz poetyckiego. [...] Jeśli tedy ujmować rzeczy ze stanowiska wychowania estetycznego, to jasne jest, na jaką reakcję nacisk kłaść należy. Ale nawet nie tylko ze stanowiska pedagogicznego. Dobre dzieło sztuki zasługuje na to, by skupiać na nim wrażenia i myśli [...]. Trzeba odróżniać marzenia zamiast skupienia i marzenia po skupieniu. Wyłącznie marzycielska reakcja na sztukę jest bez wątpienia nietrafna”[738]. Niemniej jednak kończąc swoje rozważania Tatarkiewicz dodał, że choć skupienie, można tak to ująć, cechuje się tym, że jest na pewien sposób obowiązkiem odbiorcy wobec dzieła sztuki, to marzenie jest jego prawem. Podsumowując, dwa wyżej scharakteryzowane teksty poświęcone postawie estetycznej stanowią pewną całość ukazującą podział postaw estetycznych według Tatarkiewicza. Co z przyjętej tu perspektywy ważne, punktem wyjścia swoich rozważaniach uczynił on myśl Arystotelesowską. To z kolei ukazuje inspirujący wpływ Arystotelesa na estetyczne rozważania Tatarkiewicza.

Dwa pojęcia formy to kolejny tekst z lat trzydziestych, który Tatarkiewicz poświęcił kwestiom estetycznym. Choć był on opublikowany dopiero po wojnie, to miał być pisany już

[735] Tamże, s. 71.
[736] Tamże, s. 72.
[737] Tamże, s. 73.
[738] Tamże, s. 77-78.

w 1935 roku[739], a swoją treścią nawiązuje zarówno do wyżej scharakteryzowanych opracowań estetycznych jak również tematyki seminariów prowadzonych przez Tatarkiewicza w latach trzydziestych – w opracowaniu Krajewskiego zostało zasugerowane, że tekst ten miał być fragmentem wykładów z estetyki, które prowadził Tatarkiewicz na Uniwersytecie Warszawskim. Wprawdzie należałoby się spodziewać, że w pracy poświęconej pojęciu formy Arystoteles będzie przez Tatarkiewicza szeroko cytowany lub przywoływany, tak jednak nie jest, głównym jego przedmiotem jest twórczość bliższa chronologicznie Tatarkiewiczowi.

Opracowanie to składa się z dwóch części. W pierwszej Tatarkiewicz skupia się na poezji, dokonując uściślenia jej natury względem innych sztuk, zaś w drugiej – na pojęciu formy i treści. Poezja została przez niego odróżniona od sztuk plastycznych oraz muzyki, a jednocześnie zostało ukazane jej podobieństwa względem nich, polegające na aspekcie zmysłowym (dźwiękowym i wizualnym). Na podstawie analizy różnych koncepcji estetycznych oraz analizy własnej, Tatarkiewicz doszedł do wniosku, że „wszelka poezja jest sztuką słowa, natomiast nie wszelka sztuka słowa jest poezją”[740]. Tak więc tym, co leży w naturze poezji, jest język. Jednakże należy zwrócić uwagę, jak według Tatarkiewicza słowo w poezji oddziałuje. Nie idzie tu o dźwięk słów, choć może on pełnić pewną rolę, ani o ich obraz, kluczowe są ich znaczenia, ponieważ „słowa budzą uczucia, a dopiero z nich rodzą się, jako zjawiska wtórne, obrazy”[741]. Jednakże język będący też istotą literatury, prozy, łączy te dwie sztuki, różnica zaś dotyczy sposobu, w jaki desygnaty są za pomocą słów przedstawiane, „powieść je opisuje, poezja tylko sugeruje”[742].

W części drugiej zostało z kolei ukazane, jak ustalenia z pierwszej części można wyrazić za pomocą pojęć formy i treści, oba te pojęcia mają bowiem zastosowanie w wyjaśnieniu działania poezji[743]. Z uwagi na ich niejednoznaczność, Tatarkiewicz podejmuje się ich wyjaśnienia. Nie jest zaskoczeniem, że właśnie w związku z tym, tzn. pojęciem formy, zostaje przywołany Arystoteles, którego pojęcie formy odegrało istotną rolę, ale które też nie znajduje zdaniem Tatarkiewicza większego zastosowania w kontekście poezji: „Wyraz «forma» ma znane filozoficzne znaczenie, ale w teorii sztuki nie wchodzą one w grę: ani np. pojęcie arystotelesowskie, wedle którego forma znaczy tyle, co «istota pojęciowa» przedmiotu, ani kantowskie, wedle którego znów forma znaczy tyle, co wkład umysłu ludzkiego do

[739] Zob. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., s. 34.
[740] W. Tatarkiewicz, *Dwa pojęcia formy*, w: Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, t. 2, red. Alina Kozińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 146.
[741] Tamże, s. 144.
[742] Tamże, s. 147.
[743] Zob. tamże, s. 149.

poznawanego przedmiotu. O tak rozumianej formie na ogół w teorii sztuki się nie myśli, nie ma więc tu obawy błędu”[744]. W świetle przytoczonych słów nie dziwi więc fakt, że w dalszej części opracowania Stagiryta nie był przywoływany. To Arystotelesowskie pojęcie formy jest jednym z tych, których dotyczy tytuł pracy Tatarkiewicza, drugie zaś jest tym, które znajduje zastosowanie w rozważaniach nad poezją. Korelatem Arystotelesowskiego pojęcia formy jest bowiem materia, zaś tego drugiego – treść. To o tym drugim, nie-Arystotelesowskim pojęciu Tatarkiewicz traktuje w dalszej części rozważań. Wydaje się jednak, że oba pojęcia są ze sobą powiązane. Ich wzajemny stosunek według Tatarkiewicza polega na tym, że forma w drugim sensie, jako to co dane, składa się z formy jako układu oraz materiału jako treści, dlatego też, zdaje się, stwierdza on, że tylko forma jako to co dane, może być tym, co się podoba, ale forma jako układ, jest tego upodobania przyczyną. Jak stwierdza niekiedy używa się pojęcia formy w obu znaczeniach, co nie zmienia faktu, że nadal ujmuje się tak dwie różne kwestie. Rozróżnienie tych dwóch pojęć formy Tatarkiewicz czyni podstawą odróżnienia poezji oraz literatury od innych sztuk[745], a dalej trzech typów poezji[746].

Jak więc widać również na gruncie estetycznych rozważań Tatarkiewicza w latach trzydziestych Arystoteles jawi się jako źródło inspiracji. We wszystkich z uwzględnionych prac, podobnie jak w przypadku aksjologicznych oraz etycznych, ma miejsce wyraźna tendencja do usystematyzowania zagadnień. Tatarkiewicz wskazuje, że trzy z rozróżnionych postaw odpowiadają – wprawdzie potocznie określanych jako estetyczne, niemniej jednak wszystkie dotyczące kwestii estetycznych – odpowiadają trzem kluczowych dla nich czynnikom: zmysłowemu, umysłowemu i uczuciowym. Warto zauważyć, że podział ten, wprawdzie w dość ogólnym sensie, koresponduje z rozróżnieniem trzech etyk Arystotelesowskich – czynnej, kontemplacyjnej, oraz etyki uczuć życzliwych. Jednocześnie systematyzacja ta ukazuje pluralizm cechujący zagadnienie postawy estetycznej, wprost stwierdzony przez Tatarkiewicza, a również przypisywany przez niego Arystotelesowi. Podejmując się bardziej szczegółowej systematyzacji, w *Skupieniu i marzeniach*, Tatarkiewicz już wprost powołał się na rozróżnione przez Stagirytę dwa rodzaje postaw – kontemplacyjną i praktyczną. A wreszcie i w ostatniej z przeanalizowanych prac Tatarkiewicz rozważa Arystotelesowskie pojęcie formy i rozważa jego zastosowanie w perspektywie estetycznej –

[744] Tamże, s. 149.
[745] Zob. tamże, s. 156-157.
[746] Zob. tamże, s. 158: „Jeden typ kładzie nacisk na dźwięczną formę, drugi na ważką treść, trzeci zaś na te wywołane u odbiorcy skojarzenia, uzupełnienia. Ten właśnie jest częsty w najnowszej poezji”.

jak była o tym mowa w powyżej, w podrozdziale pierwszym, temat ten był poruszany również na seminarium Tatarkiewicza w latach trzydziestych.

Inspiracje Arystotelesem w dwudziestoleciu międzywojennym

Rozważania filozoficzne Tatarkiewicza skoncentrowane na etyce, aksjologii oraz estetyce z lat trzydziestych w różnym stopniu, jak postarano się ukazać, zdają się wykazywać inspirujący wpływ Arystotelesa. Ogólnie rzecz biorąc, w przeważającej mierze wpływ ten ma charakter ogólny. Teleologiczne stanowisko Tatarkiewicza w kwestii postępowania moralnego zajęte przez niego w 1919 r. w istocie nieznacznie różni się od tego, co ustalił on w tej kwestii niespełna rok wcześniej w swojej rozprawie habilitacyjnej. Kluczowa zmiana w tym względzie to pojęciowe określenie przez niego swojego stanowiska, co, zdaje się, mogło być wynikiem inspirowania się Stagirytą. Za takim wyjaśnieniem przemawia przekonanie Tatarkiewicza o zasadniczym znaczeniu tendencji teleologicznej u Arystotelesa, zawarte w jego dysertacji doktorskiej, a także znajomość dzieł etycznych Stagiryty, domniemana na podstawie tematyki prowadzonych przez niego zajęć akademickich.

Jak stwierdzono, terminem moralność w wykładzie inauguracyjnym Tatarkiewicz posługuje się tak, jak terminem słuszność w swojej rozprawie habilitacyjnej. W związku z tym warto zaznaczyć, że słuszność powiązał on wprost z etyką Arystotelesowską w swoich rozważaniach nt. sądów etycznych. Tym samym wynik analizy porównawczej rozważań etycznych Tatarkiewicza nt. postępowania moralnego i jego obrazu Arystotelesa, jakim dysponował w 1919 r., znalazło dodatkowe potwierdzenie. Choć, co trzeba zauważyć, potwierdzenie to nie czyni zadość wymogom chronologicznym, tekst nt. sądów etycznych jest bowiem późniejszy, to można przyjąć tę zbieżność jako argument potwierdzający wnioski uzyskane na podstawie analizy prac wcześniejszych. Jednocześnie, na co warto zwrócić uwagę, w opracowaniu poświęconym sądom etycznym Tatarkiewicz zajął w kwestii ich hierarchii – podając wcześniej warunkowo proponowane rozwiązanie praktyczne cechujące się teleologizmem – stanowisko pluralistyczne, które również wydaje się mieć u niego genezę Arystotelesowską. Taką interpretację można przyjąć chociażby z uwagi na to, że już w swojej dysertacji zawarł on pluralistyczną interpretację filozofii Arystotelesa, którą w dwudziestoleciu międzywojennym, jak pokazano, zaadaptował na rzecz swoich badań nad etyką Arystotelesowską. Związek pluralizmu i teleologizmu w poglądach Tatarkiewicza nie tylko wskazuje na inspirujący wpływ Arystotelesa, ale także dobrze oddaje charakter jego ogólnego stanowiska etycznego w ogóle, co też zdaje się umacniać takie rozstrzygnięcie. Wątek

pluralistyczny obecny jest również w poglądzie Tatarkiewicza nt. podziału wartości dobra, a także w jego uwagach estetycznych nt. postawy estetycznej.

Cechy postawy badawczej prezentowanej przez Tatarkiewicza obecne już we wcześniejszych jego pracach, które zdają się mieć genezę w jego badaniach nad Arystotelesem, a których ślad można odnaleźć w jego rozważaniach filozoficznych z lat trzydziestych, to przede wszystkim: systematyzm, niekiedy będący celem samym w sobie, kiedy indziej prowadzący poprzez porównywanie odmiennych stanowisk, kompilowanie ich, lub analizę historycznofilozoficzną (histroyzm) do udzielenia filozoficznej odpowiedzi; perspektywa podmiotowo-przedmiotowa; a także ścisłe formułowanie myśli oraz semantyzm, czyli analiza skupiona na znaczeniu pojęć w celu ich rozróżnienia. W ramach stanowiska filozoficznego Tatarkiewicza na pierwszy plan wysuwa się w latach trzydziestych jego aspekt teleologiczny oraz pluralistyczny, ale także – co związane z tymi dwoma – realistyczny. Należy więc zaznaczyć, że także cechy przypisane jego stanowisku filozoficznemu są zgodne z jego ujęciem filozofii Arystotelesowskiej. Nie inaczej jest w kwestii konkretnych poglądów filozoficznych Tatarkiewicza, czego przykładem może być znaczenie kategorii słuszności w jego koncepcji etycznej, która, jak sam stwierdził, ma swoją genezę w etyce Arystotelesowskiej.

Podsumowanie

Podsumowując okres dwudziestolecia międzywojennego, należy zaznaczyć, że Tatarkiewicz nie skupił się w nim tylko na badaniach nad Arystotelesem i interpretowaniu jego filozofii, jak podczas swoich studiów w Marburgu, ani też na inspirowaniu się filozofią Arystotelesowską przy okazji prowadzenia dociekań filozoficznych, jak w przeważającej mierze miało to miejsce w pierwszej dekadzie jego pracy naukowej. Obie te tendencje znajdują się w tym okresie jego twórczości obok siebie. Choć niewątpliwie to badania nad Arystotelesem stanowią centralny punkt tego okresu, to jednak w tym czasie Tatarkiewicz w istotnych kwestiach, zarówno w perspektywie ogólnej, jak i szczegółowej, zainspirował się też swoimi badaniami nad Arystotelesem.

Szczególnie ważne jest to, że w ramach *Historii filozofii* Tatarkiewicz przygotował drugą w swoim życiu interpretację filozofii Arystotelesowskiej. Inaczej niż miało to miejsce w ramach dysertacji doktorskiej – co jest uzasadnione ze względu na przeznaczenie *Historii filozofii* – przedstawił on Stagirytę i jego twórczość filozoficzną w bardziej systematycznej formie, biorąc pod uwagę większą ilość zagadnień oraz jego poglądów filozoficznych – ale też nie ich całość, pominął np. politykę (a w pierwszych wydaniach także estetykę). Jak postarano

się wykazać, wbrew opinii samego Tatarkiewicza, a także i niektórych poświęconych mu opracowań[747], ten drugi obraz Arystotelesa nie stoi w sprzeczności z pierwszym, ani nie wydaje się tak zupełnie inny, jak jest to sugerowane. Należy w świetle powyższych ustaleń uznać, że Stagiryta jako twórca wielowarstwowego systemu pojęć i jako mistrz zdrowego rozsądku to obrazy komplementarne.

W obu tych ujęciach utrzymany został pogląd o empiryczno-racjonalistycznym charakterze filozofii Arystotelesowskiej. Arystoteles w obu obrazach jawi się: jako filozof skupiony na empirii, ale dbający o kwestie racjonalne; jako filozof unikający jednostronności, umiarkowany, ale jednocześnie przyjmujący przesłanki pierwsze; jako autor filozoficznego kompromisu, który zdaje się wynikiem z jednej strony jego pluralistycznej postawy wobec sposobów poznawania rzeczywistości, a z drugiej tendencji teleologicznej skoncentrowanej na konkretnym celu, co z kolei rzutuje na jego teorię bytu, jak i etykę.

Ważną kwestią, pozwalającą uznać zgodność obu obrazów Arystotelesa, jest także opinia samego Tatarkiewicza. Przygotowana przez niego interpretacja etyki Arystotelesowskiej w latach trzydziestych, dopełniająca ujęcie z *Historii filozofii* – gdzie etyce Arystotelesowskiej poświęcone zostało wyjątkowo mało uwagi – nawiązuje wprost do interpretacji z dysertacji doktorskiej. Warto w tym względzie przypomnieć, że w *Historii filozofii* około połowa rozdziału nt. Stagiryty jest poświęcona temu, co stanowiło przedmiot analiz Tatarkiewicza w jego dysertacji doktorskiej. Tym samym rozdział o Arystotelesie tylko w połowie wychodzi więc poza problematykę podjętą przez Tatarkiewicza w Marburgu. Co ważne w obrazie Arystotelesa z dwudziestolecia międzywojennego, podobnie jak we wcześniejszym, Tatarkiewicz uznał pluralistyczny wymiar jego filozofii, a mianowicie pluralistyczny charakter jego systemu etycznego. Jak więc widać, obraz drugi zdecydowanie dopełnia pierwszy. Ciągłość ujęcia Tatarkiewicza potwierdzają także inne cechy, które w obu swoich ujęciach przypisał Stagirycie, np. systematyzm, historyzm (wykorzystywanie analizy historycznofilozoficznej w rozważaniach filozoficznych), syntetyzm (rozumiany jako tendencja do kompilowania różnych poglądów oraz kompromisowych rozstrzygnięć), stosowanie perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, postawa zdroworozsądkowa (uznanie pozytywnej roli doświadczenia potocznego i poznania naturalnego). Ponadto w ramach swoich interpretacji Tatarkiewicz nie szczędził wyrazów uznania i sympatii do Arystotelesa, uznając go za wielki umysł, bezinteresownego miłośnika prawdy, dobrze zorganizowanego w pracy

[747] Przykładem takiego opracowania jest artykuł Ryszarda Kleszcza (zob. Ryszard Kleszcz, *Władysław Tatarkiewicz. Uwagi metafilozoficzne*, dz. cyt., s. 32).

badawczej, a także za płodnego, utalentowanego i niezależnego myśliciela. Kwestie te są tu też o tyle ważne, że stanowią podstawę do uznania możliwości inspirującego wpływu Stagiryty.

W tym względzie w dwudziestoleciu międzywojennym Tatarkiewicz wydaje się inspirować swoją interpretacją filozofii Arystotelesowskiej przede wszystkim na gruncie etycznym. W swoim wykładzie inauguracyjnym z Wilna nie odwołał się on wprawdzie do Arystotelesa – brak takiego odniesienia sprawia, że mając na uwadze sam wykład, inspirujący wpływ Stagiryty na zawarte w tym wykładzie rozważania pozostaje w znacznej mierze w sferze domysłu – jednakże dzięki analizie porównawczej, a także potwierdzeniu jej wyników poza porządkiem chronologicznym za sprawą pracy Tatarkiewicza poświęconej sądom etycznym, możliwe stało się powiązanie ze Stagirytą jego poglądów na postępowanie moralne. Dokładniej rzecz biorąc, możliwe stało się to z uwagi na określenie przez Tatarkiewicza swojego stanowiska jako teleologiczne – co było jego zdaniem główną tendencją u Stagiryty – a także na zbieżność jego rozważań nad postępowaniem moralnym w wykładzie z tymi zawartymi w rozprawie habilitacyjnej w kwestii słuszności – co dodatkowo potwierdza powiązanie przez Tatarkiewicza sądów o słuszności z etyką Arystotelesa.

Także podział dóbr, którego dokonał Tatarkiewicz pod koniec lat trzydziestych, szczególnie w kontekście szczęścia, zdaje się korespondować z postawą Arystotelesowską. W tym względzie dokonał on systematyzacji problematyki aksjologicznej oraz stanowisk zajmowanych wobec stosunku wartości wyższych do niższych, dając jednocześnie wyraz własnemu, kompromisowemu, syntetycznemu poglądowi. Ponadto w ramach swoich rozważań nad podziałem dóbr utrzymywał on swoje stanowisko teleologiczne – jak już wiadomo dające się powiązać z myślą Arystotelesowską – które uzasadniało konieczność porównywania dóbr. W związku z tym wyraził też myśl, zgodnie z którą zmierzanie do dobra czy do szczęścia jest dużo bardziej efektywne, jeśli człowiek skupia się na prowadzonych do nich etapach, środkach, mniejszych celach, co również koresponduje z postawą Stagiryty akcentującą praktyczne znaczenie cnoty, dzielności jako najlepszego do środka celu tj. do szczęścia. Jednocześnie należy dodać, że według Tatarkiewicza Stagiryta skomponował trzy odrębne teorie, składające się na jeden system, określające sposób, w jaki z tego środka należy korzystać, uwzględniający nie tylko cel, ale także warunki działania. Będzie to szczególnie istotne z uwagi na koncepcję szczęścia, o której mowa w następnym rozdziale.

Także na polu estetycznych rozważań Tatarkiewicza z lat trzydziestych można dopatrywać się inspiracji Arystotelesowskich. Jak wiadomo, estetyczne poglądy Stagiryty były podnoszone na prowadzonych przez Tatarkiewicz seminariach. Zwrócił on na nich uwagę na to, że Arystotelesowskie pojęcie sztuki było bliskie nowożytnemu, a także zestawił

Arystotelesowskie pojęcie formy z nowoczesnym estetycznym pojęciem konstrukcji, wskazując na zbieżności pomiędzy nimi. Tę kwestię dokładniej rozwinął w *Dwóch pojęciach formy*, rozważając pojęcie formy w kontekście współczesnej mu estetyki, zwracając uwagę na to, że Arystotelesowskie jej rozumienie nie ma na tym gruncie zastosowania – ta kwestia ukazuje rzecz szczególnie ważną, tzn. Tatarkiewicz nie był biernym odbiorcą filozofii Stagiryty, co naturalnie prowadziło do tego, że zauważał niekiedy, a szczególnie w sprawach szczegółowych, jej nieadekwatność względem podejmowanych przez siebie zagadnień. Ponadto Tatarkiewicz uczynił Arystotelesowski podział na życie kontemplacyjne i życie czynne podstawą swojego podziału dwóch postaw estetycznych, a także powołał się na Arystotelesa, zajmując postawę pluralistyczną, wskazując na przeżycia estetyczne w ścisłym i w luźniejszym znaczeniu. Jak więc widać, inspirowanie się Arystotelesem u Tatarkiewicza ma charakter zarówno ogólny, jak konkretny względem jego postawy badawczej, stanowiska filozoficznego oraz poglądów.

5. Druga wojna światowa i pierwsze lata po wojnie (1939-1949)

Okres II wojny światowej był niewątpliwie czasem wyjątkowym w biografii Tatarkiewicza. Po latach dwudziestych i trzydziestych, które należały do lat względnie spokojnych, w których Tatarkiewicz napisał swoją *Historię filozofii*, uzyskał tytuł profesora zwyczajnego, dojrzał naukowo, ugruntował swoją pozycję w filozofii polskiej, a także międzynarodowej, przyszedł czas niepokoju oraz troski o życie i przyszłość. Choć w latach 1939-1945 z wiadomych względów nie prowadził on oficjalnych zajęć ze studentami, nie brał udziału w konferencjach, ani też nie publikował efektów swoich badań, to jednak nie należy postrzegać tego czasu jako tylko i wyłącznie walki o przetrwanie, wówczas bowiem brał on czynny udział w tajnym nauczaniu, pracował nad rozpoczętymi przed wojną pracami, a także podejmował się nowych zadań badawczych.

Najważniejszym przedmiotem pracy naukowej Tatarkiewicza w latach wojennych było niewątpliwie książka *O szczęściu*, stąd też poświęcono jej osobny podrozdział, w którym zarysowano historię jej powstania oraz dokonano jej analizy, ale też zarysowano wojenne koleje życia Tatarkiewicza, a także jego refleksję etyczną podjętą w kontekście skutków II wojny światowej w związku z dewastacją polski. Niemniej jednak poniższy rozdział nie ogranicza się tylko do lat 1939-1945, obejmuje bowiem też lata po wojnie, związane konsekwencjami II wojny światowej oraz nowymi realiami życia, w których Tatarkiewicz starał się odnaleźć. Z tego też względu w drugim podrozdziale ukazane zostały powojenne losy Tatarkiewicza, zgodnie z przyjętym tokiem analizy, ze szczególnym uwzględnieniem prowadzonych przez niego zajęć dydaktycznych, wygłoszonych referatów oraz opublikowanych prac. Szczególną uwagę poświęcono dwóm tekstom: w pierwszym Tatarkiewicz podjął się klasyfikacji nauk, natomiast w drugim rozwinął swoje rozważania teoriopoznawcze z 1912 roku.

A) Wojna i dzieło *O szczęściu*

Dokładnie miesiąc przed wybuchem II wojny światowej Tatarkiewicz powrócił do Polski z Londynu. Ze względu na widmo zbliżającej się wojny, w ramach przygotowań do konfliktu zbrojnego, przedsięwzięto działania mające na celu zabezpieczenie zbiorów bibliotecznych i muzealnych – w czym Tatarkiewicz miał brać czynny udział[748]. Jeszcze przed 1 września 1939 r. Tatarkiewiczowie opuścili Warszawę i przenieśli się do Radoryża, gdzie spędzili pierwszy miesiąc wojny[749]. W październiku postanowili powrócić do Warszawy[750]. Tam zdecydowali się na upłynnienie część rodzinnego majątku i przeniesienie się do zakupionego budynku na ul. Prezydenckiej – zniszczonego później w Powstaniu Warszawskim.

Kiedy sytuacja nieco się unormowała, Tatarkiewicz powrócił do niektórych zadań np. na krótko powrócił do pracy w ramach Głównego Ogólnopolskiego Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych, z czasem jako prezes oddając inicjatywę wiceprezesom, skupiając się następnie na kontakcie z innymi organizacjami oświatowymi, pomagającym w zdobywaniu miejsc pracy dla nauczycieli – realnych i fikcyjnych[751]. Ogólnie rzecz biorąc, na ile było to możliwe, w czasie wojny Tatarkiewicz czynnie uczestniczył w życiu naukowym, a zarazem był aktywny twórczo. Efekty jego prac z tego okresu w przeważającej mierze uległy jednak zniszczeniu wraz z jego domem na ul. Prezydenckiej. Pod tym względem wyjątek stanowi dzieło *O szczęściu*, które Tatarkiewiczowi udało się ocalić[752]. Na koniec działań wojennych Tatarkiewiczowie czekali w Żabach, później Milanówku, Krakowie, a następnie Luborzycy[753].

Jak już wspomniano, oficjalna działalność Uniwersytetu Warszawskiego w czasie wojny została zawieszona, niemniej jednak nieoficjalnie prowadzone było tzw. tajne nauczanie. Tatarkiewicz działał w ramach dwóch struktur – Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu Ziem Zachodnich[754] – z przerwami prowadząc w latach 1939-1944 zajęcia z filozofii, historii filozofii, etyki, estetyki, biorąc też udział w egzaminach i promocjach, w nadawaniu stopniów magisterskich, doktorskich, a nawet w procesach habilitacyjnych[755].

[748] Zob. *Dzienniki*, t. 1, dz. cyt., s. 244.
[749] Zob. Kuliniak Radosław, Pandura Mariusz, Ratajczak Łukasz, *Biografia Władysława Tatarkiewicza. Część druga*, w: Władysław Tatarkiewicz, *Dzienniki*, t. 2, z rękopisów odczytali i przepisali, wstępem i biografią filozofa poprzedzili: R. Kuliniak, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 16-22. W dalszej części tekst ten w przypisie jest przywoływany w skrócie „*Dzienniki*, t. 2".
[750] Zob. tamże, s. 22-23.
[751] Zob. tamże, s. 23-26.
[752] Zob. tamże, s. 56, 59, 62.
[753] Zob. tamże, s. 57-67.
[754] Zob. tamże, s. 26, 42-44.
[755] Zob. tamże, s. 49.

Kontynuował on także spotkania wcześniej prowadzone w ramach seminarium filozoficznego, w formie spotkań prywatnych, z których niektóre dotyczyły rozpoczętych jeszcze przed wojną badań nad zagadnieniem szczęścia – spotkania te oczywiście odbywały się w konspiracji[756]. Miejsce miały także inne zajęcia nieformalne, tzn. nie będące częścią inicjatywy Uniwersytetu Warszawskiego, które inicjowali zainteresowani[757], a także tzw. wykłady przyspieszone, zorganizowane dla mężczyzn zaangażowanych w działalność konspiracyjną[758]. Tatarkiewicz brał też czynny udział w innych, około filozoficznych, przedsięwzięciach[759].

Godnym odnotowania jest fakt, że w warunkach wojennych grupa seminaryjna Tatarkiewicza podjęła się napisania pracy zbiorowej, docelowo mającej stanowić słownik filozoficzny, pt. *Zagadnienia filozofii* – zdecydowana większość pracy miała zaginąć podczas powstania warszawskiego. Grupa ta podjęła się także napisania innej książki, która miała nosić tytuł *Dzieje filozofii w Polsce*, jednakże ostatecznie pomysłu tego nie zrealizowała – ową ideę na własną rękę i w mniejszej skali urzeczywistnił później Tatarkiewicza. Oprócz prac zbiorowych oraz pracy indywidualnej nad dziełem *O szczęściu* podczas wojny Tatarkiewicz podjął się napisania także innych prac naukowych. Rozpocząć miał wówczas pisanie trzeciego tomu *Historii filozofii* – jednak to, co udało mi się napisać spłonęło w domu na ul. Prezydenckiej, dlatego też w późniejszym czasie pracę nad trzecim tomem *Historii filozofii* Tatarkiewicz rozpoczął od zera. W 1943 roku podpisał też umowę na napisanie opracowania *Architektura polska*[760].

Rekonstrukcja losów Tatarkiewicza w latach 1939-1945 mogłaby być zdecydowanie bardziej szczegółowa, gdyby dzienniki prowadzone przez Tatarkiewicza od 1910 roku nie spłonęły w dom na ul. Prezydenckiej. Niemniej jednak na podstawie dostępnych źródeł można przynajmniej do pewnego stopnia przebieg zdarzeń zrekonstruować. Ten zarysowany powyżej wydaje się tutaj wystarczający. Choć warto może jeszcze wspomnieć o jednej kwestii, która zdaje się szczególna w perspektywie biografii Tatarkiewicza oraz jego postawy życiowej.

Przy okazji charakterystyki studiów marbuskich Tatarkiewicza wspomniana została postać Hansa Heimsoeth – kolegi Tatarkiewicza z Marburga, z którym Tatarkiewicz utrzymywał przyjacielskie relacje także po opuszczeniu Marburga. Choć Heimsoeth podczas II wojny światowej był członkiem NSDAP – a więc partii niemieckiej, która jak powszechnie wiadomo, pod wodzą Adolfa Hitlera, rządziła państwem niemieckim, które to dokonało agresji

[756] Zob. tamże, s. 26-32, 33-40.
[757] Zob. tamże, s. 44-45.
[758] Zob. tamże, s. 51-52.
[759] Zob. tamże, s. 52-53.
[760] Zob. tamże, s. 35-39.

zbrojnej na Polskę, doprowadzając do śmierci milionów obywateli polskich oraz dokonując dewastacji kraju – warto zaznaczyć, mimo oczywistych trudności, Tatarkiewicz nie zerwał z nim kontaktu, o czym świadczy fakt, iż po wojnie korespondowali[761]. Kwestia ta jest o tyle ciekawa, że Tatarkiewicz podjął się refleksji etycznej nad tym, co Niemcy, którym był przecież wspomniany przyjaciel, wyrządziły Polakom.

Zagadnieniu temu poświęcił on swój tekst opublikowany w 1945 r. pt. *Etyczne podstawy rewindykacji i odszkodowań*. Pierwotnie temat ten był przedmiotem jego referatu, wygłoszonego w kwietniu 1945 r. w budynku Muzeum Narodowego w Warszawie –. opracowanie referatu miało zająć Tatarkiewiczowi zaledwie półtora dnia[762]. Co ważne, w tekście tym Tatarkiewicz odnosi się do Arystotelesa. Choć odniesienie to stanowi tylko margines toku rozważań Tatarkiewicza zawartych w tej pracy, niemniej jednak warto poświęcić mu uwagę, aby pokazać to, w jakim kontekście Stagiryta został przez Tatarkiewicza przywołany.

Na wstępie należy zwrócić uwagę, że tekst o którym tu mowa, jest o tyle wyjątkowy w dorobku Tatarkiewicz, że rozważania w nich zawarte wpisują się w dwie dziedziny stanowiące szczególne pola jego pracy naukowej – etykę i historię sztuki. Co również istotne, rozważania te dotyczą skutków okupacji niemieckiej, które dotknęły także Tatarkiewicza. Głównym zagadnieniem tego opracowania jest ocena etyczna działań Niemców podczas II wojny światowej, a w związku z tym etyczne uzasadnienie należących się ze strony niemieckiej odszkodowań. Argumentacja Tatarkiewicza za koniecznością zadośćuczynienia, co warte uwagi, została wzbogacone danymi faktograficznymi nt. stanu kultury polskiej sprzed wybuchu wojny.

Tak jak w wykładzie inauguracyjnym z Wilna, tak w tym powojennym opracowaniu, podstawą oceny etycznej była dla Tatarkiewicza kwestia celu działania związana w istocie rzeczy z wolą: „Akcja ich [=Niemców] chciała nie tylko zniszczyć polską kulturę, ale zatrzeć nawet jej ślady. Była robiona z premedytacją. Była wykonaniem osobistego rozkazu Hitlera. Ale rozkaz ten spełnili wszyscy i władze cywilne tak samo, jak ludzie prywatni, uczeni i artyści. Cały naród niemiecki brał udział w tym rabunku i zniszczeniu, cały jest zań odpowiedzialny”[763]. Różnica pomiędzy wspomnianym wykładem a analizowanym tu tekstem, jak widać, polega na tym, że Tatarkiewicz podjął się kwestii oceny moralnej postępowania w

[761] Zob. tamże, s. 19.
[762] Zob. tamże, s. 71-72.
[763] W. Tatarkiewicz, *Etyczne podstawy rewindykacji i odszkodowań*, w: W. Tatarkiewicz, *Dobro i oczywistość*, red. Paweł Smoczyński, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, s. 274-275.

perspektywie zbiorowej a nie indywidualnej. To z kolei ukazuje, że teleologizm etyczny Tatarkiewicza miał zastosowanie zarówno do indywidualnej oceny etycznej, jak również zbiorowej.

Głównym przedmiotem analizowanych tu rozważań Tatarkiewicza jest kwestia zła i zasada określenia czynu złego. Punktem wyjścia analizy jest stwierdzenie, znane z jego wcześniejszych prac, że „każdy stan rzeczy, na który można by reagować tak lub inaczej, który możemy utrzymać lub zmienić, wytwarza zagadnienie etyczne”[764], ponieważ można ten stan rzeczy uczynić lepszym lub gorszym, a na tym w ogólnym sensie zdaniem Tatarkiewicza polegają kwestie etyczne tzn. jest to pytanie o to, „jak postępować, by przysporzyć jak najwięcej dobra, lub przynajmniej, jeśli inaczej nie można, usunąć jak najwięcej zła”[765]. Dobra i zło ma zdaniem Tatarkiewicza naturę obiektywną, poglądu tego, wyrażonego w rozprawie habilitacyjnej w 1919 r., Tatarkiewicz nie zmienił.

Podobnie rzecz się ma z kryterium dobra i zła, ponieważ nie stanowi go zgoda powszechną – Tatarkiewicz uznał, że nie sposób jej osiągnąć w sprawach tak złożonych – a oczywistość, gdyż „co jest oczywiste, tzn. co do czego nie można pojąć, by mogło być inaczej, to jest pewne”[766]. Co ważne, to właśnie w tym względzie Tatarkiewicz odwołał się do myśli starożytnej, a więc postąpił tak samo, jak to uczynił w rozprawie habilitacyjnej, stwierdzając: „To jest jedyne niewątpliwe kryterium dobra i zła [– oczywistość]. Posługiwali się nim już starożytni, począwszy od Arystotelesa, a i myśliciele nowożytni, nawet najsubtelniejsi, innego nie wymyślili”[767]. Oczywistość, zdaje się, należy więc tu rozumieć jako pogląd o istnieniu rzeczy dobrych samych przez się, z natury – analogicznie dotyczy to zła. W ten sposób pogląd o obiektywności i bezwzględności dobra był dla Tatarkiewicza podstawą do oceny działań Niemców. Jak więc widać, ma tu miejsce zastosowanie przez Tatarkiewicza jego własnych rozważań na polu etyki, do dotykających go kwestii natury moralnej.

Najważniejsze jednak wydaje się to, że nie tylko to kryterium przyjęte przez Tatarkiewicza odnosi się do jego wcześniejszych poglądów dotyczących dobra, ale odnosi się do nich także podane przez niego uzasadnienie konieczności zadośćuczynienia, a dokładniej koresponduje ono z jego poglądem teleologicznym dotyczącym postępowania moralnego. W związku z czym, mając na uwadze argumenty przemawiające za powiązaniem teleologizmu Tatarkiewicza z jego obrazem Arystotelesa, można także w tej kwestii – rozważaniach nad

[764] Tamże, s. 277. Podobnie rzecz ujmuje Stagiryta (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 1113 b).
[765] W. Tatarkiewicz, *Etyczne podstawy*, dz. cyt., s. 277.
[766] Tamże, s. 278.
[767] Tamże.

konieczności zadośćuczynienia w perspektywie zbiorowej – uznać, że Stagiryta był źródłem inspiracji Tatarkiewicza. W rozważaniach Tatarkiewicza wyraźnie widoczny jest bowiem aspekt teleologiczny odnoszący się do woli, od której w swoim wykładzie inauguracyjnym z Wilna wyszedł on argumentując za teleologizmem: „zniszczenie cudzego mienia dokonane z premedytacją i planowo jest właśnie złem oczywistym, niewątpliwym, nie dającym się kwestionować”[768]. Takie zło, jak zaznaczył, wymaga zadośćuczynienia[769].

Po uzasadnieniu konieczności zadośćuczynienia, biorąc za przykład działania Niemców Tatarkiewicz dokonał systematyki zła. Jak zauważył, zło przez nich wyrządzone przez wyrządzone dotyczyło zarówno sfery duchowej, jak i materialnej. W sferze duchowej usunięcie zła wyrządzonego przez Niemców było zdaniem Tatarkiewicz niemożliwe – cel ten nie może zostać osiągnięty – natomiast może on zostać osiągnięty w sferze materialnej. Tym samym, ogólnie rzecz biorąc, stwierdził on, że krzywdę wyrządzoną przez Niemców „przynajmniej częściowo można wynagrodzić; jeśli nie można duchowej, to można w każdym razie wynagrodzić materialną”[770]. Tatarkiewicz w tym względzie podkreślił, że konieczność zadośćuczynienia za zło, nie stanowi uzasadnienia dla odwetu czy zemsty, wręcz odwrotnie, zmierzał on do stwierdzenia etycznej potrzeby wynagrodzenia krzywdy poszkodowanym, a nie zemsty, jego zdaniem przymuszenie do zadośćuczynienia jako „interwencja nie posiada w sobie żadnego zarodka zła”[771]. Potrzeba takiego wynagrodzenia przez Niemców, uznał Tatarkiewicz, wynika z jasnością i oczywistością z poczucia moralnego. Co ważne, takie poczucie moralne bierze się z prostej i podstawowej zasady, zasady sprawiedliwości i „ta najprostsza i najoczywistsza zasada przesądza sprawę odszkodowań”[772].

Następnie Tatarkiewicz rozpatruje stosunek innych zasad, zasady wyrozumiałości, szczęścia, moralności do zasady sprawiedliwości w kontekście tematu swoich rozważań. Jak stwierdził, żadna z nich nie ma zastosowania w celu uzasadnieniu braku potrzeby wynagrodzenia krzywd wyrządzonych przez Niemców, a wręcz odwrotnie, potrzebę taką uzasadniają: „Te najprostsze i najogólniejsze zasady etyczne – zasady sprawiedliwości, szczęścia i moralności – nie tylko więc dopuszczają, ale nakazują rewindykację i odszkodowanie za mienie zniszczone. A do tego samego prowadzą też inne, bardziej

[768] Tamże, s. 279.
[769] Warto zwrócić uwagę, że takie ujęcie zagadnienia jest w ogólnym sensie zgodnie z poglądem Arystotelesowskim (Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1135 b).
[770] W. Tatarkiewicz, *Etyczne podstawy…*, dz. cyt., s. 280.
[771] Tamże.
[772] Tamże.

szczegółowe zasady”[773]. Takich zasad Tatarkiewicz wymienia sześć zasada konsekwencji[774], „mniejszej lub większej wytłumaczalności zła”[775], powszechnej korzyści[776], moralnego uprawnienia[777], prawdziwej własności[778] oraz zasada słusznego prawa[779]. W swoich rozważaniach Tatarkiewicza dochodzi do następującego wniosku: choć w sposób oczywisty przywłaszczanie sobie dóbr czyjejś kultury, niszczenie jej, jest czymś niesłusznym, to niesłusznym jest też „złem oddawać za złe i niszczyć kulturę tym”[780] , którzy niszczą kulturę innych, ponieważ to nie usuwa zła, a je potęguje; natomiast słusznym jest „domagać się i usiłować odzyskać to”[781], co zostało niesłusznie odebrane, a jeśli to niemożliwe, to wskazane jest zadośćuczynienie, ekwiwalent, na co wskazuje zasada sprawiedliwości, a także zasada konsekwencji – a w omawianym przez Tatarkiewicza przypadku, uznaje on, że również ma tu zastosowanie zasada mniej lub większej wytłumaczalności (zasada druga).

W związku z tym kończąc swoje rozważania Tatarkiewicz stwierdza, że „broniąc się przeciw rewindykacji Niemcy nie mogą się powołać ani na zasadę «powszechnej korzyści», ani na zasadę «słusznego prawa»”[782], ponieważ dobra o które się rozchodzi nie są w istocie ich własnością, nie mają do nich moralnego prawa. Jednocześnie podkreślił on, że przy ustaleniu ekwiwalentów za to, co zostało przez Niemców zniszczone lub zgubione, nie byłoby etycznym domaganie się tego, co w istocie stanowi ich własność, natomiast etycznie uprawnionym byłoby domaganie się przedmiotów: związanych z Polską lub będących kiedyś własności Polaków, nabytych przez Niemców ze środków pozyskanych z ziem polskich lub zakupionych przez Niemców, ale nie stanowiących ich własności w głębszym sensie[783].

---

[773] Tamże, s. 282.

[774] Uzasadniająca w razie konieczności przymuszenie Niemców do zadośćuczynienia.

[775] W. Tatarkiewicz, *Etyczne podstawy…*, dz. cyt., s. 282. Zgodnie z tą zasadą, wyrządzenie szkód materialnych stronie mniej zasobnej jest większym złem niż porównywalnie lub bardziej zasobnej.

[776] Według tej zasady jest lepiej, gdy pewne dobra znajdują się w posiadaniu tych, którzy potrafią je lepiej spożytkować dla dobra powszechnego.

[777] Zgodnie z tą zasadą „ten tylko kto ma pewien poziom moralny, ma prawo do roztaczania opieki nad wyższymi wartościami ludzkimi” np. sztuką (zob. W. Tatarkiewicz, *Etyczne podstawy…*, dz. cyt., s. 284).

[778] W jej ramach Tatarkiewicz zauważa, że to co prawnie należy się danej jednostce lub grupie, może należeć się w sensie głębszym lub bardziej powierzchownym, inaczej należy się to, co stworzone, a inaczej to, co zakupione, inaczej to, co niezbędne do rozwoju, a inaczej to, co niekonieczne.

[779] Zgodnie z nią jeśli formalnie poprawne prawo „obraża uczucie słuszności i sprawiedliwości, nie ma naprawdę waloru” dlatego też nie ma znaczenia formalna zgodność postępowania Niemców z ich ustawodawstwem, gdyż zasada ta dyskwalifikuje te ustawy (zob. W. Tatarkiewicz, *Etyczne podstawy…*, dz. cyt., s. 285).

[780] W. Tatarkiewicz, *Etyczne podstawy…*, dz. cyt., s. 285

[781] Tamże.

[782] Tamże, s. 286.

[783] Jak bowiem zauważył Tatarkiewicz, będzie lepiej jeśli „wielkie dzieła sztuki nie będą pozostawały w rękach, które cudzej sztuki i nauki uszanować nie umiały i nie chciały” (zob. W. Tatarkiewicz, *Etyczne podstawy…*, dz. cyt., s. 287).

Ogólnie rzecz biorąc, tekst scharakteryzowany powyżej zdaje się stanowić rozwinięcie poglądów Tatarkiewicza na ocenę postępowania moralnego, przy czym już nie w perspektywie indywidualnej, jak miało to miejsce w wykładzie inauguracyjnym z Wilna, a zbiorowej. W całym tekście znajduje się wprawdzie tylko jedno odwołanie do Arystotelesa, niemniej jednak tyczy się ono kwestii podstawowej, a mianowicie kryterium dobra i zła. Ponadto, jak uznano w rozdziale czwartym, stanowisko teleologiczne Tatarkiewicza wyrażone w rozważaniach nt. postępowania moralnego mogło jak najbardziej być zainspirowane jego studiami nad Arystotelesem, podobnie jak jego rozważania nad bezwzględnością dobra. Tym samym rozwinięcie przez Tatarkiewicza swojego stanowiska teleologicznego nt. postępowania moralnego w perspektywie postępowania zbiorowego, można odebrać jako rozwinięcie zainspirowanego Arystotelesem poglądu – tym bardziej, że w owej pracy Stagiryta został przez Tatarkiewicza wspomniany, a więc formułując swoje rozważania miał on na uwadze jego pogląd na podjęte zagadnienie.

Drugą – zdecydowanie ważniejszą – pracą Tatarkiewicza związaną z II wojną światową jest jego książka *O szczęściu*. Należy podkreślić, że jest to jedno z jego najobszerniejszych dzieł, a z spośród mających docelowo charakter filozoficzny – najobszerniejsze. Można zasadnie uznać, że zawarte w niej dociekania stanowią kulminację rozważań Tatarkiewicza nad szczęściem[784]. Z *Przedmowy do pierwszego i drugiego wydania* wynika, że praca nad tym dziełem przypada na lata 1938-1943, niemniej jednak materiały nt. szczęścia Tatarkiewicz zbierał od lat 1918-1920[785], a jeszcze przed jego wydaniem w 1947 nanosił ostatnie poprawki[786]. Oznacza to, że faktycznie praca nad *O szczęściem* obejmuje właściwe niemalże trzy pełne dekady życia Tatarkiewicza. Ponadto, biorąc pod uwagę, że Arystoteles jest w tym dziele jednym z najczęściej przywoływanych przez Tatarkiewicza filozofów, książce tej należy się tutaj szczególna uwaga. Przed przejściem do analizy jej treści warto jednak pochylić się nad jej historią, ponieważ nie jest to dla niniejszych bez znaczenia.

---

[784] Warto zatem przypomnieć jego wcześniejsze prace poświęcone temu zagadnieniu lub je uwzględniające. Pierwszą chronologicznie jest artykuł Tatarkiewicza pt. *Pojęcie szczęścia a wymagania prawidłowej terminologji* – opublikowany w 1919 r. w Przeglądzie Filozoficznym. Artykuł ten wszedł do traktatu jako jego trzeci rozdział, jednakże został on w związku z tym zmodyfikowany. Drugi to *Dobra, których nie trzeba wybierać* – przeanalizowany w rozdziale czwartym rozprawy. Tatarkiewicz rozważa w nim charakter dóbr moralnych i hedonicznych – w te drugie wpisywał on szczęście – formułuję uwagę nt. osiągania szczęścia, którą formułuje również w pracy *O szczęściu* w rozdziale pt. *Dążenie do szczęścia*.

[785] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Wiedza – Zawód – Kultura, Kraków 1947, s. 8.

[786] Warto też dodać, że swoje rozważania nad szczęściem Tatarkiewicz przedstawiał na swoim seminarium filozoficznym na Uniwersytecie Warszawskim w roku akademickim akademickim 1938/1939, a także w ramach seminariów prowadzonych podczas II wojny światowej (zob. Alicja Iwańska, *Potyczki i przymierza*, Gebethner i Ska, Warszawa 1993; zob.. Andrzej Nowicki, *Nauczyciele*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1981).

O szczęściu doczekało się dotychczas dwunastu wydań[787] – pierwsze ujrzało światło dzienne zaraz po wojnie w 1947 roku. W wydaniu trzecim, z 1962 r., Tatarkiewicz zrezygnował z trzech rozdziałów, dodając jeden[788] , a także scalając w jeden dwa sąsiadujące ze sobą rozdziały[789]. W takiej formie praca była dotychczas przedrukowywana. Przedmiotem niniejszych analiz jest wydanie pierwsze, z wyjątkiem kiedy analizowany będzie dodany później rozdział lub kiedy w nowszym wydaniu dodane zostały fragmenty ważne dla niniejszej rekonstrukcji.

Wydanie pierwsze[790] składa się z dwudziestu ośmiu rozdziałów. W *Przedmowie do pierwszego i drugiego wydania* Tatarkiewicz dzieli te rozdziały na: semantyczne (od 1 do 4), psychologiczne (od 5 do 13), biotechniczne – tzn. dotyczące aspektów praktycznych, osiągania szczęścia – (od 14 do 20) oraz etyczne (21-28)[791]. Analiza tego dzieła zaprezentowana poniżej podąża za tym podziałem. Jednocześnie nie oznacza to, że *O szczęściu*, jak również niniejsza analiza, ograniczone jest tylko do tego typu zagadnień, tzn. semantycznych, psychologicznych, biotechnicznych oraz etycznych. Jak stwierdził sam Tatarkiewicz: „książka ta obejmuje zagadnienia różnego rodzaju, teoretyczne obok praktycznych, historyczne obok systematycznych, opisowe obok normatywnych, językowe, psychologiczne i socjologiczne obok etycznych"[792]. W związku z tym w toku analizy uwzględnione zostaną także i te aspekty rozważań Tatarkiewicza, a przede wszystkim, z uwagi na temat rozprawy, aspekt historyczny – Tatarkiewicz dokonując zarysu dziejów pojęcia szczęścia podaje uwagi pozwalające na zestawienie jego rozważań z tym, jak postrzegał on Arystotelesa podczas pisania swojej pracy o szczęściu.

---

[787] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

[788] Należy zauważyć, że to, o czym Tatarkiewicz pisał w rozdziale pt. *Doskonałość a szczęście*, który również został usunięty z trzeciego wydania, zostało włączone, choć w skróconej formie, do rozdziału *Hedonizm i eudajmonizm*, dlatego też choć można uznać, że z *O szczęściu* usunięte zostały cztery rozdziały, to jednak bardziej zgodne ze stanem faktycznym jest stwierdzenie uznające usunięcie trzech rozdziałów – czwarty został bowiem w zmienionej formie raczej wcielony niż usunięty.

[789] Tatarkiewicz nie wspomniał o tym jednak w *Przedmowie do wydania trzeciego*.

[790] Warto zauważyć, że Tatarkiewicz wyróżniając cztery grupy rozdziałów – semantyczne, psychologiczne, biotechniczne i etyczne – w *Przedmowie do pierwszego i drugiego wydania*, brał pod uwagę spis treści z tegoż wydania. Przedmowa ta jest do dnia dzisiejszego przedrukowywana, przy czym od wydania trzeciego spis treści uległ zmianie, niektóre rozdziały zostały usunięte, jeden został dodany i podział rozdziałów na cztery grupy nie ma bezpośredniego przełożenia na nowsze wydania (czyli wydania od 1962 r.) np. rozdział XIV pt. *Szczęście i czas* należy do rozdziałów biotechnicznych, ale jeśli przyjąć podział z pierwszego wydania i zastosować go do wydania trzeciego oraz późniejszych, należałoby go zaklasyfikować do rozdziałów psychologicznych, gdyż w tych wydaniach ma on nr XIII. Nieuwzględnienie zmian w wydaniach może być źródłem nieporozumień i przeinaczeń jak np. ma to miejsce w artykule Ireneusza Światła pt. *Pojęcie szczęścia u Władysława Tatarkiewicza*, w którym już na pierwszej stronie (zob. Ireneusz Światła, *Pojęcie szczęścia u Władysława Tatarkiewicza*, „Prace Naukowe. Pedagogika" 11/2002, s. 147), rozdziały *O szczęściu* zostały źle zaklasyfikowane z powyżej wskazanych powodów.

[791] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 6.

[792] Tamże.

Szerokie ujęcie przez Tatarkiewicza podjętego zagadnienia ma swoje uzasadnienie w celu, jaki wyznaczył on swojej pracy, chciał on bowiem nie tylko zestawić różne sposoby osiągania szczęścia, czyli opracować je z perspektywy praktycznej, ale także, a nawet przede wszystkim, dokonać opracowania teoretycznego, odpowiadając na pytanie, czym szczęście jest w istocie[793] – przy czym należy podkreślić, że ograniczył się on w przeważającej mierze do tego, co znane w kręgu europejskim. Choć faktycznie w *O szczęściu* przeważa aspekt teoretyczny, to jednak jego praca może służyć praktyce, tzn. osiąganiu szczęścia[794]; sam Tatarkiewicz uważał bowiem – przywołując w tym względzie akurat na słowa Epikura – że często to wyobrażenie o nieosiągalności szczęścia, mające źródło w wieloznaczności pojęcia jakim jest szczęście, jest powodem nieszczęścia[795]. W związku z tym już w teoretycznych rezultatach swoich rozważań dostrzegał on wartość praktyczną. Warto natomiast zauważyć, że już na podstawie tej uwagi widać, że podejmując się zagadnienie szczęścia, Tatarkiewicz miał na myśli szczęście osiągalne, realne, a więc podobnie, jak to według niego ujmował Arystoteles.

Zgodny z duchem myśli Stagiryty jest nie tylko naczelny cel, jaki przyświecał Tatarkiewiczowi w *O szczęściu*, ale także jego postawa badawcza. Jak sam przyznał, odwołując się wprost do Arystotelesa, chciał on: „by książka miała charakter naukowy, by zestawiała twierdzenia możliwie pewne, jasne, ściśle sformułowane. Ale o szczęściu oczywiście niepodobna mówić rzeczy tak pewnych, jasnych i ścisłych, jak o matematyce czy logice. Dlatego umieszczone jest na czele książki to zdanie z Arystotelesa, że nie od wszystkich wywodów można i należy wymagać tego samego stopnia jasności i ścisłości”[796]. Tatarkiewicz nie tylko umieścił słowa Arystotelesa na początku swojego traktatu jako motto[797], nie tylko odniósł się on do tego motta w *Przedmowie do pierwszego i drugiego wydania*, ale także po latach uznał on postulat Arystotelesa za aktualny, a dokładniej uczynił to w rozdziale dodanym w 1962 roku[798]. Oznacza to, że słowa Stagiryty z *Etyki nikomachejskiej* miały stały, inspirujący wpływ na to, jak Tatarkiewicz rozumiał naturę badań nad szczęściem[799]. Warto też dodać, że to od Arystotelesa Tatarkiewicz wytycza tradycję pisania dzieł poświęconych szczęściu[800]. Jak

[793] Zob. tamże, s. 7.
[794] Zob. A. Habura, *Czy Tatarkiewicz doradcom filozoficznym jest do szczęścia potrzebny?*, w: *Praktyka filozoficzna. Filozofia a doradztwo filozoficzne i coaching*, red. Paweł Walczak, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2023, s. 93-111.
[795] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 7.
[796] Tamże. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1094 b, 1098a; też: 1094 b.
[797] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 4.
[798] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 208.
[799] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 7.
[800] Zob. tamże, s. 5.

więc widać, już w punkcie wyjścia Stagiryta jawi się jako myśliciel szczególnie inspirujący Tatarkiewicza.

Warto zwrócić uwagę, że *O szczęściu* pierwotnie miało nosić tytuł *O względności szczęścia*. W ten sposób Tatarkiewicz chciał ukazać związek tej pracy ze swoją rozprawą habilitacyjną *O bezwzględności dobra*. Jednakże, jak sam przyznał, uznał on, że twierdzenie o względności szczęścia, nie jest na tyle zasadnicze, aby zostało przez niego wyeksponowane w tytule[801]. Twierdzenie o względności szczęścia, zdaje się, można powiązać z filozofią Arystotelesowską, ponieważ przez względność, zdaje się, należy tu rozumieć, to co Tatarkiewicz rozumiał przez względność reguł postępowania, a więc zależność od okoliczności, warunków itd. Nie inaczej wydaje się jest z innymi wyróżnionymi przez Tatarkiewicza kwestiami[802], ponieważ zarówno skupienie się na znaczeniu pojęcia szczęścia, zaakcentowanie niezbyt ścisłego związku przyjemności i szczęścia, znaczenia przyszłości w kontekście szczęścia, kwestia pełni szczęścia i nieszczęścia, a także wskazanie na to, że szczęście jest zwykle efektem działań nie mających go bezpośrednio na celu, jest w ogólnym sensie zgodne z koncepcją Arystotelesowską Niemniej jednak kwestia ta wymaga weryfikacji.

Semantyka szczęścia

Część semantyczna traktatu składa się z czterech rozdziałów: *Cztery pojęcia szczęścia*, *Definicja szczęścia*, *Pojęcie szczęścia i jego odmiany* oraz *Koleje pojęcia szczęścia*. W rozdziale pierwszym Tatarkiewicz rozróżnia cztery najczęściej stosowane jego zdaniem pojęcia szczęścia, wskazuje na różnice, podobieństwa i zależności pomiędzy nimi. Następnie, w rozdziale drugim, na podstawie jednego z nich definiuje szczęście. Rozdziały trzeci i czwarty mają charakter uzupełniający względem dwóch pierwszych, w trzecim bowiem Tatarkiewicza ukazuje różne aspekty szczęścia, a w rozdziale czwartym zarysowuje historię tego, jak szczęście było rozumiane.

Definicja szczęścia

W rozdziale pierwszym Tatarkiewicz wychodzi z założenia, zgodnie z którym cechą wspólną wszystkich pojęć szczęścia jest to, że „oznaczają coś dodatniego, cennego”[803]. Pojęcia te, choć

[801] Zob. tamże, s. 9-10: „Trudno było by powiedzieć, czy teza o względności szczęścia jest dla niej [= książki *O szczęściu*] najbardziej istotna, czy też raczej ta inna, że w wieloznaczności wyrazu «szczęście» mają źródło różne błędne o szczęściu przekonania, czy ta, że szczęście i przyjemność, które zwykło się wiązać ze sobą, są naprawdę tylko w luźnym ze sobą związku; czy też że przyszłość jest dla szczęścia ważniejsza od teraźniejszości, czy że pełne nieszczęście jest równie rzadko udziałem człowieka jak pełne szczęście; czy nawet to, że najprędzej się je osiągnie, gdy się najmniej o nim myśli”.
[802] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 9-10.
[803] Tamże, s. 11.

mają jeden termin i pewien punkt wspólny, różnią się jednak od siebie w innych kwestiach, co prowadzi do tego, że pojęcie szczęścia jest pojęciem wieloznacznym[804]. Źródłem tej wieloznaczności jest zdaniem Tatarkiewicza mowa potoczna[805], a język nauki tę wieloznaczność dziedziczy, co z kolei, zdaniem Tatarkiewicza, jest w nauce stanem niepożądanym[806]. Z tego względu w rozdziale pierwszym mając na celu spełnienie postulatu naukowości, wskazuje on na pojęcie, które według niego najbardziej odpowiada temu, czym szczęście jest w rzeczywistości[807].

Zaraz na początku rozdziału Tatarkiewicz postanowił ograniczyć mnogość pojęć szczęścia do czterech, jego zdaniem, najczęściej stosowanych[808], a mianowicie szczęścia: 1) pomyślności (lub inaczej powodzenia), 2) intensywnej radości, 3) największej miary dóbr dostępnej dla człowieka (gr. εὐδαιμονία) oraz 4) zadowolenia z życia[809]. Ujmując pierwsze trzy pojęcia bardziej precyzyjnie, będzie to: 1) „wybitnie dodatnie wydarzenie"[810] (lub inaczej: „zespół dodatnich wydarzeń", „pomyślny układ warunków życia")[811], czyli szczęście w znaczeniu życiowym[812]; 2) „wybitnie dodatnie przeżycie"[813] (lub inaczej: „przeżycie szczególnie radosne i głębokie", „stan błogości czy upojenia")[814] – szczęście w znaczeniu psychologicznym; 3) osiągnięta dodatnia wartość (lub inaczej: „stan doskonały", „słuszny cel życia")[815] – szczęście w znaczeniu „specjalnie etycznym"[816].

Cztery rozróżnione przez Tatarkiewicza pojęcia, pomimo różnic, przejawiają jednak według niego pewne podobieństwa: pierwsze i trzecie pojęcie mają charakter przedmiotowy

---

804 Zob. Tamże.

805 Warto zwrócić uwagę, że także Arystoteles na początku *Etyki nikomachejskiej* wskazał na wieloznaczność pojęcia szczęścia i powiązanie tej kwestii z potocznym poglądem (por.Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1095a).

806 Tatarkiewicz zwrócił na to uwagę już w artykule poświęconym szczęściu z 1918 roku. Cel artykułu był nieco inny, dlatego też skupił się on nie tyle na definicji, co właśnie na pojęciu, na cechach szczęścia, które objawiają się w jego pojęciach. Niemniej jednak postulat jednoznaczności, precyzji, jasności był przez niego wyrażony już w owym tekście, a więc trzydzieści lat przed pierwszym wydaniem traktatu *O szczęściu* (zob. W. Tatarkiewicz, *Pojęcia szczęścia…*, dz. cyt., s. 1).

807 W tym względzie postawa Tatarkiewicza przypominę tę, jaką Stagiryta ten przyjął w *Etyce nikomachejskiej* (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska,* dz. cyt., 1095a-1098a).

808 Warto zwrócić uwagę, że także w tej kwestii Tatarkiewicz idzie Arystotelesowskim szlakiem (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1095 a).

809 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 12-17.

810 Tamże, s. 12.

811 Tamże.

812 Zob. tamże.

813 Tamże.

814 Tamże.

815 Tamże, s. 15. Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, 19, 20.

816 Tamże, s. 16. Z tego określenia w rozdziale pierwszym Tatarkiewicz zrezygnował w późniejszych wydaniach (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 19-21, 27-28). Z kolei zachował je w dalszej części, nazywając takie szczęście „etycznym" (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 88).

lub inaczej obiektywny, natomiast drugie i czwarte – podmiotowy lub inaczej subiektywny[817]; pierwsze i drugie wywodzą się z mowy potocznej, a trzecie i czwarte z filozoficznej[818]. Warto więc zauważyć, że w punkcie wyjścia swoich rozważań nad szczęściem Tatarkiewicz, zarówno korzysta z doświadczenia potocznego, jak również perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, a więc z tego, co było jego zdaniem – jak ukazał to już w swojej dysertacji doktorskiej – było typowe dla Arystotelesa[819].

Pomiędzy tymi czterema rozumieniami szczęścia zachodzą pewne zależności: dla szczęście w sensie życiowym i etycznym nie jest ważne, co człowiek przeżywa, istotne jest czego doświadcza, z kolei dla szczęścia w sensie psychologicznym i szczęścia jako zadowolenia życia jest odwrotnie[820]; szczęście życiowe i etyczne nie są warunkami wystarczającymi[821] dla szczęścia psychologicznego oraz zadowolenia z życia – dla tego ostatniego szczęście życiowe i psychologiczne nie stanowią ani warunku wystarczającego ani koniecznego, z kolei zadowolenie z życia nie jest warunkiem koniecznym dla szczęścia życiowego[822]. Ponadto filozoficzne pojęcia szczęścia zostały przez Tatarkiewicza powiązane z okresami filozoficznymi: szczęście etyczne z tradycją starożytną i średniowieczną, natomiast zadowolenie z życia – nowożytną i współczesną[823].

Z powyżej wymienionych względów wyróżnione cztery rozumienia szczęścia, jak stwierdził Tatarkiewicz, „mają tendencję do przenikania się wzajem w świadomości i wytwarzania jednego pojęcia o treści nieokreślonej, wahającej się między czterema”[824]. Podejmując się realizacji postulatu naukowego, a dokładniej usunięcia tej wieloznaczności, Tatarkiewicz postanowił wskazać na pojęcie najbardziej odpowiadające temu, czym jest szczęście faktycznie. Zdecydował on, że jest nim pojęcie czwarte, zadowolenie z życia, opierając się na argumencie, że nie posiada ono synonimu, więc jest znaczeniem swoistym[825]. Choć przyczyną decyzji podaną przez Tatarkiewicza są przede wszystkim względy językowe,

[817] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 12.
[818] Zob. tamże, s. 14.
[819] Warto zwrócić uwagę, że podziału na pojęcia potoczne i filozoficzne oraz rozróżnienia porządku podmiotowego i przedmiotowego można doszukiwać się również w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1095a-b).
[820] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 12.
[821] Zob. tamże, s. 13, 16.
[822] Zob. tamże, s. 18.
[823] Zob. tamże, s. 14-16.
[824] Tamże, s. 17.
[825] Zob. tamże, s. 19: „z czterech pojęć używających tej samej nazwy trzeba wybrać jedno, a pozostałe nazwać inaczej. Jak wybrać? Byłoby próżną rzeczą dochodzić, które z nich ma do tego wyrazu większe prawo. A także, które z nich jest ważniejsze. Ważne są wszystkie [...]. Ale rzecz w tym, że trzy z tych pojęć posiadają synonimy, że można w nich wyraz szczęście zastąpić przez wyraz powodzenie, pomyślność, wielka radość i doskonałość. Czwarte zaś synonimu nie ma [...]. To czwarte znaczenie szczęścia jest tedy jego znaczeniem swoistym”.

to jednak, jak pokazuje to treść rozdziału pierwszego, przemawiają za tym też inne względy, Tatarkiewicz bowiem uznał: że szczęście życiowe i psychologiczne nie oznacza „ideału i celu życiowego, za jaki szczęście uchodzi”[826]; że szczęście życiowe nie może w ogóle być celem, „bo jest właśnie tym, co człowieka spotyka niezależnie od jego działań”[827] – te dwie kwestie wiążą się z aspektem teleologicznym, a przez to z Arystotelesem – że szczęście życiowe i etyczne może mieć dla człowieka wartość, ale gdy ma on ich świadomość i z nich korzysta, gdy się je odczuwa[828]; że szczęście psychologiczne to stan „z natury swej krótkotrwały”[829] – kwestia długotrwałości w opozycji do krótkotrwałości również była zdaniem Tatarkiewicza podnoszona przez Arystotelesa; a także, że tylko szczęście w swoim znaczeniu swoistym (zadowolenie z życia) może być nieosiągalne[830]. Wszystkie te względy – ideał życiowy, cel, świadomość, trwałość, potencjalna nieosiągalność – nie są bez znaczenia, są bowiem istotne dla definicji podanej w rozdziale drugim. Choć Tatarkiewicz odrzucił trzy z czterech wyróżnionych pojęć, to jednocześnie ukazał, że odrzucone pojęcia dotyczą kwestii, które nie są obojętne z perspektywy szczęścia, ponieważ: przy pomyślnym losie szczęście jako zadowolenie z życia jest bardziej prawdopodobne, z radościami i rozkoszami jest przyjemniejsze, a z dobrami cenniejsze[831].

Tak więc szczęście to według Tatarkiewicza zadowolenie z życia, jednakże „jeśli każde szczęście jest zadowoleniem, to nie każde zadowolenie jest też szczęściem”[832]. Definiując szczęście Tatarkiewicz podążył dobrze przez siebie znaną drogą Arystotelesowską, przyjmując rodzaj definicji, a następnie wskazując różnice gatunkową. Aby zadowolenie było szczęściem, według Tatarkiewicz musi być: zupełne[833] – wg nowszego wydania: pełne[834] – stałe – wg nowszego wydania: trwałe[835], uzasadnione[836], z życia w całości[837] (w dalszej części stosowana

[826] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 13. Por. Tamże, s. 14.
[827] Tamże, s. 13.
[828] Zob. tamże. Co ważne, odczuwanie i posiadanie stanowi zasadniczą różnicę pomiędzy dwoma pojęciami filozoficznymi (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 16). Tatarkiewicz bierze jednak pod uwagę, że w ramach tego trzeciego pojęcia odczuwanie może iść w parze z posiadaniem i podaje na to przykład: „Odczucie dóbr tych było dla eudaimonii sprawą nieistotną: chodziło w niej nie o odczuwanie, lecz o posiadanie – chyba, że, jak w epikureizmie, samo odczucie uważane było za największe dobro” (zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 15; por. *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1099 a.).
[829] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 13, 16.
[830] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 17.
[831] Zob. Tamże, s. 20. Podobnie postąpił Arystoteles (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1098 b-1099 b).
[832] Tamże, s. 22.
[833] Zob. tamże.
[834] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 31.
[835] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 23.
[836] Zob. tamże, s. 31-32.
[837] Zob. tamże, s. 23.

będzie terminologia z nowszego wydania[838], wyjątkiem będą naturalnie cytaty). Celem Tatarkiewicza było wprawdzie zdefiniowanie szczęścia tak, jak rozumieją je ludzie[839], więc zasadniczo jego cel miał charakter deskryptywny, jednakże selekcja jakiej dokonał, wskazując warunki dla zadowolenia mającego być szczęściem, zdaje się zdradzać pewien ładunek normatywny[840]. Ponownie, dostrzec w tym względzie można zbieżność pomiędzy tym, jak według niego postępował Stagiryta, a tym jak sam podjął się zagadnienia szczęścia.

Pojęciami podstawowymi dla jego definicji zdają się życie i zadowolenie. Tatarkiewicz rozróżnił trzy sposoby tego, jak można rozumieć życie, czyli życie w sensie: biologicznym[841], psychologicznym[842] oraz – można tak to ująć (choć Tatarkiewicz nie zdecydował się na pojęciowe określenie tego trzeciego rozumienia[843]) – egzystencjalnym (życie w tym sensie to „tyle co zespół zdarzeń, w których [człowiek] brał udział i na które reagował od urodzenia do śmierci”[844]). Zdaniem Tatarkiewicza na życie składają się m.in. zdarzenia, a te są nieredukowalne do procesów biologicznych czy psychologicznych, składa się na nie to, co się dzieje w człowieku, ale także wokół niego, nawet to, w czym udział danego człowieka jest jedynie bierny[845]. Z tego też względu przyjął on rozumienie egzystencjalne, które, jak się zdaje, ma charakter pluralistyczny, obejmuje ono bowiem nie tylko to, co biologiczne, psychiczne, ale też to, co poza te porządki wykracza. Z kolei pluralizm jako cecha szczególna postawy badawczej Tatarkiewicza, a w konsekwencji wielu jego poglądów, ma, jak wskazywano we wcześniejszych rozdziałach, genezę Arystotelesowską.

Zadowolenie, jako drugi kluczowy aspekt w definicji szczęścia podanej przez Tatarkiewicza, również ma swój konkretny, określony sens. Zdaniem Tatarkiewicza zadowolenie ma dwojaki charakter, z jednej strony uczuciowy, a z drugiej intelektualny: „gdy

---

838 Decyzję tę uzasadnia też fakt, że już w pierwszym wydaniu Tatarkiewicz stosował miejscami taką terminologię (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 32, 33).

839 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 33. Jak stwierdził jego definicja szczęścia jest czymś pomiędzy rekonstrukcją a konstrukcją.

840 Zauważa to także Wiśniewski (por. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękni…*, dz. cyt., s. 185).

841 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 29: „proces biologiczny dokonywujący się w jego [=człowieka] organiźmie od urodzenia aż do śmierci”.

842 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 29: „proces psychologiczny, dokonywujący się w świadomości człowieka, tyle, co zespół postrzeżeń, wyobrażeń, uczuć, sądów, dążeń, które od urodzenia do śmierci przeszły przez jego świadomość”.

843 Za ujęciem tego trzeciego rozumienia życia terminem egzystencjalnego przemawia notka Iwańskiej z seminariów prowadzonych przez Tatarkiewicza podczas wojny (zob. Alicja Iwańska i Jan Gralewski, *Wojenne odcinki*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1990, s. 109).

844 W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 29.

845 Zob. tamże, s. 29-30: „[życie] nie stanowi jednego procesu, lecz mnogość różnych procesów, wzajem od siebie niezależnych, rozproszonych w czasie i przestrzeni, a których część tylko dokonywa się w organiźmie danej jednostki. [...] Moje szczęście jest oczywiście zadowoleniem z mojego życia, ale moje życie ma wiele wspólnych składników z życiem innych ludzi”. Jest to szczególnie podmiotowo-przedmiotowe sprzężenie zwrotne szczęścia, o którym dalej.

ktoś jest z czegoś zadowolony, to nie tylko cieszy się tym, ale i ocenia dodatnio, ma uznanie dla tego, z czego jest zadowolony. W tym leży pewna wyższość zadowolenia nad innymi dodatnimi stanami uczuciowymi”[846]. Z tego też względu, zdaje się, należy uznać wyższość aspektu intelektualnego nad uczuciowym, przy czym nie należy przez to rozumieć, że aspekt uczuciowy jest zbędny[847]. Aby mówić o zadowoleniu jako szczęściu, oba porządki, uczuciowy i intelektualny, zgodnie z tym tokiem rozumowania, muszą mieć charakter dodatni. Należy więc uznać, że oba aspekty są w zadowoleniu nierozerwalnie związane, natomiast aspekt intelektualny pozwala na płaszczyźnie jakościowej odróżnić zadowolenie – a w konsekwencji szczęście – np. od przyjemności, stąd jawi się jako ważniejszy. To z kolei pozwala zbliżyć koncepcję Tatarkiewicza do koncepcji Arystotelesa, pomimo tego, że przyjmuje ona zadowolenia na rodzaj definicji.

Tak samo jak życie i zadowolenie, tak też pozostałe warunki zadowolenia mającego być szczęściem mają swój określony, podany przez Tatarkiewicza sens. Całość życia, jak stwierdza, należy rozumieć tak, że „ciesząc się szczegółami życia, możemy mieć jednocześnie ogólnikowe poczucie, że ono w całości nas zadowala”[848], a więc zadowolenie z całości życia jest zadowoleniem ogólnym, które bazuje na jego szczegółach, przy czym nie musi ono oznaczać zadowolenia z każdej jego części. Nie idzie bowiem o to, aby być zadowolonym ze wszystkiego – zresztą, jak zauważa Tatarkiewicz, jest to niemożliwe, a ponadto „braki i cierpienia nie tylko są w życiu nieuniknione, ale są nawet potrzebne, by podnieść jego wartość: cierpienia są nieraz dla doznania potem przyjemności”[849] – idzie o to, aby być zadowolonym z życia w ogóle: „życie w całości nie jest nigdy przyczyną zadowolenia; przyczyną są zawsze tylko jego fragmenty; ale dzięki naturalnemu procesowi umysłowemu robimy niekiedy z życia przedmiot zadowolenia”[850].

Podobnie ma się sprawa z trwałością zadowolenia – w tym względzie Tatarkiewicz przytoczył słowa Arystotelesa[851] – ponieważ „jak zadowolenie nigdy nie obejmuje całości życia, tak też nie bywa zupełnie stałe”[852], takie zadowolenie, dosłownie z całości życia i przez

[846] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 28.
[847] Według Tatarkiewicza aspekt uczuciowy jest w zadowoleniu tak niezbędny jak intelektualny, ponieważ zadowolenie intelektualne bez uczuciowego, ma miejsce, gdy dodatnio ocenia się coś, ale brak dodatniego odczucia, natomiast zadowolenie uczuciowe bez intelektualnego, to tylko przyjemność bez dodatniej oceny; w pierwszym wariancie dobrze się o życiu myśli, ale nie ma się z niego przyjemności, natomiast w drugim ma się z niego przyjemność, ale się dobrze o nim nie myśli.
[848] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 24.
[849] Tamże, s. 24-25.
[850] Tamże, s. 24.
[851] Zob. tamże, s. 23. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1098 a. W cytacie w *O szczęściu* mowa o zadowoleniu, natomiast w przekładzie na język polski *Etyki nikomachejskiej* jest mowa o błogości.
[852] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 25.

całe życie, to szczęście idealne, nierealne: „ciągłe zadowolenie, nieprzerwany stan przyjemny jest czymś obcym psychice ludzkiej. Przyjemność, która trwa, staje się przykrością”[853]. Człowiek, zdaniem Tatarkiewicza, potrzebuje interwałów w czerpaniu przyjemności, czy zadowoleniu, a w dodatku przerwy te pozwalają na ich bardziej intensywne odczuwanie. Innymi słowy, nie ma człowieka, który byłby nieustannie, przez całe życie zadowolony, bo nawet jeśli nie doznaje w ogóle jakiejś przykrości, to zdarza się, że „wyczerpała się przejściowo jego zdolność cieszenia się”[854]. Trwałość zadowolenia Tatarkiewicz rozumie tak, że kiedy by człowiek nie pomyślał, czy jest szczęśliwy, odpowiedziałby, że jest. Ogólnie rzecz biorąc, potrzebne jest coś, co będzie stanowić podstawę do zadowolenia, ale to co tę podstawę stanowi, nie może oddziaływać nieustannie.

Pełnia zadowolenia dotyczy już nie tego, „z czego i kiedy człowiek szczęśliwy jest zadowolony, lecz jak jest zadowolony”[855]. Jak więc widać, warunek ten wyróżnia się na tle dwóch pozostałych. Można uznać, że pełnia zadowolenia to tyle co głębia zadowolenia, ponieważ przez pełnię zadowolenia Tatarkiewicz rozumie to, że nie pozostaje „na powierzchni świadomości, lecz obejmuje ją do głębi”[856]. Bez pełni zadowolenia, według niego, w ogóle nie ma mowy o szczęściu, jest to, można rzecz – choć uznał on, że wobec szczęścia, nie ma czegoś takiego jak warunek minimalny, a tylko maksymalny[857] – warunek minimalny szczęścia. Jest to o tyle uzasadnione, że zdaniem Tatarkiewicza bez wniknięcia w głąb świadomości nie sposób mówić o szczęściu[858], a co za tym idzie ten kto ma wystarczającą głębię psychiczną, ma szansę być szczęśliwym, ale ma też szansę być nieszczęśliwym, kto zaś jej nie ma, może mieć życie przyjemne lub przykre, ale „ani szczęśliwe, ani nieszczęśliwe”[859]. Przy czym, jak zwraca uwagę Tatarkiewicz, także i pełni zadowolenia nie należy rozumieć dosłownie tzn. człowiek nie żyję nieustannie w tzw. głębszym nurcie świadomości, do szczęścia wystarczy jego zdaniem, aby ów nurt przejmuje świadomość co jakiś czas.

Pozostaje jeszcze przyjrzeć się ostatniemu warunkowi, jaki stawia Tatarkiewicz szczęściu. Stwierdza on, że pełnego i trwałego zadowolenia z życia nie nazwiemy szczęściem,

---

[853] Tamże, s. 26.
[854] Tamże, s. 25.
[855] Tamże, s. 26.
[856] Tamże.
[857] Zob. tamże, s. 33-34.
[858] Zob. tamże, s. 27: „szczęściem jest tylko takie zadowolenie, która sięga do głębi. Aby go zaś doznać, trzeba w ogóle mieć ów głębszy nurt życia, a nie być jak ci, których życie psychiczne składa się z samych przeżyć powierzchniowych. Przeżycia powierzchowne, nawet najprzyjemniejsze nie dają zupełnego zadowolenia [...]. Głębszy nurt życia psychicznego może być zresztą siedliskiem nieszczęścia, tak samo jak szczęścia”.
[859] Tamże. Por. tamże, s. 119.

jeśli „nie wydaje się nam godne pożądania i gdy nie chcielibyśmy, by było naszym życiem”[860]. Jako przykład takiego stanu rzeczy wymienia on choroby dające stałą euforię; jak zauważa, większość ludzi nie chciałoby takiego życia. Z tego też względu wnioskuje on, że „jedna jeszcze cecha musi być dodana do definicji szczęścia: że mianowicie szczęście jest zadowoleniem uzasadnionym”[861], przez co, zdaje się, należy rozumieć, że musi mieć ono jakieś podstawy, można rzecz, obiektywne: „Nie jest uzasadnionym zadowolenie tego, kto cieszy się czymś, myśląc, że to posiada, naprawdę tego nie posiada. Tak będzie np. z tym, kto oparł swe szczęście na życiu rodzinnym, a tymczasem żona go zdradza; jeśli nie wie o tym, może być zadowolony, ale – szczęśliwym go nie nazwiemy. W szczęściu jest zadowolenie uzasadnione w przeciwieństwie do opartego na iluzji”[862]. Z tego samego powodu Tatarkiewicz nie nazywa szczęściem stanów wywoływanych przez regularne narkotyzowanie się[863]. Ogólnie rzecz biorąc, według Tatarkiewicza, choroba, ułuda, iluzja itp. nie sprawiają, że zadowolenie przestaje być zadowoleniem, niemniej jednak sprawiają, że zadowolenie nie jest szczęściem.

Tak prezentują się składowe definicji szczęścia podanej przez Tatarkiewicza w drugim rozdziale[864]. Definicję tę, można rzecz, buduje on stopniowo, dlatego też warto przyjrzeć się drodze rozumowania, jaka doprowadziła go do jej ostatecznej formy. Najpierw, na początku, po wskazaniu warunków, jakie musi spełniać zadowolenie, aby było szczęściem, stwierdza on, że jest to „1) zadowolenie, ale tylko 2) zupełne, 3) dotyczące całości życia i 4) stałe”[865]. Od razu jednak zauważa, że jest to „miara szczęścia bardzo wysoka, miara ideału szczęścia”[866] i biorąc ją dosłownie, dochodzi się do wniosku, że szczęście jest nierealne, gdyż zadowolenie z życia „bez żadnych zastrzeżeń, wyjątków i przerw”[867] jest niemożliwe – tego typu kwestie wyjaśnił on charakteryzując poszczególne kryteria szczęścia (przede wszystkim całość i

[860] Tamże, s. 30. Warto zwrócić uwagę, że Arystoteles również odwołuje się do perspektywy zewnętrznej tzn. nazywania kogoś szczęśliwym, kiedy rozważa warunki szczęścia w kontekście tego, że szczęście jest stanem, można rzec językiem Tatarkiewicza, uzasadnionym (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1100 a).
[861] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 31.
[862] Tamże.
[863] Zob. tamże, s. 31-32.
[864] Ryszard Modarski na podstawie strukturalnej analogii występującej pomiędzy cechami szczęścia uznanymi przez Tatarkiewicza a cechami wieczności i szczęścia Boga uznanymi przez Boecjusza (w *O pocieszeniu jakie daje filozofia*) zdaje się wskazywać na potencjalne inspiracje Boecjuszem u Tatarkiewicza (por. Ryszard Modarski, *Koncepcja felicytologii Władysława Tatarkiewicza na tle współczesnych filozofii szczęścia*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1/2023, s. 261-264). W świetle analiz przeprowadzonych w tej rozprawie jasne staje się, dlaczego Arystoteles, zdający się stanowić duża ważniejszą inspiracje dla Tatarkiewicza, jest przez niego proporcjonalnie częściej przywoływany niż Boecjusz.
[865] Tamże, s. 23. W nowszym wydaniu Tatarkiewicz dodaje, że na te trzy warunki szczęścia wskazywał już Kant, przy czym w przypisie odsyła czytelnika nie do Kanta, a do tekstu z 1961 r., dlatego też naturalnie odniesienia tego brak w pierwszym wydaniu (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 31).
[866] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 23.
[867] Tamże.

trwałość) przedstawione już powyżej. W związku z tym szczęście w sensie idealnym zostało odróżnione od szczęścia w sensie realnym i zachowując w zasadzie tę samą definicję, dointerpretowując ją, Tatarkiewicz nadał jej charakter aproksymatywny: „Należy podaną [idealną] miarę szczęścia rozumieć nie jako najmniejszą miarę potrzebną do szczęścia, lecz właśnie jako miarę największą, stan optymalny, maximum szczęścia. Szczęśliwy jest już ten, kto się do tego maximum, do tego ideału zbliża. [...] Tak rozumiane szczęście przestaje być niedościgłym ideałem”[868]. Oznacza to, że „droga do pojęciowego ujęcia szczęścia realnego prowadzi przez szczęście idealne”[869]. Szczęście idealne jest więc maksymalną formą szczęścia. Co ważne, Tatarkiewicz stwierdził, że innej drogi do zdefiniowania szczęścia nie ma, ponieważ „nie umiemy wskazać minimum zadowolenia potrzebnego do szczęścia, natomiast wyobrażamy sobie jego maximum”[870]. Z tych też względów szczęście określa on nie wprost, tzn. poprzez szczęście idealne – jak zauważył, nie jest to sytuacja w dziedzinie etyki wyjątkowa.

Nie jest to jednak ostateczna wersja definicji. Tatarkiewicz charakteryzując kolejne warunki szczęścia doszedł do wniosku, że nie może być ono czysto subiektywne, stąd też podaje wspomniany powyżej, ostatni warunek – zadowolenie musi być uzasadnione. W związku z tym formułuje on dwie, równoważne definicje szczęścia, zaznaczając, że różnica pomiędzy nimi jest tylko formalna: „Szczęściem jest trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z życia. Albo: życie dające trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie”[871]. Z tego właśnie względu definicję szczęścia podaną przez Tatarkiewicza można określić jako subiektywistyczno-obiektywistyczną, powody ku temu daje zresztą on sam, stwierdzając, że ze względu na naturę szczęścia także i pojęcie szczęścia ma taką podwójną naturę[872].

Trzeci rozdział *O szczęściu* miał swój pierwowzór w pierwszym tekście, w którym Tatarkiewicz poruszał problematykę szczęścia, pt. *Pojęcia szczęścia a wymagania prawidłowej terminologji*. W istocie jest rozdział ukazujący wieloaspektowość szczęście. Wprawdzie występują różnice pomiędzy artykułem (pierwowzorem), trzecim rozdziałem traktatu z pierwszego wydania, a także rozdziałem z późniejszych wydań, niemniej jednak nie są one tutaj istotne. Wynika to z tego, że różnice pomiędzy artykułem a rozdziałem pierwszego wydania *O szczęściu* wynikają z różnych celów, jakie te teksty miały spełnić, ich kontekstu i

[868] Tamże, s. 24. Por. tamże, s. 338-339.
[869] Tamże, s. 33.
[870] Tamże, s. 33-34.
[871] Tamże, s. 32.
[872] Zob. tamże, s. 34.

czasu powstania[873]. Przyjęcie za podstawę źródłową rozdziału z pierwszego a nie trzeciego wydania wynika z kolei z tego, że Tatarkiewicz w późniejszym czasie raczej uszczuplił ów rozdział, wyjątkowo coś dodając.

Rozdział ten dzieli się na dwie części – artykuł na trzy. W pierwszej części rozdziału Tatarkiewicz wyróżnia pary, warianty, cechy objawiające się w pojęciach szczęścia. Owe warianty szczęścia, jego cechy, to szczęście: w znaczeniu konkretnego zjawiska i cechy abstrakcyjnej, czyli jako przeżycie i jako cecha lub raczej cechy tego przeżycia – pierwsze ma charakter indywidualny, drugie ogólny[874]; w znaczeniu podmiotowym i przedmiotowym, tzn. stanu psychicznego i stanu rzeczy[875]; jako moment i stan trwały, czyli szczęście ulotne i szczęśliwe życie, tzn. szczęścia z całości życia, dodatni bilansu życia[876]; w sensie realnym i idealnym[877]; jako tym, co odpowiada wszystkim potrzebom i tym, co odpowiada tylko potrzebom materialnym[878]; w sensie zwykłego zadowolenia i zadowolenia głębokiego[879] – ten

[873] Np. zrozumiałe jest pominięcie w traktacie uwagi rozpoczynającej artykuł o wieloznaczności pojęcia szczęścia i tego, że owa wieloznaczność przenika do języka nauki z mowy potocznej.

[874] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 36-37. W artykule Tatarkiewicz pisze o konkretnym przedmiocie i cesze abstrakcyjnej, w pierwszym wydaniu traktatu o konkretnym zjawisku i cesze abstrakcyjnej (por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie szczęścia…*, dz. cyt., s. 1-2), natomiast w późniejszych wydaniach o znaczeniu konkretnym i znaczeniu abstrakcyjnym (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 43-44). Jest to przykład różnicy mało istotnych dla niniejszej rozprawy.

[875] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 37-38. W traktacie Tatarkiewicz zwraca uwagę na zadowolenie i uzasadnienie tego zadowolenia, na podmiotową i przedmiotową wersję definicji szczęścia, czego nie zrobił w artykule, co można wyjaśnić faktem, że w artykule nie pada definicja szczęścia, stąd objaśniając tę kwestię odniósł się on do podmiotowych i przedmiotowych pojęć szczęścia, tak jak rozumiane są w pierwszym rozdziale traktatu. Z kolei w artykule w celu egzemplifikacji różnicy pomiędzy jednym a drugim wariantem odwołuje się on do filozofii starożytnej, a dokładniej do epikurejczyków i stoików (por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie szczęścia*…, dz. cyt., s. 2-3), natomiast w późniejszym wydaniu traktatu rozbudował on tę część, również opatrując w przykłady, jednakże nie odnosząc już się do epikureizmu czy stoicyzmu (nie licząc Seneki), a do autorów bardziej współczesnych (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 44-47).

[876] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 38.

[877] Zob. tamże, s. 38-39. Porównanie traktatu z artykułem wykazuje, że Tatarkiewicz odszedł od terminologii zastosowanej w artykule, a mianowicie w tytule podpunktu zamiast szczęścia empirycznego z czasem, zgodnie z poprzednimi rozdziałami, zdecydował się na użycie pojęcia realności – które swoją drogą w owym podpunkcie artykułu zastosował, a znów pojęcia empiryczności użył w traktacie. Co warto też dodać, w artykule jako przykład przywołał on tylko słowa Epikura, natomiast w traktacie dodał jeszcze odniesienie do Cycerona oraz inne do twórców późniejszych, niestarożytnych (por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie szczęścia*…, dz. cyt., s. 3-4).

[878] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 39-40. W artykule tytuł podpunktu zawiera pojęcie fizyczności zamiast materialności. Zarówno w traktacie jak i artykule Tatarkiewicz odnosi się do starożytnego przekonania, że szczęście nie jest lub jest mało uzależnione od potrzeb materialnych. Nie wskazał jednak na żadnego konkretnego filozofa starożytnego jako przykład. Co natomiast ważne, w artykule przeciwstawił on owej starożytnemu przekonaniu przekonanie opozycyjne, również starożytne (rozróżniając postawę antropologiczną i kosmologiczną), w traktacie natomiast w tym celu posłużył się tylko odwołaniem do myśli nowożytnej (por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie szczęścia*…, dz. cyt., s. 4-5). Z kolei w późniejszych wydaniach traktatu Tatarkiewicz w ogóle zrezygnował z odwołania do starożytności, pozostawiając jedynie odwołanie do Woltera i J. S. Milla.

[879] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 40-41.

wariant znajduje się tylko w książce, nie ma go natomiast w artykule; jako tym, o co nie trzeba się starać i tym, o co starać się trzeba[880].

Co do bardziej istotnych różnic, to w artykule oprócz wyżej wymienionych wariantów pojawia się jeszcze taki: szczęście w sensie pozytywnym i szczęście w sensie negatywnym: „Dla jednych trwały i zupełny brak cierpienia jest już szczęściem; inni zaś posiadają pojęcie szczęścia tego rodzaju, że taki negatywny stan rzeczy nie odpowiada temu pojęciu i nie może być nazwany «szczęściem». W starożytności zwłaszcza ścierały się te dwie koncepcje. W epikureizmie wzięło górę pojęcie szczęścia, które brak cierpienia obejmowało na równi ze stanami najpozytywniejszej rozkoszy”[881]. Do tego pierwszą część artykułu kończy kilka obszernych akapitów, które odwołują się do zagadnień poruszonych przez Tatarkiewicza mniej lub bardziej bezpośrednio w *O szczęściu*, co wyjaśnia fakt, że w jego rozdziale trzecim zostały one usunięte[882]. Z kolei w nowszym wydaniu traktatu pojawił się dodatkowy podpunkt dotyczący szczęścia w spokoju i beztrosce, którego pojawienie się może, choć nie musi, tłumaczyć fakt, że w tym podpunkcie pojawiło się odwołanie do Karola Marksa[883].

Ogólnie rzecz biorąc, jak widać, definicja szczęścia zaproponowana przez Tatarkiewicza łączy w sobie porządek idealny z realnym, tzn. poprzez odniesienie do idealnego jest definiowane szczęście realne. Zdaje się to wiązać z tym, że Tatarkiewicz choć postawił sobie za cel zdefiniowanie szczęścia tak, jak szczęście jest przez ludzi rozumiane, a więc postawił sobie za cel podanie definicji opisowej, to ze względu na kwestie niejednoznaczności pojęcia, natury zjawiska jakim jest szczęściem, uciekł się do nieuniknionej selekcji materiału, wybrania norm, która jego zdaniem temu zjawisku najbardziej odpowiada, przez co definicja jego ma nieco charakter projektujący, noramtywny. Przede wszystkim w tym względzie, w odwołaniu się do doświadczenia potocznego, ale nie poprzestaniu na nim, Tatarkiewicz zdaje się postąpił podobnie do Stagiryty, który w bardzo podobny sposób przeprowadził swoje rozważania na początku swojego dzieła – *Etyki nikomachejskiej*. Związkom, podobieństwa i różnicom, pomiędzy ich definicjami szczęścia, należy się jednak dokładniej przyjrzeć.

Definicja Tatarkiewicza a interpretacja Arystotelesowskiej koncepcji szczęścia

Odwołania do Arystotelesa w ramach opracowania pojęcia i definicji szczęścia nie były w trzech pierwszych rozdziałach *O szczęściu* zbyt częste. Wydaje się to wynikać z tego, że kwestie historyczne w kontekście pojęcia szczęścia zostały przez Tatarkiewicza opracowane

[880] Zob. tamże, s. 41.
[881] W. Tatarkiewicz, *Pojęcie szczęścia*…, dz. cyt., s. 6.
[882] Zob. tamże, s. 6-8.
[883] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 51-52.

osobno w rozdziale czwartym, który pozwala odpowiedzieć na pytanie o to, jak poglądy Tatarkiewicza mają się do zawartego w *O szczęściu* ujęcia poglądów Stagiryty.

Arystotelesowskie pojęcie szczęścia należało zdaniem Tatarkiewicza do trzeciego typu pojęć (przedmiotowo-filozoficznych)[884]. Tatarkiewicz zaś, jak już zostało to ukazane, wybrał na rodzaj swojej definicji szczęścia pojęcie czwarte (podmiotowo-filozoficzne). To z kolei rodzi wątpliwość, czy uzasadnione jest w ogóle jakiekolwiek łączenie jego koncepcji szczęścia z koncepcją Arystotelesowską; różnica pomiędzy nimi dotyczy bowiem kwestii podstawowej. Choć faktycznie różnica ta występuje, to jednocześnie istnieją też istotne podobieństwa pomiędzy ujęciem poglądów Arystotelesa – w kontekście poglądów greckich – przez Tatarkiewicza, a tym co sam przyjął w ramach własnej koncepcji.

Już w rozdziale pierwszym traktatu zostało stwierdzone, że starożytni posługując się pojęciem przedmiotowo-filozoficznym nie przesądzali, jakiego rodzaju dobra, wartości, ma ono dotyczyć. Nie była to już sprawa pojęcia szczęścia, a raczej jego teorii i co za tym idzie, mogły to być zarówno dobra moralne jak i hedoniczne[885] – definicja Tatarkiewicza nie jestem zatem z istoty rzeczy, można tak to ująć, niegrecka. Zasadniczym problemem nie wydaje się samo przyjęcie zadowolenia (dobra hedonicznego) przez Tatarkiewicza na rodzaj jego definicji szczęścia; tym bardziej, że choć pojęcie to ma charakter podmiotowy, subiektywny, to już sama definicja oba te porządki łączy, jest bowiem subiektywistyczno-obiektywistyczna – zadowolenie mające być szczęściem, musi spełniać warunek obiektywny, musi być szczęściem uzasadnionym. Tatarkiewicz zresztą sam podkreślił, że „w tym punkcie nowoczesne subiektywne pojęcie szczęścia zbliża się do antycznego obiektywnego pojęcia eudaimonii”[886], a więc i do pojęcia Arystotelesowskiego[887]. Wręcz wydaje się, że związek pomiędzy starożytnym a nowożytnym pojęciem szczęścia jest jeszcze głębszy.

---

[884] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 14. Por. Tamże, s. 15: „Tak oto w przeciągu półtora tysiąca lat od Arystotelesa przynajmniej do św. Tomasza obiektywne pojęcie szczęścia – nam już bardzo dalekie – było używane powszechnie: jest to fakt historyczny godny uwagi”.

[885] Zob. tamże, s. 15.

[886] Tamże, s. 31.

[887] Dwa wyróżnione przez Tatarkiewiewicza w rozdziale pierwszym pojęcia szczęścia – życiowe i psychologiczne, a dokładniej ich różne warianty – były jego zdaniem znane wczesnym, starożytnym Grekom: 1) pomyślność – εὐτυχία, εὐδαιμονία (w dosłownym znaczeniu) i 2) przyjemność – ἡδονή; a także jej różne warianty czy też stany z przyjemnością związane (χαρα – trwały stan przyjemny – εὐφροσύνη – wesołe, pogodne usposobienie, ważny czynnik dobrego samopoczucia – ὄλβος – poczucie pełni i radości życia związane z funkcjonowaniem człowieka – μακαριότης – błogość, przyjemność o największym natężeniu, przyjemność boska) (zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 49-50).W przypisie Tatarkiewicz zwrócił też uwagę na rozróżnianie szczęścia w sensie przedmiotowym i podmiotowym, którym operowali jego zdaniem antyczni Grecy – co też, jak wiadomo, sam w traktacie uczynił. Ponadto w dobie hellenistycznej Grecy dysponowali według Tatarkiewicza czterema wyróżnionymi przez niego pojęciami szczęścia: pomyślność (εὐτυχία), rozkosz lub inaczej błogość (μακαριότης), najwyższa miara dóbr (εὐδαιμονία), zadowolenie z życia (εὐεστώ) (zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 54). Świadczy to bądź o zbieżności pomiędzy

Na ten związek Tatarkiewicz zresztą sam zwrócił uwagę. Przywołując nowoczesne rozumienie szczęścia jako dodatniego bilansu życia, stwierdził: „w nowoczesnym rozumieniu jest szczęśliwym nie tylko człowiek, który posiada najwyższe dobra, ale taki, który miał w życiu stanowczą przewagę dobra nad złem, miał dobra, jakich potrzebował i jakimi umiał się cieszyć, miał, mówiąc jeszcze inaczej, dodatni bilans życia [...] o tym zaś, którego życie miało bilans dodatni, który miał dobra i cieszył się nimi, mówi się, że «był» szczęśliwy”[888]. Koncepcja szczęścia jako dodatniego bilansu życia ma zdaniem Tatarkiewicza tę zaletę, że wskazuje na istotne znaczenie przewagi przeżyć dodatnich, a nie na ich wyłączność (choć wskazał też na wadę, sugerującą według niego, że ujęcie to przewiduje możliwość policzenia szczęścia). To z kolei odpowiada temu, co rozumiał on przez zadowolenie z całości życia, jego trwałość, a poniekąd także jego pełnię – w każdym z tych warunków Tatarkiewicz wskazywał na podobne kwestie tzn. braki i przerwy w szczęściu. Na tej płaszczyźnie wydaje się, Tatarkiewicz dostrzegał punkt wspólny poglądów antycznych i współczesnych. Dokładniej rzecz biorąc, w starożytnej Grecji nastąpiła zmiana tzn. z pojęcia eudaimonii, będącego początkowo określeniem sprzyjającego losu, powstało pojęcie o identycznej formie, ale wyrażające już nie tyle sprzyjający los, ile udane życie. Jak też uznał, pojęcie to zbliżyło się tym samym do współczesnego pojęcia szczęścia (tzn. podmiotowego), ponieważ to udane życie mogło być nie tylko darem losu, ale owocem starań konkretnego człowieka[889]. Jak więc widać na głębszym poziomie pojęcie antyczne i nowożytne nie są od siebie tak różne[890]. Podobnie wydaje się mieć sprawa ze pojęciem Arystotelesa i Tatarkiewicza.

Najbliższe czasom nowożytnym było zdaniem Tatarkiewicza demokrytejskie pojęcie szczęścia (εὐεστώ) – u Demokryta ważniejsze jego zdaniem jest odczuwanie zadowolenia niż powody do niego, przy czym powody te nie są bez znaczenia. Niemniej jednak to nie to pojęcie było pojęciem wiodącym prym w antycznej Grecji, ta bowiem w okresie klasycznym została zdominowana przez obiektywne a nie subiektywne pojęcie szczęścia – już u Platona zadowolenie jest tylko konsekwencją posiadanych dóbr. Z kolei „to obiektywne pojęcie

rozwojem pojęć w filozofii greckiej i pojęciami wyróżnionymi przez Tatarkiewicza, bądź o zainspirowaniu się rozwojem pojęć w filozofii greckiej w ramach owego rozróżnienia z pierwszego rozdziału. W każdym razie niewątpliwie ma w tym względzie miejsce wyraźna zbieżność pomiędzy historycznofilozoficznym a filozoficznym ujęciem zagadnienia przez Tatarkiewicza.

[888] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 21. Por. tamże, s. 24. Wprawdzie Tatarkiewicz zwrócił uwagę już w pierwszym wydaniu, że pojęcie szczęścia jako zadowolenia z życia zastąpiło starożytne pojęcie szczęścia jako eudaimonii (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 16), niemniej jednak nie wskazał on pojęcie szczęścia jako dodatniego bilansu życia i nie ukazał ich analogiczności.

[889] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 50.

[890] Zob. tamże.

szczęścia przyjął Arystoteles i autorytetem swym na długo je utrwalił”[891]. Można zatem dojść do wniosku, że definicji Tatarkiewicza jest bliżej do pojęcia demokrytejskiego niż Sokratejsko-Platońsko-Arystotelesowskiego. Faktycznie, jeśli brać pod uwagę jedynie aspekt podmiotowo-przedmiotowy w perspektywie ogólnej, tak jest, jednakże jeśli wniknie się w niuanse ujęcia pojęcia Arystotelesowskiego pojęcia, jakie zaproponował Tatarkiewicza, sprawa nie jest tak oczywista.

Według Tatarkiewicza Arystoteles uważał, że „szczęściem jest posiadanie tego, co najcenniejsze”[892], mogła to być wiedza lub dzielność – a więc definicja ta, tak jak definicja Tatarkiewicza, uwzględniała różnorodność szczęścia – nie mogła to być jednak przyjemność czy pomyślność – znów podobnie jak u Tatarkiewicza[893]. Z kolei przyjemność była dla Stagiryty konsekwencją życia szczęśliwego; posiadanie tego co najcenniejsze, czyni człowieka zadowolonym, ale zadowolenie nie stanowi istoty szczęścia w tym rozumieniu: „W rozumieniu szczęścia, jakie przyjął Arystoteles, nie dlatego człowiek jest szczęśliwy, że jest zadowolony, lecz jest zadowolony dlatego, że jest szczęśliwy”[894]. W tej kwestii niewątpliwie zachodzi różnica pomiędzy pojęciem Tatarkiewicza i pojęciem Arystotelesa, dotyczy ona tego, co zostaje przyjęte za istotę szczęścia, odczuwanie czy posiadanie, zadowolenie czy wartość, przy czym okazuje się, że różnica ta nie wydaje się tworzyć przepaści pomiędzy tymi dwoma pojęciami[895], a jedynie inaczej uwypukla kwestie dotyczące tego samego zjawiska. Inną rzeczą jest, że Tatarkiewicz doceniał u Stagiryty z jednej strony branie pod uwagę poglądów poprzedników, twórcze ich przetwarzanie, a z drugiej umiłowanie prawdy i niezależność. W związku z tym, nawet w tej niezgodności, dostrzec można zgodność postaw obu filozofów.

Kluczowe zdaje się to, że oba pojęcia szczęścia wydają się mieć charakter pluralistyczny, co z kolei związane jest z uznaniem przez obu filozofów, można tak to ująć, czynnika relatywnego. Arystoteles według Tatarkiewicza w swoim pojęciu szczęścia, jako posiadania tego, co najcenniejsze, uwzględnił także sprawy mniej cenne, ale które na szczęście mają wpływ. Wprawdzie pojęcie Arystotelesowskie, oznaczające „skumulowanie w człowieku największych dostępnych mu dóbr”[896], dotyczyło spraw najcenniejszych, to jednak

[891] Tamże, s. 52.
[892] Tamże.
[893] Jak już wiadomo, dla Tatarkiewicza pomyślność nie może stanowić o szczęściu, choć czyni je łatwiejszym – wydaje się, że i u Stagiryty można znaleźć analogiczną myśl (pob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1099 b-1100a).
[894] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 52-53.
[895] Zresztą Tatarkiewicz wskazuje np. na to, że w nowożytności zdarzało się, że nawet jeśli przyjmowano przyjemność za istotę szczęścia przy definiowaniu, to zachowywano postulaty, można tak to ująć, eudaimonistyczne w kwestii osiągania szczęścia (por. tamże, s. 57-58).
[896] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 52.

uwzględniało także inne, mniej cenne, ale również niezbędne w szczęściu dobra, ponieważ „nawet dobra najwyższe, moralne i umysłowe, nie wystarczają”[897], aby być szczęśliwym. U Tatarkiewicza z kolei, można tak to ująć, nawet pełne, trwałe zadowolenie z całości życia jest niewystarczające, jeśli nie jest uzasadnione. Tak jak Tatarkiewicz poszedł na ustępstwo w swojej definicji szczęścia jako zadowolenia, które jednak musiało być uzasadnione, tak Arystoteles, w ujęciu Tatarkiewicza, wziął pod uwagę nie tylko najwyższe dobra, umysłowe i moralne, wiedzę i dzielność, ale także dobra mniej ważne: „Człowiek, aby był szczęśliwy, [zdaniem Arystotelesa] nie może też być ani bardzo szpetny, ani złego pochodzenia, ani słaby i chory, ani w nędzy, ani samotny, pozbawiony rodziny i przyjaciół; tylko różnorodne dobra zespolone w człowieku stanowią o jego szczęściu”[898]. Choć więc pojęcie na podstawie którego Tatarkiewicz zdefiniował szczęście było podmiotowe, a pojęcie przyjęte przez Stagirytę przedmiotowe, to jednak w definicji Tatarkiewicza uwzględniony został istotny aspekt przedmiotowy, a u Arystotelesa w jego ujęciu, podmiotowy. U Tatarkiewicza aspektem przedmiotowym było to, że szczęście musi być uzasadnione. Z kolei u Arystotelesa w jego ujęciu, choć szczęście jest zależne od posiadanych dóbr, to jednak należy podkreślić, że nie są to ani wyłącznie, ani nawet przede wszystkim dobra kluczowe. W tym Tatarkiewicz upatrywał cechą swoistą pojęcia Arystotelesa, późniejsi helleńscy filozofowie, jego zdaniem, szukali już bowiem jednego dobra stanowiącego o szczęściu. Co ważne, ten pluralistyczno-relatywistyczny aspekt pojęcia Arystotelesa, wydaje się zbliżać je do pojęcia Tatarkiewicza.

Kiedy Tatarkiewicz po odróżnieniu szczęścia według Arystotelesa i szczęścia według epoki hellenistycznej, przeszedł do wskazaniu punktów wspólnych ich koncepcji, wskazał na aspekty, z których pierwszy również wydaje się być z zgodny z jego koncepcją, co ukazuje, że spośród greckich filozofów najbliżej było mu właśnie do Stagiryty: o szczęściu człowieka stanowi przede wszystkim jego wnętrze a nie świat zewnętrzny, tylko na drodze moralnej i rozumnej można osiągnąć szczęście[899]. Wprawdzie Tatarkiewicz nie był tak kategoryczny rozważając rolę moralności w szczęściu – o czym mowa przy okazji analizy rozdziałów z grupy etycznej – niemniej jednak rola porządku wewnętrznego, a dokładniej cech osobowości czy charakteru w szczęściu niewątpliwie łączy obu filozofów – o czym z kolei będzie mowa przy okazji rekonstrukcji treści rozdziałów biotechnicznych, poświęconych prakseologii szczęścia.

Według Tatarkiewicza Arystoteles niemal we wszystkim zalecał umiar, wydaje się, że sam Tatarkiewicz na gruncie swojej koncepcji szczęścia zazwyczaj czynił podobnie – obaj

[897] Tamże, s. 53.
[898] Tamże. Por. tamże, s. 54.
[899] Zob. tamże, s. 53.

filozofowie, zwykle, unikali jednostronności, co z kolei zdaje się związane ze wspomnianym pluralistyczno-relatywistycznym charakterem ich koncepcji oraz łączącym ich teleologizmem.

Oprócz powołania się na Arystotelesa odnośnie przyjęcia warunku trwałości przy definiowaniu szczęścia, warto przypomnieć, że u Tatarkiewicza pośrednio widoczne są także zbieżności z poglądem Arystotelesowskim w innych kwestiach ważnych dla jego definicji, jak w warunku całości życia, ale zdaje się, że także pełni zadowolenia. W rozdziale czwartym traktatu Tatarkiewicz uznał, co następuje: „Chcąc wyrazić pełnię szczęścia do eudaimonii dodawał [=Arystoteles] jeszcze błogość; tych, którzy ją osiągnęli, nazywał εὐδαίμονες καὶ μακάριοι «szczęśliwymi i błogosławionymi». Sądził, że stan niezmąconej radości pojawia się na ziemi wraz z eudaimonią, – bo któż ma jej doznawać, jeśli nie ten, kto posiada najwyższe dobra. Gdy jednak sprzysięgną się na niego złe losy i odbiorą mu dobra zewnętrzne, jeśli np. będzie chory i samotny, to choć będzie mieć dobra najwyższe, nie będzie doznawać błogości, będzie tylko «eudaimon», ale nie «makarios». To też formuła «szczęśliwy i błogosławiony» nie była dlań pleonazmem”[900].

Podsumowując, w Arystotelesowskim pojęciu szczęścia, a szerzej w jego koncepcji szczęścia, Tatarkiewicz dopatrzył się aspektu teleologicznego, pluralistycznego, relatywistycznego, a także podmiotowego. Te cztery aspekty są z kolei szczególne ważne dla jego własnej definicji szczęścia. Ponadto, jak wiadomo, Tatarkiewicz wskazywał na istotne znaczenie u Arystotelesa rozróżnienia porządku realnego i idealnego, empirycznego i racjonalnego, życia praktycznego i kontemplacyjnego, co także jest dostrzegalne w jego definicji szczęścia – a szerzej koncepcji, o czym w dalszej części podrozdziału. Unikanie jednostronności i umiar to kolejne cechy wspólne postawy oraz koncepcji Tatarkiewicza, jak i jego obrazu Arystotelesa. Oprócz powyższych można wskazać na następujące zbieżności pomiędzy obrazem Stagiryty w pracach Tatarkiewicza, a jego postawą wobec zagadnienia szczęścia: przyjęcie potocznego doświadczenia za punkt wyjścia, perspektywa podmiotowo-przedmiotowa, wyjście z danych empirycznych do racjonalnego opisu rzeczywistości, a także uznanie szczęścia za coś dostępnego człowiekowi, realnego, doświadczalnego. Ponadto uwzględniając obok uczuciowego aspektu zadowolenia aspekt intelektualny, Tatarkiewicz postąpił podobnie jak Stagiryta, niemniej jednak nadał im inną niż on rangę. Tatarkiewicz wskazał też na fundamentalne znaczenie cnoty u Arystotelesa, podkreślając tym samym znaczenie osobowości, charakteru człowieka dla jego koncepcji szczęścia. Jak zostanie to pokazane poniżej, także w tym względzie był on zgodny z Arystotelesem.

[900] Tamże, s. 54.

Psychologia szczęścia

Część psychologiczna traktatu, następująca po semantycznej, składa się z ośmiu rozdziałów: *Przyjemności a szczęście*, *Szczęście a nieszczęście*, *Przyjemności*, *Cierpienia*, *Małe przyjemności*, *Szczęśliwe dni*, *Przyjemności i wzruszenia*, *Szczęście przewidywane a rzeczywiste*, *Szczęście i świat* – przy czym, warto przypomnieć, że rozdziały *Szczęśliwe dni* oraz *Przyjemności i wzruszenia* zostały usunięte w późniejszych wydaniach. Z kolei uwzględniając późniejsze wydania, do tej grupy zalicza się jeszcze rozdział *Szczęście a zdrowie psychiczne*. Ogólnie rzecz biorąc, rozdziały te skupione są na szczęściu w sensie psychologicznym, na odczuwaniu szczęścia, głównym ich celem jest „rozważenie przeżyć człowieka szczęśliwego, przede wszystkim jego uczuć: jakie są to uczucia i czy wyłącznie przyjemne”[901]. W związku z tym Tatarkiewicz rozróżnia poszczególne stany wewnętrzne (psychiczne) dając przy tym wiele istotnych uwag, wskazuje np., jaka jest rola przyjemności i cierpienia, czy sugeruje, że pogoda ducha jest szczególnie pomocna w szczęściu. Podejmuje się też innych kwestii m.in. znaczenia elementów świata w szczęściu, wskazując przy tym, że dla szczęścia danego człowieka największe znaczenia, poza nim samym, mają inni ludzie.

Stany wewnętrzne człowieka

Dla celu przyświecającego rozdziałom psychologicznym jedną z kwestii kluczowych jest zagadnienie stanów wewnętrznych człowieka. Przede wszystkim ważne jest to, że Tatarkiewicz porządkuje je w sposób hierarchiczny[902], wskazując jednocześnie na ich symetryczność: „w układzie pojęć ludzkich szczęście występuje w parze z nieszczęściem, podobnie jak dobro ze złem, piękno z brzydotą, prawda z fałszem. A dwoistość ta rozpoczyna się już wcześniej, bo przyjemność przeciwstawia się przykrości, radość cierpieniu, rozkosz bólowi, wesołość smutkowi, błogość rozpaczy, nim los ludzki rozłamie się ostatecznie na szczęście i nieszczęście”[903]. Niniejsza rekonstrukcja podąża za tą hierarchią

Ból i rozkosz, pierwsza para stanów wewnętrznych człowieka wyróżnionych przez Tatarkiewicza, to nie tyle uczucia, co wrażenia, a dokładniej wrażenia uczuciowe[904] mające źródło w bodźcu fizycznym[905] – z tego też względu Tatarkiewicz uznał za błąd zestawianie bólu z przyjemnością. Choć są one wrażeniami a nie uczuciami, to z uczuciami są ściśle

[901] Tamże, s. 61.
[902] Zob. tamże, s. 72. Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 87.
[903] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 83.
[904] Zob. tamże, s. 90.
[905] Zob. tamże, s. 86-87.

powiązane[906], co z kolei w dużej mierze polega na związanych z nimi skojarzeniach, przez co np. ból może być źródłem przyjemności. Ból i rozkosz, jak i pozostałe, rozróżnione poniżej, cechuje zdaniem Tatarkiewicza symetryczność, tzn. to co w ogólnym sensie orzeka się o jednym, dotyczy też drugiego. Symetria ta jednak nie odnosi się do tego, jak rozkosz i ból są ukonstytuowane w ludzkim organizmie, ponieważ ze względu na naturę ludzkiego organizmu tzn. ludzką fizjologię, jak stwierdza Tatarkiewicz, „doznajemy więcej bólów, mniej rozkoszy"[907]. Dysproporcja ta jest według niego wyrównywana na wyższych szczeblach hierarchii, ponieważ „jeśli przyjemności ludzie doznają nie mniej niż przykrości, to znaczy, że przewagę bólu nad rozkoszą wyrównują z innych źródeł"[908].

Najwięcej uwagi w ramach rozdziałów psychologicznych poświęcone zostało przyjemności i przykrości – o których więcej w następnym podrozdziale – co niewątpliwie ma z jednej strony swoje uzasadnienie w złożoności tego zagadnienia, a z drugiej w jego znaczeniu dla szczęścia. Tatarkiewicz definiuje przyjemność jako „wszelkie uczucie dodatnie"[909], natomiast przykrość jako wszelkie uczucie ujemne[910]. Przyjemność i przykrość to zdaniem Tatarkiewicza dwa najogólniejsze pojęcia w dziedzinie uczuć, które oddają to, co każdy zna „z doświadczenia, ale zna w postaci stanów złożonych, przyjemnych i przykrych, w których samo uczucie przyjemności czy przykrości jest tylko jednym ze składników"[911]. Oznacza to, że należy rozróżnić w związku z tym przyjemność i przykrość jako dwa najogólniejsze pojęcia oddające stany złożone, od stanów uczuciowych (przyjemnych i przykrych) będących jednym z ich składników. Te stany uczuciowe są jedynie abstrahowane z przeżycia, a dokładniej ze złożonego stanu przyjemnego lub przykrego – Tatarkiewicz twierdzi, że nie mogę one występować samodzielnie, tak jak wrażenia smakowe lub wzrokowe występują z czymś jeszcze, z innymi składnikami[912].

Przechodząc do charakterystyki kolejnych stanów wewnętrznych, a dokładniej radości i cierpienia[913], to względem przyjemności i przykrości (w sensie ogólnym) cechują się one

[906] Zob. tamże, s. 87.
[907] Tamże, s. 90.
[908] Tamże, s. 90-91.
[909] Tamże, s. 61.
[910] Użycie przez Tatarkiewicza terminu „uczucie" jest tutaj szczególnie ważne, ponieważ jak już wiadomo, zadowolenie z życia (szczęście) ma zarówno aspekt uczuciowy jak i intelektualny, a zatem z jednej strony pozwala to łączyć szczęście z przyjemnością, a z drugiej ukazać ich jakościową różnicę.
[911] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 61.
[912] Zob. tamże, s. 61-62.
[913] Zob. tamże, s. 83, 91. Wprawdzie charakterystyka z rozdziału piątego skoncentrowana jest na radości, biorąc jednak pod uwagę, że także i tutaj występuje zdaniem Tatarkiewicza symetria, należy postrzegać ją jako charakterystykę obu stanów tzn. radości i cierpienia. Tyczy się to też zadowolenia i zmartwienia. Por. W.

zdaniem Tatarkiewicza większą intensywnością na podłożu organicznym[914], przez co mają punkt wspólny z rozkoszą i bólem, ale inaczej niż one, nie są wrażeniami a stanami uczuciowymi, a dokładniej określone zostały przez Tatarkiewicza jako: afekty, emocje, wzruszenia – co jednak ważne ich źródło może mieć charakter nie tylko wrażeniowy, ale też wyobrażeniowy. Cechami wyróżniającymi te dwa stany uczuciowe jest: eksplozywność i ekspansywność[915].

Wesołość i smutek – a więc kolejna, wyższa w hierarchii – para stanów wewnętrznych, to według Tatarkiewicza, stany, a dokładniej nastroje, powstające na podłożu radości i cierpienia, mające „tendencję do osadzania się i utrwalania w świadomości"[916] i tak jak one mające naturę ekspansywną i eksplozywną[917]. Od radości i cierpienia różnią się natomiast tym, że działają nawet wtedy, kiedy bodźce mające wpływ na ich powstanie, przestają działać – stąd mówi się już o nich, jako o nastrojach – co więcej wpływają też na percepcję zdarzeń tzn. zabarwiają dodatnio lub negatywnie to, co człowieka spotyka[918]. Z kolei od stanów trwalszych, jak pogoda ducha – której również tyczy się przytoczona uwaga, a o której dalej – wesołość i smutek odróżnia to, że tak jak radość i cierpienie są ulotne, przemijające, a przez to mniej wnikają w psychikę ludzką. Według Tatarkiewicza zewnętrzne objawy wesołości lub smutku mogą niekiedy wprowadzać w błąd, tzn. takie objawy „mogą występować i bez zwykłego podłoża uczuciowego: niektórzy zachowują się wesoło, choć im źle na duszy, a inni chodzą

Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 91: „Cierpienie i zmartwienie przeciwstawiają się radości i zadowoleniu; zawierają minus wszędzie tam, gdzie te zawierają plus".

914 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 66: „Stany uczuciowe, przyjemne zarówno jak i przykre, nabierają w pewnych warunkach szczególnej intensywności. Nazywamy je wtedy innymi już wyrazami, nie mówimy o przyjemności, lecz o „radości" lub „zadowoleniu". Swą zwiększoną intensywność osiągają one na dwu podłożach: organicznym i umysłowym". Z dalszego ciągu tego fragmentu traktatu wynika, że podłoże organiczne tyczy się radości, umysłowe zaś – zadowolenia, co zresztą jest zgodne z innymi stwierdzeniami Tatarkiewicza z tym związanymi.

915 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 67. Co prawda w pierwszym wydaniu wymienił on jeszcze trzecią cechę, gwałtowność, niemniej jednak w późniejszym wydaniu zrezygnował on z wymienienia tej trzeciej cechy. Wydaje się, że może to być wynikiem tego, iż uznał on tę trzecią cechę za zbędny dodatek tzn. to co miała ona określić, określała już eksplozywność. Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że wziął on pod uwagę także radości duchowe, które mają inną, a mianowicie niefizjologiczną naturę, przy czym zastrzegł on przy tym, że takie radości są wynikiem stosowania pojęcia „radość" w sensie potocznym.

916 W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 68. Choć pojawia się pewna trudność interpretacyjna względem zadowolenia, tzn. na ile jest ono uczuciem a na ile stanem, bo jak wiadomo jest to z jednej strony uczucie, a z drugiej stan umysłu, to kiedy uwzględni się, że Tatarkiewicz określa wesołość czy pogodę ducha nastrojami, a także usposobieniem, zdaje się, trudność ta zostaje przezwyciężona przez odróżnienie zadowolenia jako stanu od owych nastrojów.

917 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 69.

918 Zob. tamże, s. 68-69: „Nastrój przyjemny, który powstał dzięki bodźcom przyjemnym, potem sam wpływa na bodźce i robi je przyjemniejszymi, niż byłyby inaczej. Bo właściwością nastrojów jest, że promieniują: jeśli są dodatnie, to zabarwiają dodatnio wszystko, co pojawia się w świadomości. Są jakby centrami radiacyjnymi".

smutni, choć im nic nie dolega”[919], z tego względu „nie ma stałej proporcji między nastrojami a ich objawami”[920].

Kolejna para stanów jest wyjątkowa, zadowolenie i zmartwienie bowiem swoją szczególną intensywność osiągają na podłożu umysłowym, a nie organicznym, stąd mają „charakter zupełnie inny”[921] niż radość i cierpienie. Jest tak ponieważ wywołuje je „nie samo wyobrażenie rzeczy, lecz również sąd o niej”[922]. Jak stwierdza Tatarkiewicz: „sądy potęgują przyjemność w zadowoleniu, jak wrażenie ustrojowe w radości”[923]. Aspekt intelektualny zadowolenia, został podniesiony przez Tatarkiewicza już w rozdziale drugim traktatu, a w rozdziałach psychologicznych został on dodatkowo dookreślony. Z rozdziału *Przyjemność a szczęście* dowiedzieć się można, że według Tatarkiewicza charakterystycznymi cechami zadowolenia jest to: że ma ono naturę refleksyjną – tzn. wymaga zastanowienia się, poznania i wyrobienia sobie dodatniego sądu – i porównawczą – tzn. zadowolonym można być nie tylko z tego co dobre, ale też z tego co lepsze, nawet jeśli to co lepsze, nie oznacza tego co dobre; że zadowolenie może dotyczyć nie tylko poszczególnych kwestii, ale też spraw bardzo ogólnych jak np. życie w ogóle – co zdaje się odróżnia zadowolenie mające charakter intelektualny, od przyjemności mającej tylko charakter uczuciowy, ponieważ zdaniem Tatarkiewicza „tylko uczucia intelektualne mogą mieć tak ogólny przedmiot”[924]; a także że zadowolenie ma mniej objawów fizycznych czy popędowych, czyli że bardziej wiąże się ze spokojem niż podnieceniem[925], nie jest ani eksplozywne, ani ekspansywne. Należy też podkreślić, że ustalenia dotyczące zadowolenia stosują się też do jego przeciwstawienia, czyli zmartwienia[926], a więc także wobec niego odnoszą się uwagi dotyczące: refleksyjnej i porównawczej natury, porządku konkretnego i ogólnego jako przedmiotu tego stanu, czy jego objawów.

---

[919] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 91-92.
[920] Tamże, s. 92.
[921] Tamże, s. 67.
[922] Tamże.
[923] Tamże.
[924] Tamże, s. 68.
[925] Uwaga dotycząca objawów fizycznych, popędowych, została z późniejszych wydań usunięta. Potencjalnym wyjaśnieniem może być to, że Tatarkiewicz uznał, iż zwrot zgodnie z którym zadowolenia „mają mniej objawów fizycznych i popędowych” (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 81), sugeruje związek zadowolenia z objawami fizycznymi, co nie wydaje się warunkiem koniecznym zadowolenia, a wręcz przeciwnie, jest to raczej objaw nieistotny, które może, ale nie musi wystąpić u człowieka zadowolonego, co więcej u człowieka, u którego by występowały, zdaje się to być właśnie wspomnianą radością duchową, a więc potocznym określeniem stanu, będącego wprawdzie zadowoleniem, czy też radością mającą podłoże w zadowoleniu. Na podstawie analizy traktatu trudno rozstrzygnąć, czym kierował się Tatarkiewicz, a dla niniejszej rozprawy zdaje się to kwestią marginalną, niemniej godną tego krótkiego wyjaśnienia.
[926] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 91.

Tak jak na podłożu radości powstaje zdaniem Tatarkiewicza nastrój, jakim jest wesołość, tak na podłożu zadowolenia powstaje dodatnie usposobienie, jakim jest pogoda ducha. Należy podkreślić, że część uwag Tatarkiewicza mających zastosowanie do nastrojów przejściowych, ma zastosowanie także do tych trwałych[927]. Zasadniczą różnicą pomiędzy wesołością a pogodą ducha jest to, że wesołość powstaje na podłożu radości, a pogoda ducha – zadowolenia, przez co pogoda ducha nie ma charakteru ekspansywnego i eksplozywnego[928]. Stany te różnią się także tym, jak długo trwają, co sprawia, że uzasadnionym jest rozróżnienie ich na wesołość jako nastrój i pogodę ducha jako usposobienie lub inaczej dyspozycję człowieka[929]. W związku z tym zrozumiałe staje się stwierdzenie Tatarkiewicza, że „to nie tyle wesołość, ile humor przyczynia się wybitnie do szczęścia"[930], przy czym humor, zdaje się, należy rozumieć tu właśnie jako pogodę ducha, ponieważ humor nie jest tu rozumiany „jako zdolność i skłonność do robienia żartów i dowcipów, lecz jako postawa wobec życia, postawa tych, co życie «biorą z humorem», w przeciwieństwie do tych, co je «biorą tragicznie»"[931]. Co ważne, Tatarkiewicz uznał, że postawa ta, można tak to ująć, wybitnie przyczynia się do szczęścia: „Kto tę zdolność posiada, ma niewątpliwie więcej od innych szans, że będzie szczęśliwy"[932]. Pojawia się jednak pewien problem, Tatarkiewicz nie scharakteryzował dokładniej stanu przeciwstawnego pogodzie ducha. Wprawdzie wspomniał on o ludziach co życie biorą tragicznie, to jednak nie określił on takiego stanu pojęciowo. Niemniej jednak zdaje się, że nie ma przeszkód, by taki stan określić jako pochmurność – pochmurny człowiek wydaje się przeciwieństwem człowieka pogodnego – i podobnie jak pozostałe stany, rozumieć ów stan symetrycznie tzn. jako przeciwieństwo pogody ducha.

---

[927] Przykładowo są to uwagi ze stron 68, 69, 70 (Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947), a mianowicie: że wesołość i pogoda ducha trwa dłużej niż wywołujące je bodźce, że zabarwiają dodatnio to, co pojawia się w świadomości człowieka, że nastroje te nie tylko zabarwiają to, co się dzieje w świadomości, ale także kształtują się zależnie od okoliczności, doświadczeń.

[928] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 69.

[929] Zob. tamże, s. 69-70. Ponadto Tatarkiewicz zwraca uwagę na zwrotną relację pomiędzy stanami psychicznymi człowieka, jego usposobieniem, a doświadczeniami życiowymi (co zresztą dokładniej rozważył w rozdziale *Charakter człowieka a jego szczęście*): „Ile kto doznaje stanów przyjemnych, radości i zadowoleń, nastrojów wesołych i pogodnych, to zależy od bodźców, jakie nań działają. Ale także od jego własnej natury. [...] Stany przyjemne powstają pod wpływem chwilowego usposobienia, które formuje się i mija pod wpływem okoliczności. Ale także pod wpływem stałych dyspozycji człowieka. Jeden ma dyspozycję do szukania przyjemności, inny zaś właśnie do szukania przykrości; jeden jest z natury wesoły, a drugi z natury smutny; jeden ma tendencję do tego, by być zadowolonym, drugi, przeciwnie, by wiecznie się martwić. Jedno i to samo zdarzenie pierwszy odczuje dodatnio, a drugi ujemnie. Jeden zniesie zawód z humorem, drugiego nie rozchmurzy powodzenie".

[930] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 92. Nie wprost Tatarkiewicz sugeruje to także na s. 69-70 tegoż wydania.

[931] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 92.

[932] Tamże.

Zwieńczeniem hierarchii stanów wewnętrznych człowieka jest u Tatarkiewicza szczęście, przy czym sprawą fundamentalną jest to, że rozróżnił on szczęście w sensie psychologicznym od szczęścia jako takiego, niemniej jednak w którym szczęście psychologiczne ma istotny udział[933]. Szczęście w sensie psychologicznym zostało ujęte przez Tatarkiewicza następująco: „Gdy doznajemy stanu przyjemnego o największej intensywności, to mówimy wtedy o szczęściu. Jest to szczęście w rozumieniu psychologicznym. Tak rozumiane jest superlatywem przyjemności. Ma cechy raczej radości niż zadowolenia, bo jednak wyższą intensywność daje afekt, niż przeżycie intelektualne"[934]. Szczęścia psychologicznego doświadcza się zdaniem Tatarkiewicza na polu religijno-mistycznym, w miłości, kontemplując naturę lub sztukę[935]. W związku z tym obok największej intensywności została podana druga cecha szczególna szczęścia psychologicznego – ekstensywność[936]. Szczęście w sensie psychologicznym definiują zatem dwa jego aspekty: intensywność i ekstensywność[937]. Można więc ująć to tak, że jest to najintensywniejsza przyjemność, która jednocześnie wnika w psychikę człowieka zdecydowanie głębiej niż radość.

Warto zwrócić uwagę, że w przypisie znajdującym się tylko w pierwszym wydaniu traktatu Tatarkiewicz odwołuje się do średniowiecznego rozumienia pojęcia ekstensywności, a poniekąd nawołuje do przyjęcia dawnego rozumienia tego słowa: „W dzisiejszym języku wyrazy «ekstensywny», «ekstensywność», jeśli są używane, to w odmiennym znaczeniu. Jednakże wydaje się, że to średniowieczne pojęcie potrzebne jest dla psychologii uczuć i że wyraz był dobrze wybrany. Dobrze jest więc doń powrócić"[938]. Aby to wszystko zobrazować, Tatarkiewicz podaje pojęcia, jakie pod owo szczęście w sensie psychologicznym podpadają: „Te najbardziej intensywne i ekstensywne przeżycia, które nazywamy szczęściem, mają dwie różne, a nawet przeciwstawne postacie: są bądź upojeniem, bądź ukojeniem"[939]. W tych dwóch przeciwstawnych stanach Tatarkiewicz upatrywał istotę szczęścia w sensie psychologicznym,

---

933 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 87.

934 W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 70. Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 84: „Dopiero gdy doznajemy stanu przyjemnego o największej intensywności, to mówimy wtedy o szczęściu. Jest to szczęście w – wyróżnionym powyżej – rozumieniu psychologicznym. Tak (ale tylko tak) rozumiane jest superlatywem przyjemności. Ma ono cechy raczej radości niż zadowolenia, bo jednak wyższą intensywność daje afekt niż przeżycie intelektualne". Porównanie obu wydań ukazuje, że Tatarkiewicz zdecydował się później podkreślić odrębność szczęścia w sensie psychologicznym od szczęścia jako takiego. Choć należy też podkreślić, że w pierwszym wydaniu nie pominął on tej kwestii: „szczęście to jest szczęściem w sensie – psychologicznym. Szczęście zaś sticto sensu do tej serii pojęć wcale nie należy" (W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 72).

935 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 70-71.

936 Zob. tamże, s. 71-72.

937 Zob. tamże, s. 73.

938 Tamże, s. 72.

939 Tamże.

gdzie pierwsze polega na napięciu, a drugie – odprężeniu, przy czym zarówno upojenie, jak i ukojenie może występować według Tatarkiewicza w ramach stanów mistycznych, miłości, czy obcowaniu ze sztuką.

Przeciwstawieniem szczęścia jest nieszczęście – stan symetryczny względem szczęścia. Nieszczęścia w sensie psychologicznym Tatarkiewicz nie opracował odrębnie tak jak szczęścia psychologicznego, wydaje się jednak, że tak jak one cechuje się ono największą intensywnością i ekstensywnością. Poświęcił on natomiast więcej uwagi nieszczęściu na tle rozważań z rozdziałów semantycznych. Stwierdził w tym względzie, że wprawdzie nie ma tu symetrii na płaszczyźnie lingwistycznej – dokładniej rzecz ujmując, występuje, ale nie jest zupełna – niemniej jednak nie ma przeszkód, aby „terminologię wymodelować symetrycznie, bo asymetrii lingwistycznej nie odpowiada asymetria zjawisk”[940]. Dlatego też Tatarkiewicz przywołał wszystkie cztery pojęcia szczęścia z rozdziału pierwszego i wskazał na ich przeciwności: niepomyślność, rozpacz, życie przesycone złem, niezadowolenie z całości życia – nieszczęście[941]. Rozważając możliwe zarzuty wobec takiego symetrycznego ujęcia[942], doszedł ostatecznie do wniosku, że szczęście i nieszczęście: pojawia się w podobnych warunkach psychicznych[943], a nawet i zewnętrznych, ponieważ potrzebne jest możliwość wniknięcia w głąb psychiki, aby uświadomić sobie swoje szczęście lub nieszczęście; że nieszczęście nie cechuje się większą trwałością, ani naturalność, ani pełnia niż szczęście i odwrotnie. Niemniej pewnej różnicy się dopatrzył „Jedna chwila – klęska, zawód czy śmierć bliskiego człowieka – może zepsuć harmonię życia i zadowolenie z życia, trudno zaś, aby jedna chwila harmonię stworzyła. [...] Trudniej przeto od nieszczęścia przejść do szczęścia, niż odbyć drogę powrotną. Ale można zawsze przejść przynajmniej do stanu obojętnego”[944].

Tak prezentują się w ogólnej perspektywie stany wewnętrzne człowieka w ujęciu Tatarkiewicza. Pośród jego odniesień – oprócz kilku wyjątków, o których będzie mowa poniżej w części *Przyjemność i przykrość* – w zasadzie brak odwołań do Stagiryty. Na podstawie badań Tatarkiewicza nad Arystotelesem, sprzed roku 1939, trudno dopatrzyć się w tym względzie konkretnych wpływów. Niewątpliwie, systematyczny charakter powyżej zrekonstruowanej koncepcji, z uwagi na znaczenie przypisywane przez niego systematyce, klasyfikacji i

[940] Tamże, s. 93.
[941] Zob. tamże, s. 93-94.
[942] Zob. tamże, s. 94.
[943] Zob. tamże, s. 96: Powtórzył w tym względzie uwagę z drugiego rozdziału: „tylko ten, kto ma życie dość pogłębione i nasilone, może być szczęśliwy i tylko on może być nieszczęśliwy; bo życie innych ludzi przechodzi w stanach obojętnych, mniej lub więcej przyjemnych lub przykrych, ale ani szczęśliwych ani nieszczęśliwych”.
[944] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 96.

porządkowaniu u Arystotelesa, można uznać, za kontynuację wcześniejszych inspiracji Stagirytą. Z uwagi na znaczenie pracy *O szczęściu*, jej obszerność, a także już określone w części semantycznej wpływy Arystotelesowskie, postanowiono, wyjątkowo, podjąć się krótkiego zestawienia rozważań Tatarkiewicza z tym, co znaleźć można w dziełach Arystotelesa. Analiza ta ma jednak charakter uzupełniający, jest bowiem jasne, że wykracza poza przyjętą w rozprawie perspektywę badawczą.

Zestawiając tekst Tatarkiewicza z dziełami Arystotelesa warto jednak na początku odnieść się do tego, co napisał sam Tatarkiewicz, a mianowicie do treści rozdziału pt. *Koleje szczęścia*, dzięki któremu można dopasować do polskich pojęć stosowanych przez Tatarkiewicza, a przynajmniej niektórych, ich odpowiedniki w języku starogreckim – tak jak rozumiał je Tatarkiewicz. Owe zestawienie jawi się następująco: przyjemność – ἡδονή, wesołość – χαρα („stan przyjemności nacechowany trwałością”[945]), pogoda ducha – εὐφροσύνη (pogodne usposobienie), błogość – μακαριότης. Tatarkiewicz uwzględnił też pojęcie ὄλβος, oznaczające „prosperowanie człowieka, rozkwitanie nie tylko jego majątku, ale też zdolności i związane z tym poczucie pełni i radości życia”[946] – zdaje się zatem, że nie sposób powiązać go z radością, gdyż jest ono wyrazem nie tylko intensywnej przyjemności, używając kategorii Tatarkiewicza, ale także jej pełni oraz dodatnich warunków życiowych. Pozostaje jeszcze kwestia pojęć oddających stany ujemne. Tutaj można uznać, że są to stany przeciwne powyższym.

Jeśli idzie o rozkosz i ból, a więc stany, których greckich odpowiedników w traktacie brak, zdaje się, można uznać, pomiędzy Tatarkiewiczem a Stagirytą ma miejsce pewna zgodność, przy założeniu, że dla Arystotelesa rozkosz to przede wszystkim przyjemność zmysłowa[947], biorąca się głównie z doznań dotyku i smaku[948] (które Tatarkiewicz uznał wprawdzie za najważniejsze źródło nie rozkoszy, ale przyjemności zmysłowych[949]), stan przeciwny bólowi, który z kolei rozumiany byłby tak jak np. jest on wspominany przez

[945] Tamże, s. 49.
[946] Tamże.
[947] Użycie zwrotu przyjemność wydaje się nieprzypadkowe. W *Słowniku terminów Arystotelesowych* (zob. Arystoteles, *Słownik terminów Arystotelesowych*, t. 7, ułożył Krzysztof Narecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 55-56, 300) pod pojęcie ἡδονη zaklasyfikowana została zarówno przyjemność, jak i rozkosz, przy czym rozkosz będąca rodzajem przyjemności (por. Arystoteles, Topiki, w: Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. 1, przeł. Kazimierz Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 112 b), zdaje się mieć przede wszystkim charakter zmysłowy, organiczny.
[948] Zob. Arystoteles, *Zagadnienia przyrodnicze*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, przeł. Leopold Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 949 b.
[949] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 99.

Stagirytę w *O duszy*[950] lub *O zmysłach i ich przedmiotach*[951], tzn. w kontekście pozwalającym sądzić, że jest to właśnie coś przynależnego do zmysłowej części duszy, wywołanego reakcją na bodziec, coś niezależnego od woli[952], wówczas byłoby to zgodne z poglądem Tatarkiewicza. Niemniej jednak należy zauważyć, że w obu wspomnianych wyżej dziełach Stagiryty, ból został przeciwstawiony przyjemności, co z kolei Tatarkiewicz uznał za błąd[953].

Odnośnie radości i cierpienia trudno o podobne poszlaki. Tatarkiewicz łączy greckie pojęcie χάρα z wesołością, natomiast *Słownik terminów Arystotelesowych* łączy z tym pojęciem m.in. radość – konteksty w których występuje ono u Stagiryty nie wskazują ani na eksplozywność ani na ekspansywność jako jej cechy. Warto jednak zauważyć, że pod hasłem przyjemność we wspomnianym wyżej słowniku podane zostały dwa pojęcia ἡδονη i χάρα, natomiast przy radości już tylko drugie z nich. Jest to o tyle ciekawe, że radość jest według Tatarkiewicza intensywnym stanem przyjemnym, z kolei wesołość nastrojem wyrosłym na gruncie radości. Powiązanie to zdaje się mieć zatem pewne strukturalne podobieństwo.

Podobnie ma się sprawa z cierpieniem, jest ono stosowane jako przeciwieństwo przyjemności[954], lub też synonim bólu w sensie fizycznego odczuwania np. głodu[955], a warto zauważyć, że w rozdziale *Cierpienia* Tatarkiewicz w zasadzie podejmuje wątek przykrości – o czym niżej. W *Słowniku terminów Arystotelesowych* zarówno przy haśle przykrość, jak i cierpienie został podany ten sam grecki odpowiednik – λύτη. Konteksty tego pojęcia nie wskazują też na jego eksplozywny czy ekspansywny charakter, ale zarazem go nie wykluczają. Zresztą u samego Tatarkiewicza zasadnicza różnica pomiędzy rozkoszą i bólem a radością i cierpieniem polega na tym, że pierwsze są wrażeniami, zaś drugie uczuciami, natomiast wszystkie cztery stany są silnie związane z porządkiem zmysłowym. U Arystotelesa z kolei, kiedy rozważa on podobne kwestie, to czyni to w kontekście duszy, o radości pisze zarówno przy okazji wrażeń, rozumiejąc je jako reakcje na bodźce[956], jak również reakcji na dobro lub zło[957] Wydaje się, że stany wewnętrzne związane ze sferą zmysłową, jak rozkosz i ból, radość i cierpienie, są trudne do porównania z rozważaniami Stagiryty, tym bardziej że radość

[950] Zob. Arystoteles, *O duszy*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. Paweł Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 431 a.
[951] Zob. Arystoteles, *O zmysłach i ich przedmiotach*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. Paweł Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 436 a.
[952] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1013 b.
[953] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 86-87.
[954] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1173 a.
[955] Zob. Arystoteles, *Zagadnienia przyrodnicze*, dz. cyt., 949 b.
[956] Zob. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 408 b.
[957] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1104 b.

wprawdzie używana jest przez Arystotelesa w kontekście niezmysłowym, niemniej jednak nie zostaje ona dokładniej zdefiniowana.

Wydaje się, że najbliższy Arystotelesowskiemu podział zaproponowany przez Tatarkiewicza to podział na przyjemności i przykrości, uwzględniający te cielesne i duchowe. Pojęcia jak rozkosz, ból, radość, cierpienie, wesołość, smutek (również λύτη[958]), czy nawet zadowolenie (tak jak radość uznana za rodzaj przyjemności)[959] i zmartwienie w tekstach Arystotelesa nie występują w takim ścisłym znaczeniu, jak u Tatarkiewicza, można uznać, że w rozważaniach obu tych autorów są one niewspółmierne. Stąd wydaje się, że warto przede wszystkim spojrzeć na kwestię przyjemności i przykrości.

W tej kwestii sytuacja jest nieco bardziej jasna, ponieważ Arystoteles podaje definicję przyjemności w swojej *Retoryce*: „jest to pewne poruszenie duszy oraz pełny i dostrzegalny powrót do stanu naturalnego; przeciwieństwem tego jest przykrość"[960]. Jak więc widać definicja Arystotelesowska pasuje do definicji Tatarkiewicza, pod kątem ogólności, jednakże przez uznanie stanu przyjemnego jako stanu naturalnego, od niej odbiega – choć w ogólnym sensie Tatarkiewicz sugeruje, że człowiek z natury ma tendencję raczej utrzymywać się w stanach dodatnich niż ujemnych. Można jednak zauważyć podobieństwa w bardziej szczegółowych kwestiach dotyczących przyjemności i przykrości. np. co do tego, że nieprzerwana przyjemność jest niemożliwa, co uznawał tak Arystoteles[961], jak i Tatarkiewicz. Zbieżności pomiędzy poglądami Tatarkiewicza a jego obrazem Arystotelesa w kontekście przyjemności zostaną dokładniej rozpatrzone w poniższej części.

Przyjemność i przykrość

Jak już wspomniano, najwięcej uwagi w rozdziałach z grupy psychologicznych zostało poświęcone przyjemności i przykrości. Te najogólniejsze stany uczuciowe mają u Tatarkiewicza dwa znaczenia, szersze i węższe, gdzie w szerszym sensie są to stany złożone, w których zawiera się przyjemność jako podstawowe uczucie dodatnie i przykrość jako podstawowe uczucie ujemne. W związku z tym Tatarkiewicz stwierdza, że w stanie złożonym „oprócz samych uczuć, często zawarte są dążenia – np. dążenie do utrzymania tego, co sprawia nam przyjemność, i pozbycia się tego, co sprawia nam przykrość"[962] – a zawsze: wrażenia,

[958] Zob. Arystoteles, *Słownik terminów Arystotelesowych*, dz. cyt., s. 317.
[959] Zob. Arystoteles, *Topiki*, dz. cyt., 112 b.
[960] Arystoteles, *Retoryka*, dz. cyt., 1369 b-1370 a.
[961] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1175 a.
[962] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 62.

wyobrażenia i myśli, czyli podstawy psychologiczny[963]. Owe uczucia, a więc coś abstrahowanego raczej niż przeżywanego, zdają się być, czy też zazwyczaj bywają, uzależnione od owych podstaw. Co ważne, działanie bodźców zewnętrznych czy wewnętrznych, bezpośrednich czy pośrednich (umożliwiających działanie innym bodźcom) nie sumuje się, tyczy się to też samych przyjemności i przykrości tzn. nie jest tak, że dany bodziec lub dane bodźce w efekcie skutkują daną przyjemnością lub przykrością, aspekt ilościowy nie ma bezpośredniego przełożenia na aspekt jakościowy ani odwrotnie[964].

Ponadto różni ludzie różnie reagują na różne bodźce, a nawet konkretny człowiek zależnie od swojej osobowości, okoliczności itp[965]. W związku z tym Tatarkiewicz podał dwie istotne uwagi, jedną o charakterze praktycznym, drugą systematycznym: po pierwsze, niekiedy dla przyjemności lepiej jest nie dodawać już więcej przyjemności; po drugie, zbyt drobiazgowe rozliczenie poszczególnych bodźców za wytworzoną przez nie przyjemność jest mało sensowne[966]. Co również ważne, tak jak to miało miejsce przy charakterystyce rozkoszy i bólu, tak też wobec przyjemności i przykrości, stanowiących „przeciwstawne składniki życia uczuciowego"[967], Tatarkiewicz podkreślił, że to co w sensie ogólnym stwierdza się o przyjemności (miał tu na myśli rozdział piąty, gdyż uwaga ta pochodzi z rozdziału szóstego), stosuje się również „*mutatis mutandis*"[968] do przykrości.

Jedną z ważniejszych kwestii szczegółowych dotyczących przyjemności i przykrości jest ich związek. Kwestia ta jest tym bardziej ważna tutaj, gdyż wraz z jej pojawieniem się w toku rozważań, pojawia się także odniesienie do Arystotelesa. Zauważając, że przyjemność i przykrość niekiedy łączą się ze sobą i nawzajem wpływają na swoje powstanie, rozważając dwa stanowiska, zgodnie z którymi przyjemność polega albo na wyjściu z przykrości albo na jej ustaniu[969], Tatarkiewicz powołał się na Arystotelesa, z którym zgadzając się, stwierdził, że

[963] Zob. W późniejszym wydaniu Tatarkiewicz nieco zmienił tę myśl: „zawsze zawarte są wrażenia, a prawie zawsze wyobrażenia i myśli" (W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 74.).
[964] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 62-63.
[965] Dla zobrazowania swoich rozważań nad naturą przyjemności Tatarkiewicz podał obszerny przykład (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 64-65). Warto zauważyć, że Arystoteles, choć w innym kontekście i w inny sposób, również uwzględnił związek między osobowością danego człowieka i okolicznościami, a tym w czym ma on źródło przyjemności (zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1099 a, 1152 b-1153 a).
[966] Przy drugiej kwestii Tatarkiewicz powołał się na słowa Mahrburga, który miał uznać sensowność tego rozważania za podobną z sensownością rozstrzygania „ile z przyjemności głaskania aksamitu przypada na każdy palec" (zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 66).
[967] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 83.
[968] Tamże.
[969] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 84-85. Nie wiadomo dlaczego Tatarkiewicz posługuje się na owych stronach kilkukrotnie pojęciem cierpienia zamiast przykrości. Nie wydaje się to mieć znaczenia, nie idzie tu raczej o cierpienie, któremu poświęcony jest rozdział ósmy traktatu, dlatego też zdecydowano konsekwentnie posługiwać się uczuciem przeciwstawionym przyjemności tzn. przykrością.

„w pewnych wypadkach, np. głodu, przyjemność jest związana z poprzedzającą przykrością, ale inaczej jest przy przyjemnościach słuchu, wzroku czy powonienia, nie mówiąc już o tych, jakie dostarcza myśl”[970]. W związku z tym stwierdził: „Przyjemność odczuwamy pozytywnie, a nie jako brak. I tak samo przykrość. Oba uczucia są równie pozytywne. Natomiast prawdą jest, że samo ustanie przykrości może spowodować przyjemność. I odwrotnie, samo ustanie przyjemności nieraz powoduje przykrość”[971]. Jak więc widać, Tatarkiewicz odrzucił dwa, można tak to ująć, skrajne stanowiska jako takie, ale nie same zjawiska, o których traktowały – podobnie, jego zdaniem, zrobił to Stagiryta.

Kolejną ważną kwestią jest pytanie o, można tak to ująć, porządek trzeci w kontekście przyjemności i przykrości. W swojej rozprawie habilitacyjnej Tatarkiewicz stwierdził, że oprócz porządku dobra i porządku zła istnieje jeszcze porządek trzeci, obojętny, neutralny. Podobnie podszedł on do tej kwestii w kontekście przyjemności i przykrości. Choć zauważył on, że pogląd dzielący stany psychiczne człowieka na sposób dualny, tzn. przyjemne i przykre, miał wielu zwolenników, to sam uznał jednak, że „introspekcja zdaje się jednak przemawiać przeciw temu ogólnemu rozumowaniu: różne stany przeżywamy jako obojętne, ani przyjemne, ani przykre, nie cieszymy się nimi, ani nie skarżymy na nie”[972]. Na poparcie swojego stanowiska odwołał się do filozofów, którzy również uznawali stany obojętne – m.in. Platona. Ponadto zaznaczył, że nawet jeśli człowiek ma tendencję do reakcji uczuciowej, dodatniej lub ujemnej, to niekoniecznie jest ona tak silna by stawała się wyraźną przyjemnością lub przykrością, co ma jego zdaniem miejsce szczególnie wtedy, kiedy robi się czynności rutynowe.

Na tym jednak – na analizie pojęć, stanów, związków przyjemności i przykrości – nie kończy się wątek przyjemności w *O szczęściu*. Przyjemności poświęcony został bowiem cały rozdział siódmy. Tatarkiewicz przyjął[973] – dodając, że można by tu cytować na poparcie tego poglądu filozofów od Arystotelesa – że każda istota żywa – przez co zdaje się rozumiał ludzi i zwierzęta – jak i poszczególni ludzie, a nawet dana osoba zależnie np. od okoliczności ma swoje przyjemności, dlatego też „rzec można bez większej omyłki, że nie ma takich rzeczy i takich przeżyć, które by kiedyś komuś nie sprawiły przyjemności”[974]. Wyliczanie, jak stwierdził, „rzeczy powodujących przyjemność jest zadaniem beznadziejnym”[975], a ich

[970] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 84.
[971] Tamże, s. 85.
[972] Tamże, s. 86.
[973] Przywołane przez Tatarkiewicza słowa Arystotelesa pochodzą z *Etyki nikomachejskiej*, 1176 a.
[974] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 97.
[975] Tamże.

klasyfikowanie, rzeczą trudną[976]. Dlatego też, zdaje się, skupił się on na typologizacji przyjemności.

Za sprawą zastosowania metody dychotomicznej[977] oraz w oparciu o doświadczenie potoczne[978], Tatarkiewicz rozróżnił cztery typu przyjemności, mające źródło we wrażeniach zewnętrznych, wrażeniach wewnętrznych, dążeniach, przekonaniach. Łączą się one w pary, dwie bowiem dotyczą wrażeń, dwie wyobrażeń[979]. Ponadto, można zauważyć, owe cztery odmiany przyjemności są zbieżne ze wspomnianymi podstawami psychologicznymi przyjemności i przykrości[980], czyli dążeniami, wrażeniami, myślami, wyobrażeniami.

Pierwszą parę przyjemności, a więc wrażenia zewnętrzne i wewnętrzne, „mowa potoczna nazywa fizycznymi lub cielesnymi"[981]. Przyjemności te związane są głównie z tym, co organiczne – a więc mają punkt wspólny z rozkoszą i radością. Źródłem przyjemności zewnętrznych są bodźce zewnętrzne, stąd mają one naturę zmysłową – naturalnie bodźce te mogę też być źródłem przykrości[982]. Należy zaznaczyć, że przyjemności zewnętrzne nie zostały sprowadzone tylko i wyłącznie do sfery czysto zmysłowej, Tatarkiewicz zwrócił bowiem uwagę, że wrażenia te, zewnętrzne, zmysłowe, nie powstają w oderwaniu o działania ludzkiego umysłu, np. sądów czy wyobrażeń, wręcz odwrotnie – ma to też wpływ na siłę przyjemności lub przykrości, która może być z tego względu mniejsza lub większa[983]. Niemniej jednak aspekt zmysłowy jest kluczowy, przyjemność zewnętrzna ma „źródło w

[976] Zob. tamże, s. 97-99. W tym względzie zwrócił uwagę na brak w tych zestawieniach przyjemności estetycznych, czy tych które daje praca – Tatarkiewicz brał pod uwagę możliwe odpowiedzi na swoje zarzuty i sformułował kontrargumentację wobec nich. Warto dodać, że nie próbował on dokonać wyczerpującej krytyki owych zestawień, na co sam zwrócił uwagę. W rozdziale *Przyjemności* Tatarkiewicz poświęcił też uwagę, nurtom intelektualnym zmierzającym do sprowadzenia wielości przyjemności do jednego typu. Traktuje o tym część druga tegoż rozdziału. Zdaje się mieć ona charakter uzupełniający, Tatarkiewicz stwierdził bowiem, że „nie zdaje się, by którakolwiek z tych teorii redukcyjnych dała się utrzymać" (W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 105). Co ważne, wśród tych teorii nie wspomniał on teorii Arystotelesowskiej. Uwagę swoją poświęcił on przede wszystkim temu, aby ukazać, że przy pewnych okolicznościach, warunkach, uwarunkowaniach faktycznie można wskazywać na wyróżniony typ przyjemności (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 105-111).

[977] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 104.

[978] Zob. tamże, s. 103-104.

[979] Zob. tamże, s. 104: „Wszelkie mianowicie uczucia przyjemne można podzielić na te, co mają źródło we wrażeniach i te, co w wyobrażeniach (dokładniej: w wyobrażeniach i przekonaniach); czyli, krócej mówiąc, na wrażeniowe i wyobrażeniowe".

[980] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 62.

[981] Tamże, s. 104.

[982] Zob. tamże, s. 99.

[983] Zob. tamże: „Jeśli spostrzeżenia są przyjemne lub przykre, to zawdzięczają to przede wszystkim wrażeniom, z których się składają. Jednak skojarzone wyobrażenia lub sądy wzmagają lub zmniejszają wrażeniową przyjemność i przykrość niekiedy do tego stopnia, że przekształcają przykrość w przyjemność".

dostosowaniu podniet do narządów zmysłowych, a przykrość w ich niedostosowaniu”[984]. Przyjemności te można nazwać sensualnymi.

Przyjemności wewnętrzne, Tatarkiewicz nazywa je ustrojowymi[985], funkcjonalnymi[986], mają źródło w funkcjonowaniu organizmu[987], stąd tak jak zewnętrzne zostały określone jako zmysłowe, tak te jako organiczne (w ścisłym tego słowa znaczeniu). Co ciekawe, Tatarkiewicz, zalicza do tego typu przyjemności także łatwość w myśleniu, sprawnym postępowaniu w nim naprzód, przyjemność z czytania, pisania – zaznaczając przy tym, że w tym kontekście „przyjemność pochodzenia organicznego uzupełniana jest przez przyjemne wyobrażenie rzeczy, o których myśli się, czyta, pisze”[988]. W związku z tym, tak jak przyjemności zewnętrzne, tak też wewnętrzne, mogą być zdaniem Tatarkiewicza potęgowane przez skojarzenia – i tak jak ich źródła, także źródła przyjemności wewnętrznych mogą być źródłem przykrości.

Druga para przyjemności, przyjemności wyobrażeniowe, mają „zupełnie inną naturę”[989], potocznie nazywane są duchowymi, w przeciwieństwie do poprzednich, cielesnych[990] – warto w tym miejscu zauważyć, że także Arystoteles podobnie spoglądał na tę kwestię, zauważając istnienie przyjemności cielesnych i duchowych[991]. Tak jak pierwsza para została tutaj powiązana z rozkoszą i radością, tak drugą parę, zdaje się, można powiązać z zadowoleniem, ponieważ kluczowym nie jest dla nich bodziec, jego działanie, a sądy, wyobrażenia i porządek intelektualny[992] – zresztą w ich kontekście Tatarkiewicz posługuje się pojęciem zadowolenia, co tym bardziej pozwala na takie powiązanie[993] – co ponownie ukazuje

---

[984] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 100. Por. Tamże, s. 103.

[985] Zob. tamże, s. 100: „W osnowie i tych również przyjemności leżą wrażenia, ale takie, których podnieta znajduje się wewnątrz organizmu, przede wszystkim wrażenia tzw. ustrojowe i mięśniowe. Przyjemność tego rodzaju wzmaga się jeszcze, gdy organizm jest wprawiony w czynność bardziej intensywną. Przyjemność daje człowiekowi spacer, gdy nie jest zmęczony, konna jazda, jeśli umie jeździć i ma dobrego konia, gimnastyka, gry, sporty”.

[986] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 101.

[987] Zob. tamże. Por. O szczęściu, s. 103.

[988] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 100.

[989] Tamże, s. 101. Choć tymi słowy Tatarkiewicz podkreślił odmienność trzeciej grupy przyjemności od dwóch pierwszych, to zdaje się, że jak najbardziej stosuje się to nie tylko do grupy trzeciej, ale także czwartej.

[990] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 104.

[991] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1175a-1176a. Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 107, 109, 110-111 . Tatarkiewicz podjął się osadzenia swojej typologii przyjemności, owych czterech rodzajów, w różnych kontekstach, m.in. historycznym i historycznofilozoficznym. Przyjmując szerszą perspektywę tzn. kultury greckiej, wskazał, że w epoce jaką była starożytność, klasyczna, typowym było skupienie się ludzi na aspektach sprawnościowych i celowościowych. Niemniej jednak stwierdził też, teorie szczęścia oparte o te cztery typy były formułowane już w starożytnej Grecji.

[992] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 102.

[993] Zob. tamże, s. 101: „Ktoś stara się np. o posadę, otrzymał ją i jest zadowolony, a byłby zmartwiony gdyby jej nie otrzymał. Albo wykonywa jakąś robotę, co do której mu zależy, by wypadła dobrze, słyszy pochwałę i jest mu przyjemnie; a byłoby przykro, gdyby go spotkała krytyka. Uczucia te związane są z jego dążeniami: jest

związek między przyjemnościami (i przykrościami) a innymi stanami wewnętrznymi człowieka.

W parze tej pierwszym rodzajem przyjemności są przyjemności związane z dążeniami. Ogólnie rzecz biorąc, wiążą się one z postępowaniem do jakiegoś celu, czy też samym tego wyobrażeniem[994]. Stąd wynika, że „przyjemności powstające dzięki spełnieniu dążeń, nie mają też trwania tak określonego, jak te, co wyrastając z podniet fizycznych i trwają tylko dopóki działają te podniety"[995]. Można więc określić ową trzecią grupę przyjemnościami dążeniościowymi lub inaczej teleologicznymi.

Czwarty rodzaj przyjemności, drugi typ przyjemności wyobrażeniowych, duchowych, to przyjemności związane z przekonaniami – względem przyjemności związanych z dążeniami, mają one bardziej bierny charakter[996]. Tatarkiewicz stwierdza, że przyjemność może dawać wyobrażenie tego, o co się nie zabiegało, czego się wcześniej nie pragnęło, ale tego co się lubi i ceni, przy czym to, czym to ma być, „zależy od człowieka, jego usposobienia, wychowania, kultury, od kolei jego życia"[997], są to np. wyobrażenia: rodziny, przyjaciół, Boga, a także dzielności czy uczciwości[998]. Przykłady podane przez Tatarkiewicza zdają się świadczyć, że w ramach tej czwartej grupy kluczowe jest to, aby źródło przyjemności było tym, co uważane jest za wartościowe. Co ważne, w tym względzie Tatarkiewicz powołał się na Arystotelesa i jego przekonanie, że są przyjemności przyjemne z natury[999]. Przykłady podane przez Tatarkiewicza – rodzina, przyjaciele, Bóg, dzielność, uczciwość – zbieżne są z tymi, które podał po odwołaniu się do Stagiryty: „postępki dzielne, sprawiedliwe czy szczodre; a tak samo «same przez się przyjemne» są również zalety umysłowe i estetyczne"[1000]. Tym samym oznacza to, że rozróżniając dobra same przez się, jak również przyjemności same przez się, Tatarkiewicz miał świadomość Arystotelesowskiego charakteru takiego posunięcia. Arystotelesowskie zdaje się też uzasadnienie wydzielenia tego typu przyjemności: „Przyjemności te mają źródło w wyobrażeniach rzeczy, które lubimy i cenimy. Może kto zarzuci, że nie jest to cecha, która by je wyróżniała, bo wszak lubimy i cenimy wszystkie

przyjemnie, gdy się dążenia spełniają, a przykro, gdy spotyka zawód. Przyjemności i przykrości jakiegoś człowieka nie odczuje ten, kto ma inne niż on dążenia".

994 Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 101.

995 Tamże, s. 102.

996 Zob. tamże: „Politykowi polityka sprawia przyjemność zanim spełnią się w niej jego dążenia; tak samo rolnika cieszy jego praca, zanim jeszcze wzejdą zboża; nauczyciela – zanim jego wychowankowie zdadzą dobrze egzamin; myśliwego polowanie, zanim da strzał i położy zwierzynę. Przyjemność sprawia bowiem samo robienie tego, co się robić lubi. I wyobrażenie tego, co się lubi".

997 W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 102.

998 Zob. tamże.

999 Zob. tamże.

1000 Tamże, s. 102-103.

rzeczy, które sprawiają nam przyjemność. Nie, różnica jest niewątpliwa: inne rzeczy lubimy i cenimy dlatego, że nam sprawiają przyjemność, te zaś sprawiają nam przyjemność, bo je lubimy i cenimy”[1001]. Tak więc w ramach przyjemności wyobrażeniowych, duchowych, można rozróżnić przyjemności aksjologiczne obok teleologicznych, a wobec aksjologicznych stwierdzić bezpośrednią inspirację Arystotelesem, zaś w teleologicznych – z uwagi na znaczenie celu – można uznać wpływ pośredni.

Podział przyjemności na cztery rodzaje – sensualne, ustrojowe, aksjologiczne i teleologiczne – wymaga jeszcze jednej istotnej uwagi. Ważne jest bowiem to, że przyjemności jako stany złożone wielokrotnie łączą w sobie różne typy przyjemności, tzn. „przyjemności, jakich konkretnie w życiu doznajemy, są prawie zawsze złożone, należą jednocześnie do różnych typów”[1002]. Tatarkiewicz wskazuje też na to, że można wydzielać jeszcze ich podtypy, wpisujące się w więcej niż jedną z czterech grup np. przyjemności estetyczne[1003]. Wskazanie na przyjemności estetyczne przez Tatarkiewicza świadczy o tym, że uznawał on istnienie przyjemności bardziej szczegółowych, a może nawet bardziej złożonych i przez to szczegółowych. Zresztą świadczą o tym też inne rozdziały z grupy psychologicznych.

Analogicznie do podziału przyjemności Tatarkiewicz przeprowadził podział przykrości. Choć w traktacie nie ma rozdziału wprost poświęconego przykrością, to można uznać, że ich podział Tatarkiewicz przedstawił w rozdziale pt. *Cierpienia*, na co wskazuje jego treść[1004]. Tak jak istnieją zdaniem Tatarkiewicza przyjemności cielesne czy też fizyczne, tak samo jest z przykrościami, które „niesłusznie bywają utożsamiane z bólem”[1005], gdyż jest on ich przyczyną, niemniej jednak nie jest tak zawsze. Tatarkiewicz rozróżnił dwa rodzaje cierpień, czy też przykrości, cielesne, analogiczne do dwóch rodzajów przyjemności mających źródło „w przykrych bodźcach, działających z zewnątrz”[1006] i „we wrażeniach ustrojowych,

[1001] Tamże, s. 103. Por. Tamże, s. 73: „Szczęście życiowe (pomyślny los) i etyczne (posiadanie dóbr) są przyczyną przyjemności. A szczęście w sensie zadowolenia z życia jest, odwrotnie, skutkiem doznanych przyjemności”.
[1002] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 104.
[1003] Zob. tamże, s. 104-105: „Spacer sprawia przyjemność nie tylko dla samej funkcji chodzenia, ale i dla widoków, jakie się podczas spaceru ogląda, i dla myśli, jakie się podczas chodzenia snuje. [...] Niekiedy jedna i ta sama nazwa obejmuje przyjemności różnego typu, płynące z różnych źródeł: mówimy np. o przyjemnościach «estetycznych» zarówno wtedy, gdy oglądamy piękną porcelanę, jak gdy czytamy dobrą powieść, ale w pierwszym przypadku przyjemność pochodzi z wrażeń wzrokowych, w drugim zaś z wyobrażeń, którym powieściopisarz umiał nadać urok”.
[1004] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 114: „Przykrości jest tyleż rodzajów co przyjemności, a przede wszystkim są ich dwie wielkie grupy: oparte na wrażeniach i oparte na wyobrażeniach, czyli, jak je popularna terminologia nazywa, cielesne i duchowe. A jedne i drugie, gdy są cięższe, trudniejsze do zniesienia, nazywa się cierpieniami. I gdy się wszelkie uczucia ujemne, nie tylko powierzchowne, ale i ciężkie, jedną nazwą chce objąć, to mówi się raczej o «cierpieniach» niż o przykrościach”.
[1005] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 115.
[1006] Tamże.

których bodźce znajdują się w samym organiźmie”[1007]. Te przykrości cielesne trwają do czasu, do kiedy działa bodziec je wywołujący i reakcja na niego ze strony organizmu. Przykrości duchowe, podobnie jak przyjemności tego typu, są z kolei oparte o wyobrażenia, co rzutuje też na ich cechy.

Podział przykrości (cierpień) duchowych podany przez Tatarkiewicza jest bardziej szczegółowy niż przyjemności. W podziale przykrości duchowych kluczowy jest aspekt czasu, który stanowił dla Tatarkiewicza podstawę do wydzielenia różnych jej typów: obawy (np. przed śmiercią własną lub cudzą, kalectwem, ogniem, niedostatkiem, złem), oczekiwania (np. dobra[1008]), niepewności (związana z koniecznością podejmowania decyzji przy małej ilości danych i pewności co do skutków) i beznadziejności. Jak więc widać, także i bardziej szczegółowy podział przykrości duchowych, przynajmniej pośrednio, znajduje odwzorowanie w rozróżnieniu na aksjologiczne i teleologiczne, a więc dotyczące działania (np. niepewność) i wartości (oczekiwanie).

Tatarkiewicz w rozdziałach psychologicznych podejmuje jeszcze szereg kwestii szczegółowych. Tutaj warto wspomnieć o najważniejszych płynących z nich wnioskach, a także odwołaniach do Arystotelesa których jest jednak wyjątkowo mało. Tatarkiewicz uznał, że beznadziejność, spośród innych związanych z przykrością stanów (obawy, oczekiwania, niepewności), została przez Tatarkiewicz jednoznacznie uznana za najgorszą[1009]. Ogólnie rzecz biorąc, zdaniem Tatarkiewicza nie ma prostej proporcji pomiędzy powodami do cierpienia, czy cieszenia się, a cierpieniem, czy cieszeniem się, na co wpływ mają różnego rodzaju mechanizmy psychiczne[1010]. Zdecydowanie więcej uwagi Tatarkiewicz poświęcił kwestiom szczegółowym dotyczącym przyjemności.

W osobnych rozdziale scharakteryzował on małe przyjemności, które określił małymi, ponieważ „zawsze osiągane są małym kosztem”[1011] i są powszechnie dostępne – co niekoniecznie musi oznaczać, że są często spotykane w życiu ludzkim[1012] – niemniej jednak

[1007] Tamże.
[1008] Wydaje się, że skupienie się przez Tatarkiewicza przy charakterystyce dobra na oczekiwaniu czegoś, wynika z tego że obawa jest stanem analogicznym, ale gdzie oczekuje się czegoś złego (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 116-117).
[1009] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 117: „Poczucie beznadziejności opanowuje przede wszystkim tych, co postradali to, co mieli najdroższego, ale dotyka niekiedy i tych, co niewiele realnie utracili, lecz stracili nadzieję i cierpliwość. Wobec niego przyjemnością mogą się wydać nawet najgorsze obawy i niepewności”. Por. Tamże, s. 125-127.
[1010] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 117-124.
[1011] Tamże, s. 131.
[1012] Zob. tamże, s. 132.

nie wystarczające do szczęścia, a także nie mają stałej wartości uczuciowej[1013]. W rozdziale im poświęconym dokonał też rozróżnienia stanów wewnętrznych człowieka w szerszym sensie niż powyżej przedstawiony, dzieląc je w ogólnym sensie na pracę (mającą cel poza sobą) i zabawę (mającą cel w sobie)[1014] , a także stan trzeci nie mający celu, a przyczyny, cechujący się też tym, że należą do niego sprawy życiowo istotne, szczególnie ważne z perspektywy szczęścia, jak np. miłość, cechująca się z jednej strony intensywnością, jak radość, z drugiej ekstensywnością, jak szczęście[1015].

O miłości, a także o wakacjach, traktuje szerzej rozdział *Szczęśliwe dni*, w którym Tatarkiewicz do intensywnego i ekstensywnego charakteru miłości dodaje jeszcze to, że ma ona zdolność do idealizacji rzeczywistości[1016]. Warto jednak zaznaczyć, że miłość może zdaniem Tatarkiewicza przyczynić się do szczęścia, jak i nieszczęścia człowieka, co zdaje się wynikać z jej ekstensywnego charakteru. Miłość jako stan trzeci cechuje się według Tatarkiewicza tym, że przede wszystkim jest stanem, który ma przyczyny, natomiast nie ma celu. W tym względzie warto wskazać, że nieco inaczej tę kwestie ujmuje Arystoteles. W *Analitykach pierwszych* Stagiryta uznał, że miłość zależna od przyjaźni, jest jej celem[1017], w *Etyce nikomachejskiej* natomiast, że cechuje ją intensywność i wiąże się z przyzwyczajeniem[1018], a jej początkiem jest najpierw pociąg do drugiej osoby i chęć przebywania z nią. Ogólnie rzecz biorąc, ponownie trudno zestawić poglądy tych myślicieli, zdaje się, że pod pewnym względem Tatarkiewicz jest zgodny z Arystotelesem, kiedy ten drugi pisząc o miłości ma na myśli uczucie (intensywne, związany z pociągiem do drugiej osoby i chęcią przebywania z nią), kiedy jednak rozważa on miłość w kontekście przyjaźni, gdzie istotną sprawą jest dobro, ich perspektywy idą już innymi torami.

Ostatnim rozdziałem wprost poświęconym miłości jest rozdział *Przyjemności i wzruszenia.* Wzruszenie zdaniem Tatarkiewicza cechuje się przede wszystkim tym, że ma

[1013] Zob. tamże: „Istotnie uprzyjemniają życie, ale nie znaczy to, by na nich polegało szczęście. [...] Inny jest rachunek przyjemności, a inny szczęścia. Powtarzające się drobne przyjemności mogą wytworzyć w sumie dużo przyjemności, ale niekoniecznie wytworzą szczęście". Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 133: „Trzeba mieć coś ważnego w życiu, by nieważne rzeczy cieszyły. Trzeba mieć coś, co cieszy trwale, by móc się cieszyć przelotną chwilą. Trzeba mieć w życiu stałą podstawę szczęścia: ona to naprawdę zapełnia owe chwile przyjemne o zmierzchu, przy lampie, przy kominku, przy słuchaniu pieśni. [...] Przyjemności przyczyniają się do szczęścia, ale i odwrotnie, szczęście dopiero pozwala odczuć naprawdę przyjemności i cieszyć się nimi".
[1014] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 133-138. Na przeciwstawienie pracy i zabawy Arystoteles wprawdzie zwrócił uwagę (zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1150 b).
[1015] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 142-149.
[1016] Zob. tamże, s. 153: „dodatnie uczucia [jak właśnie np. miłość] wypełniają jego [= człowieka] świadomość, nie pozostawiając w niej miejsca na wyobrażenia przykre lub choćby obojętne".
[1017] Zob. Arystoteles, *Analityki pierwsze*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, dz. cyt., 68 b.
[1018] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1166 b.

charakter ambiwalentny, dodatnio-ujemny, przykry a zarazem przyjemny[1019] – ale nie obojętny – i tak jak miłość, cechuje się ono intensywnością i ekstensywnością, stąd jest ono istotne dla szczęścia[1020]. Do zaistnienia potrzebuje ono postawy kontemplacyjnej[1021]. Tatarkiewicz rozróżnił wzruszenia mające charakter moralny i estetyczny. Jako że we wcześniejszych częściach rozdziału poświęcił on uwagę raczej wzruszeniom moralnym, w dalszej skupił się już w zasadzie tylko na estetycznych. W rozdziale tym brak niestety odniesień do Arystotelesa, Tatarkiewicz nie postanowił uwzględnić w nich Arystotelesowskiej koncepcji oczyszczenia – katharsis. Wątki poruszane w rozdziale skupionym na wzruszeniach, co warto zaznaczyć, zostały rozwinięte w rozdziałach kolejnych: ludzie, sztuka, natura, czas. Przede wszystkim uwaga ta tyczy się ludzi, natury i czasu (rozdziały: *Szczęście i świat, Szczęścia i czas*), sztukę bowiem Tatarkiewicz bardziej obszernie niż w innych rozdziałach rozważył właśnie w kontekście wzruszeń estetycznych.

Oprócz ukazania struktury stanów wewnętrznych człowieka, ogólnej i szczegółowej typologii przyjemności jak i przykrości, a także kwestii powiązanych, pozostaje jeszcze jedno, szczególnie ważne dla każdej koncepcji szczęścia zagadnienie, a mianowicie stosunek przyjemności (symetrycznie – przykrości) do szczęścia. Stosunek ten, jak podkreślił Tatarkiewicz, zależny jest od tego, w jakim sensie rozumiane jest szczęście: „szczęście psychologiczne jest przyjemnością, mianowicie najbardziej intensywną i ekstensywną. Szczęście życiowe (pomyślny los) i etyczne (posiadanie dóbr) są przyczyną przyjemności. A szczęście w sensie zadowolenia z życia jest, odwrotnie, skutkiem doznanych przyjemności. I samo, jako zadowolenie, jest przyjemnością. Ale niekoniecznie intensywną: znaczenie szczęścia leży nie w jego intensywności, lecz – reprezentatywności, w tym, iż jest wskaźnikiem, że człowiek doznawał i może doznawać przyjemności, że życie jego ma w całości przebieg dodatni”[1022]. Tak więc w ogólnym sensie, zdaniem Tatarkiewicza, przyjemność jest skutkiem szczęścia, a zarazem samo szczęście jest źródłem przyjemności. W

[1019] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 162: „O wielu chwilach swego życia ludzie nie umieją powiedzieć, czy były przyjemne czy przykre. W szczególności o chwilach doniosłych, «uroczystych», przeżywanych ze wzruszeniem. Tak samo nie umieją na ogół powiedzieć, czy jest im przyjemnie czy przykro, gdy ze wzruszeniem myślą o czasach dobrych, ale minionych, albo o ludziach bliskich, którzy już nie żyją. I podobnie we wszystkim, co – w potocznej mowie – nazywamy wzruszeniem, czy także rozczuleniem, rozrzewnieniem; wszystko to nie jest wyraźnie przyjemne, ale też nie jest wyraźnie przykre”.
[1020] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 169.
[1021] Zob. tamże, s. 165. Kwestia ta zdaje się wziąć z dwoma wyróżnionymi rodzajami przykrych wyobrażeń: jedne polegają na tym, że myśl jest odpychająca lub wzbudza gniew i ta zdaje się prowokować postawę aktywną, natomiast drugie nie są odpychające, ma się wobec ich przedmiotu dystans, powodują wprawdzie smutek, ale nie prowokują postawy aktywnej, a, zdaje się właśnie, kontemplacyjną – smutek może wówczas połączyć się z przyjemnością (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 166).
[1022] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 73.

związku z tym: świadomość szczęścia jest przyjemnością[1023] tzn. samo szczęście jest też przedmiotem przyjemności[1024]. Niemniej jednak takie uświadomione stany są naturalnie tylko częścią stanów przyjemnych, nie tylko bowiem myśl o szczęściu daje człowiekowi przyjemność, ale także myśl o tym, co na życie szczęśliwe się składa np. praca czy miłość – a nawet przede wszystkim, potrzebne jest coś, co owo szczęście daje. Szczęście jest stanem uświadomionym, ale świadomość szczęścia nie jest kwestią zasadniczą, ponieważ nie jest tak, „że zadowolenie w szczęściu musi być zadowoleniem ze szczęścia"[1025]. Kluczowe jest tu zadowolenie z przeżyć, a nie przeżywanie zadowolenia, w momencie przeżywania czegoś, nie jest konieczne, aby być z tego przeżycia świadomie zadowolonym – może to być nawet niewskazane – świadomość ta wprawdzie jest istotna, ale wtórnie[1026]. Z tego też względu przyjemności mają istotne znaczenie, są one źródłem zadowolenia. Dla szczęścia ważniejsza od ilości przyjemności jest ich jakość[1027], a przede wszystkim to, czy dana przyjemność nie pociąga za sobą większych przykrości, a także poziom ekstensywności przyjemności oraz zgodność rodzaju przyjemności z usposobieniem oraz kulturą, w jakiej się funkcjonuje. Co jednak ważne poziom ekstensywności również nie ma prostego przełożenia na szczęście[1028]. Ogólnie rzecz biorąc, co jest w tym względzie zasadnicze, sama ilość przyjemności nie ma prostego przełożenia na szczęście. Co również ważne, Tatarkiewicz wprost zaznacza, że przerwy w przyjemnością są nie tylko konieczne, ale i potrzebne[1029].

Kończąc charakterystykę przyjemności i przykrości, wskazane jest krótkie wyjaśnienie nieproporcjonalności tego zagadnienia względem innych stanów wewnętrznych, psychicznych człowieka. Nieproporcjonalność ta wydaje się w głównej mierze wynikać z samej natury tego, czym według Tatarkiewicza jest przyjemność i przykrość. Według niego są to uczucia abstrahowane ze złożonych stanów przyjemnych i przykrych. Tak więc pod pewnym względem pojęcia przyjemności i przykrości obejmują także inne, dodatnie i ujemne, stany wewnętrzne człowieka. Pozostałe stany, zarówno niższe, jak rozkosz i ból, czy wyższe, jak zadowolenie czy zmartwienie, nie przejawiają już takiej złożoności jak przyjemność i

[1023] Zob. tamże, s. 74.
[1024] Zob. tamże, s. 81-82. Warto w tym względzie dodać, że podobny pogląd wyraził Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1099 a).
[1025] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 75.
[1026] Zob. tamże: „Nie wszystkie stany psychiczne są natury refleksyjnej: nie jest niezbędne, by człowiek przeżywając coś, od razu jasno uświadomił sobie, co przeżywa. A nawet właśnie w stanach nierefleksyjnych może cieszyć się nimi intensywniej, bo nie dzieli swej świadomości między swą uciechą a myślą, że przeżywa uciechę, lecz całkowicie oddany jest uciesze. W tym sensie, bez myśli o tym, że jest się szczęśliwym, nie tylko można być szczęśliwym, ale nawet bardziej szczęśliwym, niż gdy się o tym myśli".
[1027] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 75.
[1028] Zob. tamże, s. 81.
[1029] Zob. tamże, s. 77-80.

przykrość, stąd nieproporcjonalność ta zdaje się uzasadniona. Podobnie zresztą rzecz się ma u Arystotelesa, ponieważ radość czy zadowolenie, jak już wspomniano, stanowią dla niego rodzaj przyjemności. W tej bardzo ogólnej perspektywie Tatarkiewicz zdaje się być bliski postawie Arystotelesowskiej.

Doświadczanie szczęścia

W rozdziałach psychologicznych znajdują się jeszcze rozdziały, których treść nie została dotychczas zrekonstruowana. Pierwszy z nich pt. *Szczęście przewidywane a rzeczywiste* dotyczy przede wszystkim różnicy pomiędzy spodziewanymi przeżyciami, przewidywaniami, a samymi przeżyciami, rzeczywistością. Różnica ta według Tatarkiewicza ma przyczynę w poczwórnej „dysproporcji między zdarzeniami a uczuciami i związanej z nią dysproporcji uczuć przewidywanych a rzeczywistych”[1030]: po pierwsze, nie ma stałej, czyli takiej samej, reakcji uczuciowej na dane zdarzenie, ani u różnych ludzi, ani u tego samego człowieka[1031]; po drugie, uczucia nie są proporcjonalne do zdarzeń, a dokładniej do ich wagi[1032]; po trzecie, uczucia przewidywane są osadzone w innej perspektywie czasowej niż uczucia przeżywane, są wówczas możliwe a nie rzeczywiste[1033]; po czwarte, wybiegając w przyszłość patrzy się na zdarzenie z zewnątrz, a przeżycie ma charakter wewnętrzny, to z kolei warunkuje np. to, że nie sposób w pełni postawić się danej sytuacji, zrozumieć sytuację drugiej osoby, ani nawet swoją własną, która dopiero będzie miała miejsce[1034].

Ta poczwórna dysproporcja związana jest z różnymi kwestiami, takimi jak natura jednostki, jej postawa psychiczna, wrażliwość, czułość, a nawet budowa fizyczna, warunki społeczne, atmosfera społeczna. Co ważne, Tatarkiewicz zauważył: że nie jest to dysproporcja pomiędzy wyobrażeniami uczuć a uczuciami, ponieważ nie ma wyobrażeń uczuć, idzie tu o dysproporcję pomiędzy wyobrażeniem sytuacji a sytuacją[1035]; że nie dotyka ona tylko danego typu ludzi, występuje wprawdzie u różnych typów ludzi w różnym stopniu, niemniej jednak dotyczy wszystkich[1036]; że w jakimś stopniu dysproporcja ta warunkowana jest też przez znajomość życia, doświadczenie życiowe, a dokładniej zbiór danych i umiejętność ich trafnego wykorzystania w przewidywaniu[1037]; że dysproporcji tej nie zmienią kolejne złe

[1030] Tamże, s. 177.
[1031] Zob. tamże, s. 178-181.
[1032] Zob. tamże, s. 181-184.
[1033] Zob. tamże, s. 185-189.
[1034] Zob. tamże, s. 189-190.
[1035] Zob. tamże, s. 192.
[1036] Zob. tamże.
[1037] Zob. tamże, s. 193.

przewidywania, jest ona od nich jakby niezależna[1038]; że dysproporcja ta zwykle ma tendencję do potęgowania niż minimalizowania przewidywanych reakcji, czy uczuć tzn. w przewidywaniu są one mocniejsze, niż później rzeczywiście są, niemniej jednak bywa i odwrotnie[1039]. Z ostatnią kwestią wiąże się uwaga Tatarkiewicza, podana pod koniec rozdziału, szczególnie ważna z perspektywy szczęścia, jak bowiem stwierdził, „przewidywanie uczuć jest samo źródłem uczuć"[1040], to z kolei sprawa, że przewidywanie jako takie, jest istotne z perspektywy szczęścia, bilansu życia, podobnie jak przeżycia. Jako że w zasadzie nie sposób przewidzieć uczucia, tak też nie można przewidzieć ich wpływu na szczęście lub nieszczęście, „nie wiemy z góry czy zdarzenia, które nas ucieszyły, uszczęśliwią nas, a te, z których powodu cierpieliśmy, czy będą dla nas nieszczęściem"[1041].

Zdecydowanie ważniejszy wydaje się drugi z rozdziałów pt. *Szczęście i świat*. Rozdział ten otwiera uwaga niezwykle istotna dla całości koncepcji szczęścia Tatarkiewicza, wskazująca m.in. na jej pluralistyczny charakter: „życie człowieka – szczęśliwe, tak samo jak i to, które nim nie jest – nazbyt jest złożone, aby dało się całkowicie opisać. Co więcej: nazbyt jest różnorodne; jedno życie jest do drugiego niepodobne. Dlatego każdy opis byłby tylko opisem przykładowym. [...] Jeśli w ogóle można opisać życie szczęśliwe, to tylko to lub tamto życie, a nie życie szczęśliwe w ogóle. Opis czegoś tak indywidualnego i złożonego, jak szczęście, byłby raczej sprawą powieściopisarza niż uczonego"[1042]. Do życia człowieka, już w drugim rozdziale *O szczęściu*, Tatarkiewicz zaliczył zarówno to, co dzieje się w jego psychice, jak i poza nią, zarówno to co dotyczy jego samego, jak i dzieje się niezależnie od niego. Tym samym tytułowy świat, można rozumieć właśnie jako tę część życia człowieka, która jest poza jego psychiką, to sugerują zresztą następujące słowa: „Aby człowiek był szczęśliwy, trzeba by był zadowolony ze swego życia, a aby był zadowolony ze swego życia trzeba na ogół aby był zadowolony ze świata"[1043].

Z tego też względu Tatarkiewicz wydzielił dwa składniki zadowolenia z życia: osobisty i pozaosobisty. Ich proporcja w zadowoleniu z życia, jak zwrócił uwagę, bywa różna u różnych ludzi. Może być tak, że czyjeś życie osobiste jest świetne, ale pozaosobiste już ma działanie unieszczęśliwiające – do czynników pozaosobistych Tatarkiewicz wliczył np. przekonanie o

[1038] Zob. tamże, s. 194.
[1039] Zob. tamże, s. 194-195.
[1040] Tamże, s. 195.
[1041] Tamże, s. 196.
[1042] Tamże, s. 197.
[1043] Tamże, s. 198.

tym, że świat nie ma sensu, jest bezcelowy lub bezwartościowy[1044]. Wydaje się, że składnik osobisty jest jednak tu kluczowy[1045] – co też nie oznacza, że pozaosobisty jest pozbawiony znaczenia. Z wydzieleniem dwóch składników zadowolenia z życia – osobistego i pozaosobistego – wiąże się też to, że szczęście jako stan wewnętrzny jest uwarunkowany zewnętrznie[1046]. W tym względzie Tatarkiewicz powołał się m.in. na Arystotelesa i Epikura. Z oczywistych względów szczególnie istotne jest odwołanie do Stagiryty: „Człowiek skłonny jest oczekiwać szczęścia od świata; sądzi, że będzie szczęśliwy, jeśli trafi na pomyślne warunki zewnętrzne. Natomiast doświadczenie życiowe zwykle poucza go, że te zewnętrzne warunki nie są tak ważne, że są czynnikiem dodatkowym, nie rozstrzygającym, jak to sformułował Arystoteles"[1047]. Wydaje się, że w tym nawiązaniu do Stagiryty, Tatarkiewicz miał na myśli decydujące znaczenie dzielności, a więc kwestii wewnętrznej, w etyce Arystotelesa, a zarazem uznanie przez niego warunków życiowych jako mających istotne znaczenie w szczęściu człowieka.

Ogólnie rzecz biorąc, według Tatarkiewicza szczęście jest „w nas ale nie tylko przez nas"[1048], „sam świat zewnętrzny nie da szczęścia, nie pomogą najpomyślniejsze losy, jeśli nam brak odpowiedniej postawy wewnętrznej"[1049]. Niemniej jednak analizowany rozdział poświęcony został temu, co zewnętrzne. W tym względzie Tatarkiewicz uznał, że „z całego zewnętrznego świata najniewątpliwszy udział w szczęściu człowieka mają inni ludzie"[1050] . W tej kwestii Tatarkiewicz uznał również: że największy udział mają ludzie bliscy, następnie ludzie z otoczenia, danego środowiska lub kraju[1051] – podobnie rzecz się ma z tym co czysto przedmiotowe tzn. większy udział mają te aspekty kultury, które są związane ze sposobem funkcjonowania ludzi np. ustrój; że ów udział mają zarówno jednostki jak i grupy[1052]; że udział może mieć charakter czynny lub bierny[1053]; że może on wynikać nie tylko z czynności, tego co dany człowiek robi, ale także z jego cech, własności, a nawet samego istnienia[1054]. Oprócz

[1044] Zob. tamże, s. 199.
[1045] Zob. tamże.
[1046] Zob. tamże, s. 200.
[1047] Tamże, s. 199.
[1048] Tamże, s. 200.
[1049] Tamże, s. 200-201.
[1050] Tamże, s. 201.
[1051] Por. tamże, s. 204: „szczęście innych, nawet gdy jest człowiekowi potrzebne, nie jest na ogół potrzebne w tym samym stopniu, co własne; i tym mniej jest potrzebne, im dalszych ludzi dotyczy".
[1052] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 201, 202.
[1053] Zob. tamże: „Matka jest dzieciom potrzebna do szczęścia nie tylko przez to, że je kocha [jest to udział czynny matki w szczęściu dziecka], ale i przez to, że one ją kochają [jest to udział bierny matki w szczęściu dziecka]; przez to, że dbają i myślą o niej. [...] Można być czynnikiem czyjegoś szczęścia, nawet nie mając świadomości, że się nim jest".
[1054] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 201-202.

ludzi istotną rolę w szczęściu odgrywają rzeczy, a przede wszystkim rzeczy będące wynikiem działania człowieka, a więc kultura np. książki, dzieła sztuki – także ich udział może być zdaniem Tatarkiewicz czynny jak i bierny[1055].

Warto zaznaczyć, że znaczenie owych aspektów życia w szczęściu, nie oznacza, że aspekty te przyczyniają się tylko do szczęścia, ponieważ mogą się one przyczynić tak samo do nieszczęścia[1056]. Stwierdzenie to jest o tyle istotne, że w związku z nim Tatarkiewicz zauważył, iż tak jak jednemu człowiekowi rodzina dała szczęścia w życiu, tak innemu, jak to ujął, życie zatruła, dlatego „nic też dziwnego, że gdy jedni chcieliby jak najwięcej mnożyć swe kontakty ze światem, bo każdy z nich może być źródłem przyjemności, to inni, ostrożniejsi lub mniej ufni, ograniczają te kontakty, bo każdy może być źródłem cierpienia"[1057].

Uwaga ta, zdaje się, stanowi podstawę tego, co Tatarkiewicz rozwija dalej, a dokładniej, jak to ujął, solidarności między szczęśliwymi[1058], a także zagadnienie samotności w perspektywie szczęścia. Przy okazji kwestii samotności, rozważając jej znaczenie w szczęściu, Tatarkiewicz stwierdził „samotnicy są wśród ludzi w mniejszości, a tak samo konsekwentni wrogowie samotności; przeciętny człowiek nie należy ani do jednych, ani do drugich"[1059]. W tym zdaniu daje on zatem jasno do zrozumienia, że ogólnie rzecz biorąc, zdecydowana większość ludzi potrzebuje nieco samotności i nieco towarzystwa. Niemniej jednak ogólny bilans wypada na niekorzyść samotności, powołując się na Arystotelesa, Tatarkiewicz wskazał, że człowiek ma naturę towarzyszką – a powołując się na Nietzschego, że do samotności można jedynie człowieka dostosować. W związku z powyższym postanowił on wskazać na przyjemności płynące z obu płaszczyzn: samotności i towarzystwa. Ostatecznie uznając, że wskazany wydaje się balans pomiędzy nimi uwzględniający potrzeby danego człowieka[1060].

Do rozdziałów psychologicznych w trzecim wydaniu został dodany jeszcze rozdział pt. *Szczęście a zdrowie psychiczne*. Jest on tutaj o tyle ważny, że na jego początku odwołuje się do dorobku antycznego, w tym Arystotelesa, co pozwala osadzić rozważanie z tego rozdziału w szerszym kontekście historycznofilozoficznym: „Starożytni wiele o szczęściu myśleli, mówili, pisali; nie było zwłaszcza starożytnego filozofa, który by w sprawie szczęścia nie zabierał głosu, jako w sprawie ważnej, realnej, pilnej. Inaczej ludzie dzisiejsi: niechętnie i

[1055] Zob. tamże, s. 202.
[1056] Zob. tamże.
[1057] Tamże.
[1058] Zob. tamże, s. 203-205.
[1059] Tamże, s. 206.
[1060] Zob. tamże, s. 206-208.

niewiele o nim mówią. Są pochłonięci przez rzeczy, które im zdają się pilniejsze. Uważają szczęście za rzecz nierealną, którą nie warto się zajmować. Filozofowie zaś skłonni są wykreślić pojęcie szczęścia ze swego słownika nie tylko dlatego, że nierealne, ale, więcej jeszcze dlatego, że niejasne, bez precyzyjnej definicji. Nie liczą się z uwagą Arystotelesa, że różnym przedmiotom właściwy jest różni stopień ścisłości, że nie we wszystkich wywodach trzeba szukać stopnia najwyższego"[1061]. Myśl wyrażona w przytoczonym cytacie jest istotna. Zdaniem Tatarkiewicza w ówczesnej mu refleksji nad szczęściem zostało ono zastąpione przez zdrowie psychiczne, tzn. temat pozostał ten sam, zmieniło się jedynie pojęcie[1062]. Co więcej, nie wprost, odniósł się w ten sposób do postawy filozofów analitycznych[1063] , dając jednocześnie wyraz inspirowania się Arystotelesem. Wnioskiem z przeprowadzonego przez Tatarkiewicza porównania pojęć i koncepcji szczęścia oraz zdrowia psychicznego[1064] jest to, że cechuje je daleko idące podobieństwo.

Prakseologia szczęścia

Grupę rozdziałów biotechnicznych, następujących po psychologicznych, stanowi siedem rozdziałów: *Szczęście i czas*, *Przeszkody w szczęściu*, *Czynniki szczęścia*, *Źródła szczęścia*, *Charakter człowieka a jego szczęście*, *Zakazy dla szczęśliwych*, *Nakazy dla szczęśliwych*. Rozdziały te skupiają się już nie tyle na szczęściu jako takim, czy na przeżyciach człowieka szczęśliwego, ile na osiąganiu szczęścia i uwarunkowaniach tego procesu. Dlatego też postanowiono nadać temu podrozdziałów tytuł *Prakseologia szczęścia*[1065].

Temporalne aspekty szczęścia

Pierwszy rozdział z tej grupy rozdziałów dotyczy kwestii czasu. Podjęcie jej Tatarkiewicz uzasadnił następująco: „Zupełne zadowolenie z całości życia musi być zadowoleniem nie tylko z tego, co jest, ale także z tego, co było i co będzie; nie tylko z teraźniejszości, ale także z przeszłości i przyszłości. Poczucie szczęścia obejmuje zatem nie tylko dodatni stan obecny, ale także dodatnią ocenę przeszłości i dodatnie widoki na przyszłość. Wielość ta jest dla szczęścia istotna"[1066]. Choć nie zostało to stwierdzone wprost, to przytoczonych słów wynika, że czas

[1061] W. Tatarkiewicz, O szczęściu, dz. cyt., 2015, s. 208.
[1062] Zob. tamże, s. 208-209.
[1063] Por. *Trwanie i twórczość [rozmowa „Studiów Filozoficznych" z profesorem Władysławem Tatarkiewiczem*], Studia Filozoficzne 4/1976, s. 11.
[1064] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 209-217.
[1065] Należy przy tym zwrócić uwagę, że taka decyzja ma też swoje uzasadnienie w literaturze (por. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 185).
[1066] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 211.

staje się zagadnieniem istotnym ze względu na samą definicję szczęścia akcentującą potrzebę uwzględnienia całości życia, a nie jedynie jego części; całość wymaga bowiem tego, aby uwzględnić wszystkie trzy porządki czasowe: przeszłość, teraźniejszość, a nawet przyszłość. W związku z tym Tatarkiewicz stwierdził, że „szczęście cechują, z natury rzeczy, retrospektywność i prospektywność”[1067]. Choć owe trzy porządki przenikają się, to istotne jest określenie roli każdego z nich[1068].

Teraźniejszość nie została uznana przez Tatarkiewicza za najważniejszą – nie zgodził się on na to potoczne mniemanie – wskazując, że „uczucia teraźniejsze są wywoływane nie tylko przez rzeczy teraźniejsze”[1069], innymi słowy: „Jeśli doznajemy zadowolenia, to jest to zadowolenie aktualne i realne, ale niekoniecznie aktualne i realne zadowolenie jest zadowoleniem z rzeczy aktualnie i realnie istniejących”[1070]. W rozdziale tym Tatarkiewicz sugeruje, że najważniejsza jest przyszłość, ale konkretnie rozumiana – o czym dalej. Takie stanowisko ma swoje podstawy już w definicji szczęścia Tatarkiewicza, przyjął on bowiem interpretację aproksymatywną, zgodnie z którą idzie bardziej o osiąganie, niż osiągnięcie celu.

Aby jednak było jasne, dlaczego i w jaki sposób to przyszłość jest dla szczęścia najważniejsza, należy przyjrzeć się bliżej rozważaniom Tatarkiewicza. Teraźniejszość jego zdaniem ma „stosunkowo mały udział w szczęściu”[1071], ponieważ mimo iż doświadczenia teraźniejsze są bezpośrednie, a tym samym i silniejsze, to jednak w stosunku do doświadczeń przeszłych i przyszłych (spodziewanych) jest ich zdecydowanie mniej. Tatarkiewicz zgodnie ze swoją pluralistyczną tendencją zwraca uwagę, że wiele zależy od danego człowieka, że znaczenie teraźniejszości dla bilansu szczęścia konkretnej jednostki może być inne niż w bilansie kogoś innego[1072]. Ogólnie rzecz biorąc, teraźniejszość nie jest dla szczęścia obojętna, niemniej jednak jej znaczenie zdaje się powiązane z przeszłością, a jeszcze ściślej z przyszłością[1073], co więcej z perspektywy praktycznej, jak uznał Tatarkiewicz, niekiedy „nic

[1067] Tamże.
[1068] Zob. tamże, s. 212. Warto też zaznaczyć, że choć Arystoteles nie został w tym względzie przywołany, to także on akcentował rolę porządków czasowych w ocenie szczęścia (zob. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1100 a).
[1069] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 212.
[1070] Tamże.
[1071] Tamże.
[1072] Zob. tamże, s. 212-213.
[1073] Zob. tamże, s. 214: „z chwil teraźniejszych, uciekających, oddzielnie nieuchwytnych, wyrasta cały zapas doświadczeń życiowych człowieka, materiał dla jego radości i smutków, szczęścia i nieszczęścia. Trzeba wszakże odróżniać: teraźniejszość jako przedmiot zadowoleń teraźniejszych i jako materiał dla zadowoleń przyszłych”.

może nie przyczynia się tak bardzo do szczęścia, jak poczucie, że teraźniejszość właśnie nie jest ważna, że życie się dopiero zacznie i wszystko dobre i ważne jest jeszcze przed nami”[1074].

Znaczenie przeszłości z kolei wynika zdaniem Tatarkiewicza przede wszystkim z tego, że jej udział w życiu człowieka, ze względu na to, że ma ona charakter dokonany, jest niewątpliwy[1075]. Ponadto to właśnie w przeszłości kształtuje się usposobienie człowieka, mogące jego szczęściu sprzyjać lub nie, to właśnie ukształtowane w czasie minionym sądy i wyobrażenia „stanowią «masę apercepcyjną», wedle której człowiek ujmuje i ocenia teraźniejszość”[1076]. Co ważne obraz przeszłości może ulegać deformacji zarówno na korzyść, jak i na niekorzyść szczęścia, stąd przeszłość faktyczna jest mniej istotna od przeszłości zapamiętanej.

Podobnie ma się sytuacja z przyszłością, ta jednak ma charakter niedokonany. Jej rola w szczęściu wydaje się jednak w opinii Tatarkiewicza większa, niż przeszłości, jak sam stwierdził, „nie są rzadkie wypadki, gdy ona i bez mała tylko ona decyduje o poczuciu”[1077] szczęścia. Wpływ przeszłości w tym kontekście obniża fakt, iż przeminęła, natomiast teraźniejszości – jej chwilowość, ulotność. Przyszłość, jak zauważa, choć dopiero nastąpi, jest przeżywana często w teraźniejszości, zależnie od usposobienia dobrze lub źle, optymistycznie lub pesymistycznie: „przyszłość całym swym ciężarem leży na naszej świadomości. I dlatego oczekiwanie zła i dobra znaczy dla nieszczęścia i szczęścia więcej, niż ich wspominanie i nawet doznawanie. Przeszłość i teraźniejszość znaczą dla nich mniej niż perspektywy na przyszłość”[1078]. Widać więc, że Tatarkiewicz rysując sieć zależności pomiędzy trzema porządkami czasu, skierował się ku stanowisku, zgodnie z którym, to przyszłość odgrywa najważniejszą rolą – warto wspomnieć, że w rozdziale *Cierpienia* to właśnie obawę uznał za wyjątkowo negatywne uczucie, co zdaje się, rozdział *Szczęście i czas* dokładniej wyjaśnia.

Jednakże Tatarkiewicz nie poprzestał tylko na takim systematycznym, bądź co bądź oddzielnym, omówieniu trzech porządków czasu[1079], ostatnie strony rozdziału poświęcił on bowiem na syntezę swoich rozważań, dokładniej wyjaśniając wyróżnioną rolę przyszłości w szczęściu. Warto podkreślić, że według niego żaden z porządków czasu nie może ani zapewnić

[1074] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 214.
[1075] Zob. tamże, s. 215.
[1076] Tamże.
[1077] Tamże, s. 217.
[1078] Tamże, s. 218.
[1079] Choć Tatarkiewicz wyróżnił rolę przyszłości, należy mieć jednak na uwadze, że nie oznacza to tym samym deprecjonowania roli przeszłości i teraźniejszości, ostatecznie rzecz biorąc wszystkie porządki czasu mają znaczenie (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 218), wydaje się że przyszłość odgrywa szczególną rolę z perspektywy praktycznej.

szczęścia, ani skazać na nieszczęście[1080]. Istotne są tu przede wszystkim dwa wnioski, a mianowicie, że: po pierwsze, „na tle wzajemnego stosunku przeszłości, teraźniejszości i przyszłości wytwarzają się deformacje rzeczywistości, oddziaływujące na poczucie szczęścia”[1081]; a po drugie, wspomnienia i oczekiwania niejednokrotnie są ważniejsze od przeżyć obecnych, już chociażby z tego względu, że istotnie wpływają na owe przeżycia. To wszystko wiąże się z kolei z tym, że występuje „w szczęściu przewaga czynników psychicznych nad fizycznymi”[1082], a siła czynników psychicznych „polega na tym, iż obejmują przeszłość i przyszłość, podczas gdy czynniki fizyczne nie sięgają poza teraźniejszość”[1083].

Sprawą kluczową jest jednak rozumienie teraźniejszości, zdaje się bowiem, że wyróżniona rola przyszłości jest właśnie od tego rozumienia uzależniona. Tatarkiewicz zwraca uwagę, że teraźniejszość może być rozumiana dwojako. Z jednej strony teraźniejszość to to, co jest przeżywane w danej chwili, z drugiej natomiast to to, co w danej chwili istnieje. Rozróżnienie to wynika z tego, że jego zdaniem nie wszystko co jest przeżywane, istnieje w chwili, w której przeżywane jest, wielokrotnie bowiem od zaistnienia czegoś do przeżycia upływa czas, podobnie ma się sprawa z konsekwencjami zdarzeń. Stąd też wskazuje on, że teraźniejszość jest nie tyle chwilą, ile okresem, „w którym trwa ten sam układ warunków, co w teraźniejszej chwili”[1084]. Okres ten z kolei przesuwa się wraz z życiem naprzód, podczas tego przekształca się, nie ma stałej ilości dni, które obejmuje – takie ujęcie teraźniejszości Tatarkiewicz uznał za zgodne z potocznym rozumieniem[1085]. Tak rozumiana teraźniejszość ma według niego zasadnicze znaczenie dla szczęścia – w przeciwieństwie do chwili mającej małe znaczenie, jest tylko materiałem dla szczęścia.

W związku z powyższym z rozdziału *Szczęście i czas* zdają się wynikać przede wszystkim dwa wnioski. Po pierwsze, przyszłość ma wyjątkowe znaczenie, ponieważ to co nadejdzie, co jest niepewne i często jest przedmiotem obawy, może zasadniczo wpłynąć na ludzkie szczęście – z tego też względu nadzieja pełni istotną rolę z perspektywy praktycznej. Po drugie, teraźniejszość rozumiana jako okres czasu, obejmująca fragment przeszłości i przyszłości jest fundamentalna dla szczęścia, przy czym zdaje się, że ów fragment obejmujący przyszłość w perspektywie pierwszego wniosku, można uznać za nieco ważniejszy. Taki pogląd wydaje się stanowić wyraz teleologicznej postawy Tatarkiewicza, która siłą rzeczy

[1080] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 219.
[1081] Tamże.
[1082] Tamże.
[1083] Tamże, s. 220.
[1084] Tamże, s. 221: „Jest okresem otaczającym z obu stron chwilę przeżywaną”.
[1085] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 221.

bardziej akcentuję znaczenie perspektywy przyszłościowej niż teraźniejszej lub przeszłościowej.

Uwarunkowania szczęścia

Kolejne rozdziały już w bardziej bezpośredni sposób traktują o metodach i uwarunkowaniach osiągania szczęścia. Pierwsza para rozdziałów, *Przeszkody w szczęściu* i *Czynniki szczęścia*, skupiona została kolejno na tym, co szczęściu nie sprzyja i tym, co mu sprzyja. Warto zauważyć, że pomiędzy czynnikami a przeszkodami istnieje według Tatarkiewicza istotna zależność, te bowiem mogą przechodzić jedne w drugie[1086]. W pierwszym z rozdziałów Tatarkiewicz rozróżnia typy przeszkód, a mianowicie przeszkody zewnętrzne i przeszkody wewnętrzne. Przeszkody zewnętrzne charakteryzuje on akcentując sprawy problemowe, z kolei wewnętrzne – historycznofilozoficzne. To z kolei wynika z tego, że pierwsze były zdaniem Tatarkiewicza bardziej związane z potocznym obrazem świata, drugie – filozoficznym.

Analizę rozważań nt. przeszkód warto rozpocząć od uwag Tatarkiewicza dotyczących pojęcia przeszkody. Jego zdaniem przeszkody wszelkiego rodzaju: są indywidualne, konkretne, tzn. dotyczą danych ludzi – coś co jest przeszkodą dla jednego, może nie być nią dla kogoś innego – a także są one względne tzn. są one przeszkodami nie tylko dla danych ludzi, ale także dla danych ludzi w danych warunkach. Obie uwagi tyczą się obu rodzajów przeszkód, zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych[1087]. Wprawdzie Tatarkiewicz wziął pod uwagę, że pewne przeszkody zdają się być zawsze przeszkodami, ostatecznie jednak uznał, że należy mówić raczej, iż przeszkody pewnego rodzaju przejawiają wyjątkowo mocną tendencję w utrudnianiu szczęścia.

Przeszkody zewnętrzne Tatarkiewicz podzielił na biologiczne i społeczne, zaliczając do nich przede wszystkim „choroby i śmierć, straty i poniżenia”[1088]. Co ważne owe przeszkody zewnętrzne dotyczące utraty czegoś są w istocie przeszkodami dopiero wtedy, gdy jest to „trwały ujemny stan rzeczy”[1089] tzn. kiedy utrata jest rzeczywiście trwała lub kiedy taką trwałą naturę ma nie utrata, a brak czegoś[1090]. Za bardziej powszechne, co nie znaczy bardziej dotkliwe, Tatarkiewicz uznał przeszkody biologiczne, dodając, że właśnie świadomość możliwości uniknięcia przeszkód społecznych może przyczyniać się do tego, że są one źródłem

[1086] Zob. tamże, s. 238, 251.
[1087] Zob. tamże, s. 237.
[1088] Tamże, s. 223.
[1089] Tamże, s. 225.
[1090] Zob. tamże, s. 225-226.

większego cierpienia[1091]. Przeszkody wewnętrzne tkwią z kolei w samym człowieku, są bardziej związane z postawą wobec doświadczeń niż z doświadczeniem. W starożytności, jak wskazuje Tatarkiewicz, uważano wręcz, że wszystkie przeszkody mają naturę psychiczną (wewnętrzną), tym samym nie istnieją zgodnie z nim przeszkody biologiczne i społeczne, a tylko zła wobec spraw biologicznych i społecznych postawa psychiczna[1092].

Osobną kwestią jest sposób radzenia sobie z przeszkodami. Przeszkody zewnętrzne zdaniem Tatarkiewicza, w ogólnym sensie, albo się usuwa albo unieszkodliwia – w kontekście unieszkodliwiania Tatarkiewicz powołał się na słowa Epikteta, Marka Aureliusza, Seneki[1093]. Usuwanie przeszkód zewnętrznych wiąże się jednak z usuwaniem dyspozycji, które są z nimi związane, a usuwając dyspozycje „powodujące cierpienia, usuwa się przez to i te, które powodują radości”[1094] czego przykładem może być zobojętnienie. Druga możliwość wiąże się wykorzystaniem porządku zewnętrznego np. oddanie się czynności fizycznej[1095], pozyskiwaniem czynników szczęścia[1096], albo oczekiwaniem na samoistne zniknięcie przeszkody[1097]. Ostatnia z możliwości, ale także druga i trzecia, może mieć zdaniem Tatarkiewicza zastosowanie w radzeniu sobie w lęku przed śmiercią[1098].

Przechodząc do oceny dorobku filozofii w związku ze zwalczaniem przeszkód Tatarkiewicz daje wyraz swojej pluralistycznej postawie: „Szczęściu różnych ludzi stoją na drodze różne przeszkody; i różne są sposoby, jakimi mogę je zwalczyć. Jednym łatwiej będzie przemienić fizyczne, innym psychiczne warunki życia, jednym świat, innym siebie, jednym potrzebny będzie wysiłek, innym przeszkody usuną się same bez wysiłku. Teorie, jakie ludzie na ten temat tworzą, zarówno laicy, jak filozofowie, są budowane na podstawie własnego doświadczenia i mogą nie pasować do doświadczeń innych ludzi”[1099]. W stwierdzeniu tym, można uznać, pluralistyczna postawa Tatarkiewicza wiąże się z jego orientacją historyczna. Warto dodać, że w kwestii radzenia sobie z przeszkodami w szczęściu, zdaniem Tatarkiewicza, szczególnie płodny był ostatni okres filozofii starożytnej, okres schyłkowy, hellenistyczny,

[1091] Zob. tamże, s. 224.
[1092] Zob. tamże, s. 228-229.
[1093] Zob. tamże, s. 226-227.
[1094] Tamże, s. 232.
[1095] Zob. tamże, s. 233.
[1096] Zob. tamże.
[1097] Zob. tamże, s. 234.
[1098] Zob. tamże.
[1099] Tamże, s. 235.

kiedy to filozofia pełniła rolę pocieszycielki, czy to u stoików, czy później w myśli chrześcijańskiej[1100].

Rozdziałem podejmującym sprawę przeciwną, a więc tego, co szczęściu sprzyja, jest, jak wspomniano, rozdział *Czynniki szczęścia*. Owe czynniki to, zdaniem Tatarkiewicza względnie niezależne zmienne, których funkcją jako zmienna zależna jest szczęście, a co za tym idzie czynnikiem szczęścia „jest wszystko to, co pociąga za sobą jakąkolwiek zmianę (dodatnią) w szczęściu"[1101]. Nie sposób jednak ustalić tego, jaki jest związek szczęścia z danymi czynnikami dla wszystkich ludzi. Zdaniem Tatarkiewicza należy mówić raczej o całych zespołach czynników. Jednakże i tu należy wprowadzić kolejne zrelatywizowanie, ponieważ i u danego człowieka zależność ta może jawić się inaczej w zależności od np. danego momentu, warunków, itp. Dany czynnik nie gwarantuje szczęścia i jedynie dany czynnik wraz z innymi może przyczynić się do szczęścia danego człowieka w danych warunkach.

Czynniki szczęścia tak rozumiane Tatarkiewicz podzielił przede wszystkim na dwie grupy: na czynniki „które same przez się są dla szczęśliwego przedmiotem zadowolenia"[1102] – jak np. stosunki rodzinne czy zawód – oraz czynniki, które same przez się nie są takim przedmiotem jak np. zdrowie. Pierwsze Tatarkiewicz określa pojęciowo jako źródła szczęścia (im poświęcony został kolejny rozdział pt. *Źródła szczęścia*) a drugie – warunkami szczęścia. Te drugie uznał za niezbędne, gdyż pierwsze nie wystarczą do szczęścia. Niemniej jednak, jak stwierdził, granica między nimi jest względna tzn. majątek może być dla kogoś czynnikiem z pierwszej lub drugiej grupy[1103]. Następnie Tatarkiewicz przedstawił też inny podział, a mianowicie na czynniki osadzone w samym człowieku i te osadzone poza nim[1104]. Zwykle, jak uznał, czynniki osadzone poza człowiekiem, potrzebują działania czynników wewnętrznych, przy czym są one raczej warunkami niż źródłami, a jeśli stają się źródłami, to chwilowo ze względu na sytuację. Rzecz ma się podobnie względem czynników osadzonych poza człowiekiem, niekiedy bywają one źródłami, kiedy indziej warunkami szczęścia – przy czym częściej są one źródłami[1105].

Pozostaje jeszcze kwestia rozbieżności poglądów w tej perspektywie na przestrzeni dziejów[1106]. W związku z tym Tatarkiewicz wyróżnił czynniki takie jak: cnota i występek,

[1100] Zob. tamże, s. 236.
[1101] Tamże, s. 246.
[1102] Tamże, s. 251.
[1103] Zob. tamże, s. 252.
[1104] Zob. tamże.
[1105] Zob. tamże, s. 252-253.
[1106] Zob. tamże, s. 238.

swobodny rozwój własnej osobowości i brak tej swobody, dar losu i efekt pracy, walka i spokój itp.[1107]. Następnie skupił się on na próbie wyjaśnienia tych rozbieżności, wskazując na: wieloznaczność pojęć – raz bowiem idzie o czynniki bezpośrednie (to co daje szczęście lub w terminologii scholastycznej w czym szczęście jest), innym razem pośrednie (to co do niego prowadzi lub ujęciu stochastycznym co do szczęście potrzebne) – raz o to co niezbędne, innym razem o to, co się do szczęścia przyczynia, o to co doskonałe lub przeciętne. Tatarkiewicz wskazał nawet, że rozbieżności te można spostrzec u jednego myśliciela na przestrzeni jego życia, jak u Arystotelesa, który „w młodych swych latach tylko w kontemplacji widział drogę do szczęścia, bo miał przed oczyma ideę szczęścia doskonałego; potem zaś ograniczywszy aspiracje swe do szczęścia przeciętnego, wskazywał doń zupełnie inną drogę, mianowicie życie czynne”[1108]. Kluczowe jest to, że sprawa ta nie sprowadza się tylko do kwestii pojęciowych. Według Tatarkiewicz rozbieżność w poglądach na czynniki ma też umocowanie w rzeczywistości, a mianowicie w tym, że u różnych ludzi rzeczywiście do szczęścia potrzebne są różne czynniki, czy to ze względów różnych warunków życia, czy różnych typów osobowości[1109]. Wydaje się, że taka pluralistyczna postawa, jest właśnie zgodna Arystotelesem, który zdaniem Tatarkiewicza dostrzegał przynajmniej trzy drogi do szczęścia, które to odpowiadać mogą różnym typom osobowości.

Kolejne dwa rozdziały *Źródła szczęścia* oraz *Charakter człowieka a jego szczęście*, jako rozdziały poświęcone kolejno jego zewnętrznym źródłom i wewnętrznym warunkom, również stanowią parę. W kwestii źródeł Tatarkiewicz wysnuł trzy wyjściowe twierdzenia: po pierwsze, źródłem szczęścia, obok dóbr zewnętrznych, uczuć, czynności, może być też samo życia; po drugie, nie tylko rodzaj dóbr, ale też ich ilość ma w tym względzie znaczenie; po trzecie, nie tylko dobra realne, ale też ich wyobrażenie odgrywają w perspektywie szczęścia pewną rolę[1110]. W kwestii źródeł szczęścia Tatarkiewicz formułuje kilka istotnych uwag. Po pierwsze, aby coś stanowiło źródło szczęścia, musi być czymś cennym i budzącym zaufanie[1111] – a „rzeczy zewnętrzne, od których się najwięcej oczekuje szczęścia, tej kwalifikacji na ogół nie posiadają[1112], co oczywiście nie oznacza, że nie posiadają jej wcale. Oprócz cenności i zaufania potrzebna istotna jest jednak jeszcze dostępność, a dokładniej „rzeczy tym łatwiej mogą być

[1107] Zob. tamże, s. 239-242.
[1108] Tamże, s. 244.
[1109] Zob. tamże, s. 245.
[1110] Zob. tamże, s. 257-258.
[1111] Zob. tamże, s. 260.
[1112] Zob. tamże, s. 261.

człowiekowi źródłem szczęścia, im bardziej są mu dostępne”[1113]. Po drugie, nie ma niezawodnych źródeł szczęścia, wszystkie źródła mogą okazać się zawodne lub nie dać tego, czego się od nich oczekuje[1114] – w tej perspektywie podjął się on też rozważenia kwestii szczęścia doczesnego i wiecznego, charakteryzując w tym względzie krótko poglądy Aureliusza Augustyna, Tomasza z Akwinu, a także rozwijając dłuższą charakterystykę poglądów katolickich i protestanckich, średniowiecznych i nowożytnych[1115].

Ostatnie dwie części tego rozdziału zostały natomiast poświęcone związanemu ze źródłami szczęścia mechanizmowi psychologicznemu oraz sprawie źródła podstawowego. Ów mechanizm, „przekształcający szczegółowe zadowolenie w szczęście”[1116] ma zdaniem Tatarkiewicza czworaki charakter. Po pierwsze, jest to stałość zadowolenia płynąca z jakiegoś źródła szczęścia. Po drugie, jest to przekładanie się zadowolenia z jednego źródła na inne, na zadowolenie ze spraw względnie obojętnych. Po trzecie, jest to przekształcanie przez te stałe źródła czegoś negatywnego w coś pozytywnego lub przynajmniej obojętnego. Po czwarte, świadomość zadowolenia płynąca ze stałego źródła szczęścia, dająca widoki na szczęśliwą przyszłość[1117].

Kwestia pierwszego źródła szczęścia, źródła podstawowego, powiązana jest z kolejnym rozdziałem. Tatarkiewicz stwierdził, co odnosi się do pierwszego aspektu wyżej wspomnianego mechanizmu, że pierwsze źródło szczęścia danego człowieka stanowi podstawę jego szczęścia, do tego źródła bowiem przyłączają się inne kolejne. Wskazuje on, że dla szczęścia to sprawa istotna, a dokładniej istotne jest to, czy podstawa ta jest mocna i odpowiednia dla danej osoby, ta druga kwestia wydaje się nie mniej istotna niż pierwsza, ponieważ „każdy dobiera ją sobie wedle swych potrzeb, popędów i intuicji, czasem kalkulacji, cudzych rad i obcych wzorów; a nie każdy dobiera szczęśliwie”[1118]. Ogólnie rzecz biorąc, taka podstawa zdaje się kluczowa, nie ma bowiem szczęścia bez źródła szczęścia, a że źródeł jest wiele i nie są one niezawodne, to znalezienie odpowiedniego wydaje się warunkiem koniecznym szczęścia i co ważne warunkiem zewnętrznym, który musi być dopełniony przez warunki wewnętrzne. Co ważne, choć oczywiście podstawowe źródło jest ważne, to jednak

[1113] Tamże.
[1114] Zob. tamże, s. 261-262.
[1115] Zob. tamże, s. 262-265. W tych różnych rozważaniach Tatarkiewicz dopatrzył się potwierdzenia swojego przekonania, że źródła szczęścia muszą być czymś cennym i budzącym zaufanie, a także że dobra wieczne, tak jak inne, nie są niezawodne – inna rzecz, że nie dla wszystkich muszą być cenne oraz nie u wszystkich muszą budzić zaufanie. Ponadto Tatarkiewicz dodał też, że to co z perspektywy szczęścia (doczesnego) daje religia – spokój wynikający z poczucia porządku – można osiągnąć też na drodze niereligijnej.
[1116] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 265.
[1117] Zob. tamże, s. 265-266.
[1118] Tamże, s. 266.

zwykle jest ono wspomagane przez inne, które za sobą pociąga,. Ważne jest to, aby było ono zgodne z daną osobą, jej charakterem, o którym traktuje rozdział kolejny. Co ważne, znaczenie zewnętrznych warunków szczęścia, a także zależność pomiędzy nimi a wewnętrznymi warunkami – tzn. charakterem – a ponadto to, potrzeba realizacji swojej natury, dyspozycji, były według Tatarkiewicza istotnymi elementami koncepcji Arystotelesowskiej[1119].

W rozdziale *Charakter człowieka a jego szczęście* Tatarkiewicz rozwija nie tylko zagadnienie warunków wewnętrznych szczęścia, ale także ich związku z warunkami zewnętrznymi. Od tego zresztą rozpoczyna on ów rozdział, szczęście bowiem, jak stwierdza, „zależy nie tylko od zewnętrznych «źródeł», ale i od wewnętrznych warunków, nie tylko od losów człowieka, ale i od jego osobowości"[1120] i co ważne los człowieka jest ściśle związany z jego osobowością, tak jak osobowość z losem, ponieważ los (niezależny od danego człowieka) wpływa na osobowość (po części zależną od niego a po części nie), ale też osobowość wpływa na los[1121]. Jest to o tyle istotne, że to właśnie od osobowości człowieka, jego usposobienia, dyspozycji, zależy w czym tkwią jego źródła szczęścia, a od tych źródeł, jaka jest jego osobowość[1122]. Zjawisko to można określić jako podmiotowo-przedmiotowe sprzężenie zwrotne szczęścia[1123]. Los jest tu o tyle ważny, że bezpośrednio dostarcza tego, co daje szczęście, a w związku z tym pośrednio kształtuje osobowość. Podobnie rzecz się ma z osobowością tzn. składają się na nią dyspozycje do szczęścia lub nieszczęścia, więc ma ona bezpośredni wpływ na szczęście lub nieszczęście człowieka, a pośrednio wpływa ona na jego los[1124].

Dyspozycje człowieka Tatarkiewicz dzieli na wrodzone i nabyte, pierwsze stanowią według niego osobowość pierwotną, pierwszą naturą człowieka, daną przez los, niezależną od kolei życia, drugie – osobowość wtórną, ukształtowaną zarówno przez samego człowieka, jak jego koleje życia, po części od niego zależne, po części niezależne[1125]. Ponadto dyspozycje pojawiają się i zanikają, a co za tym idzie, według Tatarkiewicza osobowość nie jest

[1119] Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., 1098 b-1099 a.
[1120] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 269.
[1121] Zob. tamże.
[1122] Zob. tamże, s. 270: „Jednemu żona dała szczęście, bo lubił życie rodzinne, a inny je polubił, bo znalazł dobrą żonę".
[1123] Zob. A. Habura, *Czy Tatarkiewicz doradcom filozoficznym jest do szczęścia potrzebny?*, dz. cyt., 102-109.
[1124] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 270. Tatarkiewicz wyraził przekonanie, zgodnie z którym dyspozycje człowieka stanowią o jego osobowości.
[1125] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 270-271: „Jak osobowość człowieka nie wypływa z samej jego natury, tak samo losy jego nie są dziełem samego tylko trafu. Na osobowość, jaką człowiek w pewnym momencie życia objawia, złożyła się jego natura oraz traf. Ale tak samo traf i natura człowieka składają się na jego losy".

niezmienna np. zmienia się ona przez poszczególne okresy życia (młodość, dojrzałość, starość). Dyspozycje wrodzone, jak i nabyte, mogą, ale nie muszą ulec zmianie i osobowość pierwotna może wówczas „przetrwać niezmieniona do końca życia”[1126]. Ma to szczególne znaczenie z perspektywy praktycznej, ponieważ osobowość predysponowana do szczęścia lub nieszczęścia może ulec zmianie, a więc osobowość ani nie gwarantuje ani nie uniemożliwia czy to szczęścia czy nieszczęścia

Wobec tej kwestii, a dokładniej rzecz ujmując, dyspozycji i ich znaczenia w szczęściu, Tatarkiewicz stwierdził, że choć w ogólnym sensie ludzie mają te same dyspozycje – np. dyspozycje do kochania – to jednak u konkretnych osób przejawiają się one w różnym natężeniu. To właśnie od tego natężenia zależy jego zdaniem ich wpływ na szczęście. Ponadto nie wszystkie dyspozycje są dla szczęścia tak samo ważne, np. tzw. dyspozycje instrumentalne jak pamięć, inteligencja, czy ogólnie zdolności umysłowe. Są one mało istotne, czy też istotne tylko pośrednio, w przeciwieństwie do dyspozycji kierunkowych, czyli dyspozycji do uczuć, dążeń, postanowień, które są już jego zdaniem bardzo istotne. To dyspozycje kierunkowe w głównej mierze wyznaczają temperament danej osoby, jej charakter, a co za tym idzie, drogę do szczęścia.

Tak czy inaczej także w tej sprawie, tzn. znaczenia osobowości względem szczęścia, panuje zdaniem Tatarkiewicz pluralizm oraz relatywizm. Dokładniej rzecz ujmując, dane dyspozycje przyczyniają się do szczęścia tylko w danych okolicznościach u danych osób „mianowicie wtedy, gdy harmonizują z losem jaki im przypadł w udziale, gdy harmonizują ze sobą, wytwarzając harmonijną osobowość”[1127]. Wyjątkiem jest tutaj elastyczność, „zdolność przystosowywania się do losu”[1128], a więc dyspozycja człowieka dotycząca tego, co od niego niezależne, jak również wiara, przywiązanie, pracowitość – te trzy ostatnie są jednak mimo wszystko zależne od tego, w co się wierzy, do czego się jest przywiązanym, jaką ma się pracę, elastyczność natomiast jest cechą, której wartość jest bezwarunkowa. W tym też sensie zdaje się ona zdaniem Tatarkiewicza dyspozycją fundamentalną z perspektywy praktycznej.

Drugą część rozdziału poświęcona została typologii ludzkich osobowości. Tatarkiewicz przytacza w tym względzie różne podziały psychologiczne[1129]. Dla niniejszej rozprawy ważny jest jednak ten, który przyjął, a który sam zdaje się wydzielił na podstawie ludzkich potrzeb. Jak uznał, oprócz potrzeb fizycznych, można wyróżnić przynajmniej pięć,

[1126] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 270.
[1127] Tamże, s. 272.
[1128] Tamże.
[1129] Zob. tamże, s. 272-278.

ponieważ człowiek „chce czymś być, coś mieć, coś robić, coś wiedzieć, coś odczuwać”[1130]. Jak stwierdza, każdy ma takie potrzeby, choć u każdego mają one różne natężenie i u każdego inna potrzeba jest potrzebą naczelną. W związku z tym wydzielił on pięć typów osobowości: ambicjonalną, posesywną, aktywną, kontemplacyjną, emocjonalną. Co ważne, podział ten spośród innych uwzględnionych przez Tatarkiewicza, jest najbliższy etyce Arystotelesa – trzy ostatnie typy osobowości można już na pierwszy rzut oka powiązać z trzema systemami etycznymi Arystotelesa wydzielonymi przez Tatarkiewicza, a więc etyką czynną, kontemplacyjną i etyką uczuć życzliwych. Zdaje się na to wskazywać zestawienie owych pięciu typów w perspektywie szczęścia. Tatarkiewicza stwierdza w tym względzie, że osobowość kontemplacyjna, ma największe szanse na szczęście małe, natomiast emocjonalna na szczęście wielkie[1131].

W ostatniej części rozdziału Tatarkiewicz skupił się na kwestii wpływu kolei życia na osobowość człowieka. Uznając wrodzoność fundamentalnych cech osobowości, a dalej zasadniczego znaczenia pierwotnej osobowości człowieka, stwierdził, że koleje życia dają właśnie treść owym cechom tzn. człowiek rodzi się z jakąś osobowością np. ambicjonalną czy emocjonalną, a w trakcie życia okazuje się, kim chce być, kogo i jakim obdarzyć uczuciem[1132]. Niemniej jednak, jak zauważył, bywa i tak, że koleje życia wytwarzają niekiedy nowe cechy charakteru, nową osobowość, a przede wszystkim działają tak środowisko i społeczeństwo. W związku z tym podjęty został wątek dyspozycji nabytych i osobowości wtórnej. Gdy „wpływy zewnętrzne idą w innym kierunku niż cechy wrodzone i formują nowe cechy”[1133], zdaniem Tatarkiewicza cechy pierwotne mogą zostać zagłuszone i na ich miejscu pojawiają się cechy nabyte. Jednakże, co ważne, „gdy okoliczności te miną, cechy wrodzone mogą objawić się na nowo”[1134], dlatego też zmiany osobowości nie są definitywne, a nie jest też niemożliwe, aby osobowość pierwotna i wtórna brały na przemian górę, w zależności od pojawiania się i znikania danych okoliczności. W konkretnym przypadku może być bardzo trudno określić, które dyspozycje są wrodzone, a które nabyte, co więcej z uwagi na podmiotowo-

[1130] Tamże, s. 280.
[1131] Zob. tamże: „Typ kontemplacyjny, najbardziej ekstrawersyjny, najmniej przejęty sprawami osobistymi zdaje się mieć najwięcej danych do szczęścia, ale za to do małego szczęścia. Natomiast typ emocjonalny, jako najbardziej żyjący życiem osobistym, najbardziej skupiony i przeto najwięcej ryzykujący, ma nie mniejsze dane do nieszczęścia niż do szczęścia, ale za to jego szczęście bywa wielkim szczęściem”.
[1132] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 281: „Jest przeważnie wrodzone, czy człowiek chce czymś być, coś mieć czy coś odczuwać, a od kolei życia jego zależy, czym ostatecznie jest, co ma, co i dla kogo odczuwa”.
[1133] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 284.
[1134] Tamże.

przedmiotowe sprzężenie zwrotne podobnie ma się sprawa z tym, co bardziej, osobowość czy los, przyczynia się do szczęścia człowieka.

W tym względzie Tatarkiewicz odwołał się do filozofii starożytnej, a dokładniej do rozpowszechnionego od czasów starożytnych poglądu, zgodnie z którym nawet najpomyślniejszy los nie gwarantuje szczęścia, ponieważ zależy ono jeszcze od danego człowieka, dając w zasadzie właśnie wpływowi człowieka pierwszeństwo przed wpływem losu. Według Tatarkiewicz jest to jednak uzależnione od siły charakteru danego człowieka i tego, jak faktycznie rysuje się jego los. Jak stwierdził, wpływ charakteru człowieka na jego szczęście jest niepodważalny, choć różny u różnych ludzi a nawet u tego samego człowieka różny w zależności od okoliczności, jednocześnie cechą charakteru niektórych jest podatność na los a innych umiejętność radzenia sobie z nim[1135].

Zalecenia praktyczne

W grupie rozdziałów biotechnicznych znajduje się jeszcze jedna para rozdziałów, a mianowicie rozdziały *Zakazy dla szczęśliwych* i *Nakazy dla szczęśliwych*. Choć „w przypisach na szczęście nie ma zgody”[1136], to jak zauważył Tatarkiewicz, ludzie przyjmujący potoczną perspektywę zwykle są gotowi ponieść ryzyko, natomiast filozofowie poszukują sposobów gwarantujących szczęście, pierwsi poszukują indywidualnych, drudzy uniwersalnych rozwiązań. Różnica pomiędzy perspektywą potoczną a filozoficzną zdaje się polegać w dużej mierze na tym, na czym polegała ona od czasów Platona i Arystotelesa, ponieważ, jak stwierdza Tatarkiewicz: „Szczęściem jest dla laika posiadanie tego, na co ma ochotę, nigdy zaś wyrzeczenie. [...] Więc niech używa dóbr, niech zaspakaja swe potrzeby, doznaje przyjemności. [...] Inaczej natomiast recepty filozofów. Bo dla nich wiele dóbr jest rzekomymi dobrami, wiele potrzeb pozornymi potrzebami, a wiele przyjemności oddala od szczęścia”[1137]. Z tego rozróżnienia wynika też podział ogólny przepisów szczęścia na zakazy i nakazy, a dokładniej zakazy łączy Tatarkiewicz z perspektywą filozoficzną, natomiast nakazy z perspektywą potoczną, przy czym należy pamiętać, że nie oznacza to jego zdaniem, iż filozofowie nie formułowali nakazów, a nie-filozofowie – zakazów.

Przechodząc do rozważenia zakazów w ramach praktyki życiowej, Tatarkiewicz wybrał trzy najbardziej ogólne i powszechne przepisy negatywne filozofów: „Po pierwsze – kto chce szczęścia, niech wystrzega się dóbr zewnętrznych. Po drugie – kto chce szczęścia,

[1135] Zob. tamże, s. 286.
[1136] Tamże, s. 287.
[1137] Tamże, s. 288-289.

niech ogranicza swe potrzeby. Po trzecie – kto chce szczęścia, niech unika przyjemności”[1138]. Jak stwierdził, najbardziej wyraźnie zalecenia te objawiły się w epoce hellenistycznej i chrześcijaństwie, stąd w ramach ich analizy nie odniósł się do filozofów klasycznych. Na uwagę przede wszystkim zasługuje podsumowanie rozdziału, w którym Tatarkiewicz, zdaje się, najbardziej wyraża własne przekonania w związku z owymi trzema wyróżnionymi zakazami. Stwierdził on, że choć zalecenia te nie są pozbawione podstaw, to, można tak to ująć, są dość radykalne, czy też jednostronne, i zgodnie ze swoją pluralistyczną postawą wskazał na to: „[że] po pierwsze, istnieje droga pozytywna również skuteczna; że po drugie, jeśli pozytywna jest związana z ryzykiem, to i negatywna nie jest odeń wolna; i że po trzecie, droga pozytywna posiada zalety, które mogą opłacić ryzyko”[1139]. Ogólnie rzecz biorąc uznając pluralizm w kwestii osobowości ludzkich, Tatarkiewicz uznał go również wobec podjętej w rozdziale kwestii: dobra zewnętrzne nie gwarantują szczęścia, ale też go nie uniemożliwiają, podobnie sprawa ma się z zaspokajaniem potrzeb czy pragnień, a szczególnie z przyjemnościami. Choć teoretycznie „trzeba wybrać między ryzykiem a wysiłkiem”[1140], to w istocie żadna droga do szczęścia nie jest wyzbyta ryzyka, różnica dotyczy raczej jego skali. Tym samym należałoby uznać, że jedynie wysiłek, którego wymagają zakazy mające filozoficzny charakter, dzieli obie drogi – negatywno-filozoficzną i pozytywno-potoczną. Wydaje się nawet, że Tatarkiewicz w podsumowaniu rozdziału bliższy jest drodze pozytywno-potocznej: „Doświadczenie wielu ludzi wskazuje, że zabieganie o dobra zewnętrzne i posiadanie ich związane jest wprawdzie z ryzykiem, ale może być warte tego ryzyka. [...] Jako argument, dlaczego należy wyrzekać się dóbr zewnętrznych, przytaczany bywa ten: że dobra te można utracić, a wtedy się cierpi, lepiej więc nic nie posiadać, niż narażać się na ich utratę. Otóż doświadczenie uczy, że argument ten jest wątpliwy. A tak samo wątpliwy jest argument, że ponieważ cierpi się, gdy pragnienia nie są spełnione, więc lepiej jest nie mieć pragnień. Tymczasem doświadczenie uczy, że niespełnienie pragnień nie jest rzeczą najgorszą: najgorszą jest, gdy życie utraciło wszelką nadzieję i ponętę i stało się właśnie życiem bez pragnień”[1141].

Stanowisko Tatarkiewicza wobec tej kwestii zdaje się rozjaśniać rozdział kolejny – *Nakazy dla szczęśliwych*. Każdemu konkretnemu zaleceniu, nakazowi, przepisowi na szczęście, można przeciwstawić zdaniem Tatarkiewicza przeciwny, podobnie przekonujący, skąd wniosek: przepisy na szczęście są względne[1142] – warto zaznaczyć, że jest to stanowisko

[1138] Tamże, s. 289.
[1139] Tamże, s. 302.
[1140] Tamże.
[1141] Tamże, s. 303.
[1142] Zob. tamże, s. 304.

podobne do tego, jakie prezentował wobec reguł postępowania moralnego, są one bowiem zdaniem Tatarkiewicza względne. Na tej podstawie nie wyciąga on jednak wniosku, że zalecenia te są bezużyteczne, a jedynie że są względne: „Rozsądny relatywizm musi zwracać się przeciw niewczesnym uogólnieniom, które przepisy na szczęście rozszerzają na wszystkich ludzi, nie licząc się z tym, że ludzie żyją w różnych warunkach i mają różne usposobienia”[1143]. Takie stanowisko Tatarkiewicz określa jako pluralistyczne: „Z życiem szczęśliwym rzecz ma się tak samo jak z życiem dobrym: nie ma tu jednej prawdy, ale nie ma też nieskończonej ilości prawd. Jest pewna ograniczona ilość prawd, z których każda znajduje wielorakie przykłady w życiu, jedna częściej, druga rzadziej. Prawdy te nie są powszechne, ale są typowe, mają zastosowanie ilekroć się pojawiają podobne sytuacje u podobnych ludzi. Toteż słuszne stanowisko w tych sprawach nie jest monistyczne ani też czysto indywidualistyczne, lecz – pluralistyczne”[1144].

W związku z tym Tatarkiewicz wydzielił dwa typy przepisów, systemy zaleceń: pierwszy, pesymistyczny, oparty „na nieufności do życia i ludzi”[1145], obronny, skoncentrowany nie na dążeniu do tego, co pozytywne, a unikaniu tego, co negatywne; drugi, optymistyczny, oparty na ufności, skoncentrowany na dążeniu do tego, co pozytywne. W tym drugim systemie, co ważne, „mieszczą się zarówno przepisy klasycznych etyków antyku jak i nauczycieli chrześcijańskich”[1146], a co za tym idzie, należy uznać, także Arystotelesa. Zasadniczą różnicę Tatarkiewicz upatrywał w stosunku obu systemów do źródeł szczęścia. System negatywny postuluje w tej kwestii ich małą ilość i możliwie daleko idące uniezależnienie się od nich lub odwrotnie, ze względu na ich zawodność ich dużą ilość[1147], a więc inaczej niż w ramach systemu pozytywnego, zgodnie z którym szczęście budowane jest na „konsekwentnym zorganizowaniu sobie życia”[1148]. Warto zaznaczyć, że Tatarkiewicz nie poprzestał jednak na wydzieleniu tylko dwóch typów systemów, wskazał też inne możliwe podziały z uwagi na wytyczanie drogi do szczęścia przez odprężenie (np. spokój) lub napięcie (np. gwałtowne uczucia), nasycenie lub niedosycenie, realność (racjonalność) lub wiarę (mistyczność)[1149] – opatrując to w odwołania do autorów, jednakże nie starożytnych, z wyjątkiem krótkiej uwagi do filozofii stoickiej.

[1143] Tamże, s. 307.
[1144] Tamże.
[1145] Tamże, s. 308.
[1146] Tamże.
[1147] Zob. tamże, s. 309.
[1148] Tamże.
[1149] Zob. tamże, s. 309-314.

Kluczowe jest jednak stanowisko Tatarkiewicza, które zdaje się wyrazem jego postawy pluralistycznej i teleologicznej. Składa się na nie przede wszystkim wspomniane wyżej przekonanie o względności przepisów tzn. przepisy „muszą być rozmaite, bo życie jednego przebiega inaczej niż drugiego”[1150] i też w tym sensie są one względne[1151], czyli zależne od konkretnej osoby, której droga do szczęścia może wieść bardziej przez sferę zmysłową lub umysłową, czynniki zewnętrzne lub wewnętrzne, ostrożność lub ryzyko itd. Za główną różnicę Tatarkiewicz uznał podział na szczęście statyczne i dynamiczne, a dokładniej w pierwszym przypadku idzie o posiadanie i korzystanie, spokój, w drugim – zdobywanie, wysiłek.

Pluralizm i teleologia wiąże się w kontekście przepisów na szczęście z relatywizmem i indywidualizmem. Przy czym należy mieć na uwadze, że indywidualizm ten nie jest skrajny tzn. nie jest tak, że ilość możliwości jest nieograniczona. Tatarkiewicz zaznacza też, że relatywizm odnosi się nie tylko do przepisów na szczęście, ale także do jego osiągalności, zarówno co do czynników zewnętrznych (kolei życia) jak wewnętrznych (osobowości). Ogólnie rzecz biorąc, kwestię zaleceń praktycznych odnośnie szczęścia Tatarkiewicz podsumował następująco: „reguły szczęścia, zakazy i nakazy mają dla różnych ludzi bardzo nierówne znaczenie. Tezę, że nie są skuteczne i potrzebne, trzeba też zrelatywizować. Dla tych, którzy mają ów talent do szczęścia, są istotnie mniej lub więcej niepotrzebne [...]. Ale ci ludzie przez naturę przygotowani do szczęścia najlepiej robią, jeśli jak najmniej je analizują i najmniej nim kierują. [...] Natomiast przepisy na szczęście mogą być potrzebne dla tych, którzy nie posiadają talentu do szczęścia ani też pomyślnych doń warunków. I to jest praktycznie najważniejsze, jeśli nie jedyne ważne zagadnienie szczęścia: jak uczynić szczęśliwymi tych, co nie mają do szczęścia danych. Przepisy filozofów do pewnego przynajmniej stopnia zagadnienie to rozwiązują”[1152].

Teleologia szczęścia

Po rozdziałach, jak zostało to tu ujęte, prakseologicznych, znajduje się ostatnia grupa rozdziałów, rozdziały etyczne: *Osiągalność szczęścia*, *Niewiara w szczęście*, *Szczęście ludzi przeszłych i ludzi przyszłych* (rozdział usunięty z późniejszego wydania), *Dążenie do szczęścia*, *Szczęście w utopiach*, *Doskonałość a szczęście* (w późniejszym wydaniu w zredagowanej

[1150] Tamże, s. 314.

[1151] Zob. tamże, s. 314-315: „Stwierdzenie, że raz jedne przepisy, a kiedy indziej inne, wprost przeciwnie, prowadzą do celu, skłania do relatywizmu w rzeczach szczęścia [...]: szczęście jest względne. Ściśle mówiąc, nie samo szczęście, lecz jego czynniki. Ale właśnie ich dotyczą przepisy na szczęście. Działają one lub nie działają, w zależności od tego, w jakim występują zespole; a czynniki zewnętrzne – specjalnie w zależności od tego, na jaką trafią w jednostce dyspozycję”.

[1152] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 316-317.

formie rozdział ten został wcielony do kolejnego), *Hedonizm i eudaimonizm*, *Obowiązek szczęścia i prawdo do szczęścia*. Na wstępie warto zauważyć, że Tatarkiewicz nie używa pojęcia „etyczne" w jego wąskim znaczeniu, rozdziały te nie traktują bowiem jedynie o związku szczęścia i moralności. Zdaje się, że jest to rozdział podejmujący szeroko rozumianą problematykę etyczną, a więc kwestię szczęścia w kontekście praktycznym tzn. postępowania, ale w powiązaniu z aspektem aksjologicznym tzn. wartości. Tatarkiewicz pisze o tym już na początku rozdziału *Osiągalność szczęścia*, gdzie formułuje trzy pytania przyświecające tej grupie rozdziałów: „Trzy są główne pytania dotyczące osiągania szczęścia. Po pierwsze, czy możemy je osiągać? po drugie, czy chcemy je osiągać? i po trzecie, czy warto je osiągnąć? Inaczej mówiąc: czy szczęście istnieje? czy jest przedmiotem zabiegów ludzkich? i czy jest dość cenne na to, by było słusznym przedmiotem zabiegów?"[1153]. Z tego też względu można uznać, że rozdziały te poświęcone są teleologii szczęścia.

Osiągalność szczęścia

Podejmując pierwsze z pytań, Tatarkiewicz przytacza różne możliwości odpowiedzi, dzieląc je na dwie grupy pesymistyczne i optymistyczne[1154], odwołując się do filozofii Platońskiej i Arystotelesowskiej, stwierdza, że wobec kwestii osiągalności szczęścia: „Platon był pesymistą, a przynajmniej bywał nim w pewnych okresach, piętnując wtedy świat realny jako zły i szukając odeń ucieczki w świecie idej. A optymistą był uczeń jego Arystoteles, którego nigdy nie kwestionowanym założeniem było, że eudaimonia jest ludziom dostępna"[1155]. Takie ujęcie przez Tatarkiewicza kwestii, tzn. jednoznaczne określenie stanowiska Platona i Arystotelesa, pozwala na określenie tego, czy w ramach własnych rozważań filozoficznych, a dokładniej kwestii osiągalności szczęścia był on bliższy stanowisku Platońskiemu czy Arystotelesowskiemu.

Przed przystąpieniem do określenia swojej postawy wobec osiągalności szczęścia Tatarkiewicz skupił na samych stanowiskach optymistycznych i pesymistycznych. Wskazał najpierw na to, że przeciwstawienie stanowiska pesymistycznego i optymistycznego, mimo że tej przeciwstawności dopatrzył się on już u Platona i Arystotelesa, jest dość nowe, ponieważ „terminy «optymizm» i «pesymizm» są tworem nowożytnym, a tak samo nowszej dopiero daty

[1153] Tamże, s. 318.
[1154] Zob. tamże, s. 318-319. Odwołał się tutaj zarówno do Biblii, *Edypa* Sofoklesa, przekazów Herodota, Sekstusa Empiryka, do filozofów – przede wszystkim Platona i Arystotelesa, ale też cyrenaików, epikurejczyków – jak również myśli chrześcijańskiej.
[1155] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 319.

jest dokładniejsze wyjaśnienie obu pojęć i pełniejsze rozwinięcie obu systemów”[1156]. W wyklarowanej formie stanowiska te reprezentowali zdaniem Tatarkiewicza Leibniz (optymizm) i Schopenhauer (pesymizm) – jak zauważył, termin pesymizm jest terminem jak również stanowiskiem wyklarowanym później niż optymizm[1157]. Po rekonstrukcji rozumowań stojących za tymi dwoma stanowiskami[1158] przeszedł on do wyodrębnienia, przeanalizowania i zestawienia odmian optymizmu i pesymizmu, nie skłaniając się jednak ku żadnej[1159], stwierdził ostatecznie: „Tak oto każdy bez mała argument, wymieniany na rzecz optymizmu, może być nie tylko odparowany, lecz nawet użyty przez pesymistę. A i odwrotnie jest tak samo: argumenty pesymizmu mogą być odparowane, a nawet użyte przez optymistów. Jest to naturalne, bo w układzie zdarzeń i w strukturze przeżyć występuje paralelizm przyjemności i przykrości. Wiele też przeżyć łączy przyjemność z przykrością, i w nich – zależnie od punktu widzenia – wysuwa się na pierwszy plan bądź przyjemność, bądź przykrość. Jak powiada popularny dowcip, ta sama sala teatralna jest dla optymisty do połowy pełna, a dla pesymisty do połowy pusta”[1160].

Podobnie rzecz się ma z podjętą przez Tatarkiewicza analizą perspektywy potocznej[1161]. W związku z tym przeszedł on do charakterystyki teorii, które określił indyferentystycznymi, polegających na tym, że „ustrój świata i mechanizm psychiki zmierzają ku temu, by ludzie nie byli ani szczęśliwi ani nieszczęśliwi”[1162]. Te z kolei mają jego zdaniem dwie odmiany: pierwsza uznaje, że aspekty dodatnie i ujemne kompensują się, są równe – Tatarkiewicz zgodził się jedynie z umiarkowaną wersją stanowiska, uznającego, że jest tak, ale tylko w niektórych aspektach życia i przypadkach – druga również uznaje, że szczęście i nieszczęście jest równe, ale nie ze względu na kompensowanie się aspektów dodatnich i ujemnych, a ze względu na istotną ilość spraw obojętnych[1163]. Stanowiskom tym wprawdzie Tatarkiewicz przyznał częściową rację, co do uchwyconych przez nie zjawisk, odrzucił jednakże stanowiska te jako takie[1164]. W związku z perspektywą potoczną rozważył on też szczęście w kontekście okresów życia, np. młodości i starości. Jednakże i tutaj nie dał jednoznacznej odpowiedzi, a jedynie przyznał, że choć okres bliski śmierci jest zasadniczy dla

[1156] Tamże.
[1157] Zob. tamże, s. 319-320.
[1158] Zob. tamże, s. 320-321.
[1159] Tamże, s. 324-331.
[1160] Tamże, s. 331-332.
[1161] Zob. tamże, s. 332-333.
[1162] Tamże, s. 333-334.
[1163] Zob. tamże, s. 334-336.
[1164] Zob. tamże, s. 336.

oceny szczęśliwości, to jednak niekoniecznie jest on jego zdaniem w tej ocenie rzetelny, dlatego też uznał, że „wiekiem szczęścia nie jest młodość i starość, lecz raczej wiek średni, dojrzały”[1165].

W związku z pierwszym pytaniem rozdziałów etycznych Tatarkiewicz stwierdza, że wątpliwości co do osiągnięcia szczęścia można mieć jedynie wobec szczęścia idealnego, natomiast co do szczęścia realnego, to „jest faktem, iż pomiędzy ludźmi są zadowoleni ze świata, losu, życia; są tacy, którzy, trosk mają mniej niż radości, albo nawet mając wiele trosk doznają tego ogólnego zadowolenia, które nazywamy szczęściem”[1166]. Z kolei co do prawdopodobieństwa osiągnięcia szczęścia wątpliwości dotyczą głównie prawdopodobieństwa szczęścia ludzi w sensie ogólnym, natomiast co do konkretnego człowieka, „w zależności od jego natury i otoczenia, w jakim wypadło mu żyć”[1167], można już o takim prawdopodobieństwie orzekać; inną sprawą jest to, że pewności co do szczęścia konkretnego człowieka nie ma, „nikt nie wie na pewno o innym, czy jest szczęśliwy”[1168], a nawet niekiedy dany człowiek nie potrafi tego określić. Należałoby zatem uznać Tatarkiewicza za optymistę, jako filozofa uznającego możliwość osiągnięcia szczęścia, a więc i w tej kwestii wskazać na zgodność jego ujęcia filozofii Arystotelesa i jego własnych poglądów.

Powyżej poruszone kwestie zostały rozwinięte w rozdziale kolejnym pt. *Niewiara w szczęście*, przy czym rozwinięcie to ma w głównej mierze charakter historycznofilozoficzny, a tym samym rzuca on nieco światła na inspirowanie się przez Tatarkiewicza Arystotelesem – rekonstrukcja treści tego rozdziału zostanie zatem zawężona do tego, co pozostaje w ścisłym związku z filozofią starożytną. Jak stwierdza Tatarkiewicz, w Europie, nawet w jej względnie najszczęśliwszych okresach, w mniejszej lub większej skali, niewiara w szczęście, postawa pesymistyczna, była obecna[1169]. Ogólnie rzecz biorąc, starożytni Grecy zostali uznani przez Tatarkiewicza raczej za pesymistów. Ukazując jednocześnie związek optymizmu i pesymizmu ze szczęściem i nieszczęściem postawę grecką ujął on następująco: „Pesymistyczny pogląd na świat powstaje z natury rzeczy przede wszystkim u nieszczęśliwych, a optymistyczny u szczęśliwych; nieszczęśliwi wytwarzają opinię, że szczęście jest nieosiągalne, życie złe, świat wrogi, a natura ludzka marna – podobnie jak szczęśliwi, że szczęście jest łatwe, życie dobre, świat piękny, a natura ludzka wspaniała. Jednakże związek ten nie jest prosty i stały. Ludzie miewają poglądy pesymistyczne i optymistyczne także dlatego, że inni są nieszczęśliwi lub

[1165] Tamże, s. 338.
[1166] Tamże, s. 339.
[1167] Tamże, s. 341.
[1168] Tamże.
[1169] Zob. tamże.

szczęśliwi; bo ci inni wytwarzają opinie, a opinie udzielają się łatwo. Łatwiej niż uczucia: obcując z nieszczęśliwymi i pesymistami, człowiek nie stanie się może nieszczęśliwy, ale łatwo stanie się pesymistą. [...] Stąd pochodzi pesymizm niektórych ludzi szczęśliwych i optymizm nieszczęśliwych, a także fakt, że pewne okresy są jednolicie pesymistyczne, choć żyją w nich także ludzie szczęśliwi. [...] A jak uczucia wpływają na opinie, tak też odwrotnie opinie na uczucia. [...] W ten sposób pewne idee, które bezpośrednio wpływają na opinie, pośrednio wpływają też na uczucia ludzi, i w zależności od tego, jakie z nich panują w danym okresie – optymistyczne czy pesymistyczne – życie ludzie w okresie tym nabiera zabarwienia jasnego czy mrocznego. Takimi ideami były dla Greków ich przekonania o marności natury ludzkiej, o negatywności szczęścia, o przekleństwie pracy, o nicości istnienia”[1170]. Zdaje się, że to o czym mowa w przytoczonych powyżej słowach to kolejne sprzężenie zwrotne przyjęte przez Tatarkiewicza, tyle że tym razem nie dotyczy ono podmiotu i przedmiotu, jak w przypadku charakteru i losu, a uczuć i opinii ludzi w perspektywie szczęścia i nieszczęścia, optymizmu i pesymizmu. Co ważne, do tego przekonania Tatarkiewicz doszedł na podstawie analizy historycznofilozoficznej.

Pesymizm (europejski), będący bądź co bądź głównym wątkiem tego rozdziału, Tatarkiewicz podzielił z historycznofilozoficznego punktu widzenia na trzy okresy: przedchrześcijański, chrześcijański, pochrześcijański[1171]. Choć chrześcijańska myśl została przez Tatarkiewicz uznana za zasadniczą z perspektywy dziejowego spojrzenia na pesymizm w Europie, to należy zaznaczyć, że chronologicznie pierwszym okresem pesymizmu był okres starożytny – jak stwierdził, pesymizm był głęboko zakorzeniony w kulturze starożytnej Grecji[1172]. Wiadomo już jednak, że nie wszyscy greccy filozofowie pasowali zdaniem Tatarkiewicza do tego ujęcia – a przede wszystkim nie wpasowywał się w nie Stagiryta. Ważne jest zatem, aby zwrócić uwagę, na czym według Tatarkiewicza ów pesymizm grecki polegał. Jak się okazuje, Tatarkiewicz uznał greków za pogodnych pesymistów: „Najszczególniejsze było, iż ci pesymiści [= Grecy] byli z natury ludźmi wesołymi, zdolnymi używać życia, cieszyć się chwilą, upajać przyrodą, interesować światem. Mimo wszystko byli przywiązani do życia. Jednakże przywiązani powierzchownie: powierzchnia życia wydawała się im pogodna i

[1170] Tamże, s. 346-347.

[1171] Zob. tamże, s. 362.

[1172] Zob. tamże, s. 343: „Nie tylko mitologia i głosy poetów, ale także fakty historyczne, głosy kronikarzy, historyków, uczonych starożytnych mówią o tym, że Grecy widzieli życie właśnie w barwach czarnych, że mieli wzrok szczególnie wyostrzony na wszystko, co jest wrogie ludzkiemu szczęściu. Nawet o bogach swych nie twierdzili, iż wszyscy są szczęśliwi. Nawet w życiu pośmiertnym, na polach elizejskich nie oczekiwali dla siebie wielkich radości. Już w mitach ich posępnie przedstawiał się los człowieka, później zaś w ujęciu filozofów i tragików nabrał barw jeszcze bardziej ponurych”.

przyjemna, ale głąb ponury i wroga. [...] Choć byli wrażliwi na wesołą powierzchnię życia, nie liczyli się z nią w jego ogólnym bilansie. Umieli cieszyć się życiem, ale go nie cenili. Nie gardzili jego rozkoszami, ale im nie ufali. Nie ufali im nie tylko filozofowie – ascetyczny Platon, mistyczni pitagorejczycy, obojętni stoicy, sceptyczni pirroniści – lecz również i przeciętni Grecy. Pesymistyczny pogląd na życie był wypowiadany w Grecji przez wielu ludzi różnego pokroju i zawodu i wyrażał niewątpliwie opinię panującą. Wszystko bez mała, co życie przynosi, wydawało im się w gruncie rzeczy złe i stworzone na nieszczęście człowieka”[1173]. W świetle przytoczonych słów wydaje się względnie jasne, dlaczego Platon został przez Tatarkiewicza uznany za pesymistę, a Arystoteles – optymistę. Niemniej jednak i u Stagiryty dopatrzył się on wątków pesymistycznych: „Z filozofów greckich nie tylko ci, co uchodzą za pesymistów, nisko oceniali życie. [...] Nawet Arystoteles, który zdawałoby się umiał bezstronnie i życzliwie patrzeć na życie i cenił wszystkie jego zalety, wypowiedział to gorzkie zdanie: «Czymże jest człowiek? jest ucieleśnieniem słabości, pastwą przypadku, obrazem zmienności; skazany jest na zawiść albo nieszczęście; a reszta w nim jest tylko flegmą i żółcią”[1174]. Tatarkiewicz niestety nie poddaje przytoczonych przez siebie słów głębszej analizie i kontynuuje swoją rekonstrukcję pesymistycznego poglądu Greków[1175]. Choć więc zatem Arystoteles został przez Tatarkiewicz uznany za optymistę, to jednakże nie był on jego zdaniem optymistą naiwnym, czy też skrajnym, wyrażał bowiem także uwagi pesymistyczne względem ludzkiego życia i szczęścia, nawet jeśli w całokształcie jego myśl była optymistyczna. Tym samym można zarówno Tatarkiewicza jak i Arystotelesa w jego interpretacji uznać za reprezentantów umiarkowanego optymizmu na gruncie osiągalności szczęścia.

Kolejny rozdział z grupy etycznych, *Szczęście ludzi przeszłych i ludzi przyszłych*, został usunięty w trzecim wydaniu *O szczęściu*, gdyż z czasem wydał się on Tatarkiewiczowi nazbyt hipotetyczny[1176] – podobnie jak rozdział *Niewiara w szczęście*, ma on zasadniczo charakter historycznofilozoficzny. Rozdział ten, zdaje się, stanowi dopełnienie dwóch poprzednich, podjęty bowiem zostaje w nim temat osiągalności szczęścia w perspektywie dwóch porządków

[1173] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 343. Por. Tamże, s. 344: „W ogólnym sensie Tatarkiewicz wskazał kilka powodów, dla których Grecy przyjęli jego zdaniem postawę pesymistyczną: ujemna opinia o naturze ludzkiej – a byli ludźmi towarzyskimi, konieczność pracy i wysiłku – a byli ludźmi ambitnymi, czynnymi, starość z jej dolegliwościami – a skupiali się na młodości, cierpienie może być pozytywne – a nieszczęście zawsze jest negatywne, powierzchownie życie jest wesołe – w głębi jednak panuje nicość”.
[1174] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 344.
[1175] Zob. tamże, s. 344-346. Wymienił on w tym względzie: Solona, sofistów, Antyfona, Herodota (rozmowa Krezusa z Solonem, Kserksesa z Artabanem), Sofoklesa, Teogonisa, Homera.
[1176] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 2015, s. 14.

czasowych – przeszłości i przyszłości – w kontekście historycznofilozoficznym[1177]. W tej też perspektywie Tatarkiewicz zrekonstruował poszczególne koncepcje, a dokładniej starożytną (greckiej i rzymskiej), starotestamentową, nowotestamentową, nowożytną – tym ostatnim poświęcił on najwięcej uwagi – wskazując przy tym na podobieństwa i różnice pomiędzy nimi. Wątek filozofii greckiej został on opracowany przez Tatarkiewicza wyjątkowo skromnie względem pozostałych; pojawiły się cztery odniesienia, żadne jednak nie wydaje się istotne[1178].

Wartość szczęścia

Rozdział pt. *Dążenie do szczęścia*, dotyczy już kolejnego pytania z trzech postawionych na początku grupy rozdziałów etycznych, a więc: czy ludzie chcą szczęścia, czy próbują je osiągnąć, czy jest ono przedmiotem ich starań. Już początek rozdziału ukazuje aksjologiczny kontekst, w jakim odpowiedź jest formułowana, a co ważne, w tym względzie zostaje przywołany Stagiryta: „«Czy cenimy życie dla przyjemności, czy też przyjemność cenimy dla życia?», pytał Arystoteles w ostatniej księdze Etyki Nikomachejskiej. Postawił pytanie, ale powstrzymał się od odpowiedzi. Dali ją natomiast różni późniejsi myśliciele”[1179]. Ogólnie rzecz biorąc, Tatarkiewicz rozróżnił dwie tendencje oddające dwie możliwości zawarte w pytaniu Arystotelesa, a mianowicie hedonistyczną i eudaimonistyczną – choć jak wspomniał, Stagiryta nie udzielił na postawione pytanie odpowiedzi, to jednak Tatarkiewicz wpisał go w tendencję eudaimonistyczną[1180]. Rozdział skupia się w zasadzie na usystematyzowaniu tych dwóch możliwości, wydzieleniu typów, poszczególnych odmian tych tendencji, a w zasadzie stanowisk, ukazaniu ich szerszego kontekstu – przy tej okazji Tatarkiewicz wyraża też własne przekonania.

W pierwszej kolejności Tatarkiewicz zajął się hedonizmem. Rozróżnił on dwie jego odmiany: hedonizm psychologiczny i hedonizm etyczny. Pierwszy, zwany inaczej hedonizmem powszechnym, panhedonizmem, to pogląd zgodnie z którym „przyjemność jest jedyną rzeczą, którą cenimy”[1181] lub jedyną rzeczą, do której ludzie dążą, natomiast według drugiego „przyjemność jest jedyną rzeczą cenną”[1182] lub jedyną rzeczą, do której warto dążyć. W gruncie rzeczy to ten pierwszy, hedonizm psychologiczny, stał się przedmiotem rozważań

[1177] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 362: „ci sami, co są przekonani, że teraz nie ma pełnego szczęścia, skłonni są przypuszczać, że niegdyś było i kiedyś będzie. Czas, w którym żyjemy, jest mniej lub więcej mrocznym okresem dla ludzkości, natomiast jej złoty wiek był w przeszłości lub będzie w przyszłości, na początku czy właśnie na końcu dziejów”.
[1178] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 362-363, 380, 381.
[1179] Tamże, s. 382. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1175 a.
[1180] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 382.
[1181] Tamże.
[1182] Tamże.

Tatarkiewicza w rekonstruowanym tu rozdziale, z kolei w drugiej, jest analizował on eudaimonizm psychologiczny.

Zarysowując kontekst historyczny hedonizmu psychologicznego, Tatarkiewicz wskazał wprawdzie na czasy starożytne, nie wymieniając jednak żadnego z antycznych myślicieli ani filozofów[1183]. Nie zdecydował się zatem na rekonstrukcję historycznofilozoficzną tego stanowiska w pełnym wymiarze, skupił się on przede wszystkim na myślicielach nowożytnych,[1184], więcej uwagi poświęcając opracowaniu samego stanowiska, niż jego historii. W związku z tym rozróżnił on pięć odmian, typów hedonizmu psychologicznego. Pierwsze cztery zostały przez Tatarkiewicza odrzucone, gdyż jego zdaniem nie potwierdza ich introspekcja oraz doświadczenie życiowe[1185], piąta zaś odmiana, asocjacyjna, polega zdaniem Tatarkiewicza na nieprzekonującym argumencie z introspekcji, ponieważ sprowadza ona wszystko do przyjemności, czego zdaniem Tatarkiewicz introspekcja i doświadczenie życiowe nie potwierdza[1186]. Tym samym Tatarkiewicz uznaje, że nic nie wskazuje na to, aby panhedonizm był stanowiskiem trafnym, nawet jeśli faktycznie przyjemności odgrywają niewątpliwie istotną rolę w życiu człowieka, jak to ujął: „Panhedonizm [...] jest konstrukcją więcej dbającą o sprowadzenie faktów do jednego typu niż o same fakty. Natura ludzka ma rzeczywiście swą stronę hedoniczną; ale rzecz w tym, że ma nie tylko jedną naturę”[1187]. Oprócz argumentów psychologicznych Tatarkiewicz wziął też pod uwagę argumenty innego typu formułowane na rzecz hedonizmu psychologicznego, biologiczny i etyczny (etyczny w tym sensie, że uznaje przyjemność za jedyne dobro), jednakże także te poddaje on w wątpliwość i odrzuca[1188]. Ogólnie rzecz biorąc, panhedonizm i jego poszczególne odmiany uznał on za niewystarczająco uzasadniony, dając jednocześnie wyraz swojemu pluralistycznemu stanowisku: „Wydaje się, że ludzie dążą do wielu rzeczy”[1189].

[1183]Zob. tamże, s. 383: „Gdy [pogląd hedonizmu psychologicznego] został wypowiedziany po raz pierwszy, musiał być rewelacją: całą bowiem niezmierną różnorodność pragnień i dążeń zdołał sprowadzić do jednej łatwej formuły, ukazywał prosty mechanizm psychiki. Był głoszony już w starożytności, ale więcej jeszcze w czasach nowych”.

[1184] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 383-384.

[1185] Zob. tamże, s. 385-389.

[1186] Nie jest tu brana pod uwagę szósta odmiana hedonizmu psychologicznego, gdyż jak Tatarkiewicz uznał, „teoria taka [opierająca się jedynie na wpływie przyjemności na podejmowanie decyzji] nie jest już właściwie hedonizmem” (W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 391).

[1187] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 390. Z tych samych powodów Tatarkiewicz nie skłaniał się też ku temu, aby uznać, że przyjemność nigdy nie jest w istocie przedmiotem ludzkich pragnień (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 391).

[1188] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 391-392.

[1189] Tamże, s. 392.

Kończąc tę część rozdziału podejmuje się jeszcze odpowiedzi na pytanie, o popularność hedonizmu psychologicznego w kontekście jego wyraźnych brakach, wskazując jako przyczynę problemy językowe, a dokładniej utożsamienie przyjemności osiągniętej i zamierzonej, a także przyjemności wyobrażonej (oczekiwanej) i aktualnej (doznanej). Co ciekawe, odnośnie tego drugiego problemu posłużył się on nawiązaniem do Arystotelesa, a mianowicie wskazał na błędne utożsamienie przyczyny sprawczej z przyczyną celową. W związku z tym przywołał on podział hedonizmu psychologicznego na hedonizm dotyczący teraźniejszości, przeszłości i przyszłości[1190]. Można więc zatem uznać, że także w krytyce hedonizmu Arystoteles był dla Tatarkiewicza myślicielem inspirującym.

Po charakterystyce i ocenie stanowiska hedonistycznego, Tatarkiewicz zajął się stanowiskiem eudaimonistycznym i tak jak to miało miejsce przy tym pierwszym, zajął się jego odmianą psychologiczną. Porządek rozważań różni się jednak od tych przyjętych przy analizie hedonizmu, ponieważ wieloznaczność pojęcia szczęścia rzutuje zdaniem Tatarkiewicza na niejednoznaczność samego stanowiska. Z tego też powodu w pierwszej kolejności skupia się on właśnie na tej niejednoznaczności pojęcia szczęścia i wyróżnia on trzy możliwości: szczęście to przyjemność, szczęście to doskonałość, szczęście jest przedmiotem pragnień[1191]. W dalszej części rozdziału mowa jest o właśnie o tym trzecim – eudaimonizmie psychologicznym.

Rozważając ów pogląd, uznający szczęście za przedmiot pragnień, Tatarkiewicz zwraca uwagę, że zazwyczaj pragnie się raczej elementów szczęścia, jego składników, czynników, niż samego szczęścia – to o nich zwykle się myśli. Ich natomiast, jak uznał, „ludzie nie dlatego pragną, że są elementami ich szczęścia, lecz odwrotnie, są elementami ich szczęścia dlatego, że ich pragną”[1192]. Ogólnie rzecz biorąc, „dążenia ludzkie ulegają wprawdzie zmianom odpowiednio do warunków, w jakich ludzie żyją, ale jedno jest w nich niezmienne, mianowicie to, że zawsze skierowane są do szczęścia”[1193]. Tak więc obok zmiennych warunków istnieje niezmienne dążenie do szczęścia. Należy mieć jednak na uwadze, że to niezmienne dążenie do szczęścia, to, zdaniem Tatarkiewicza, w istocie tylko konstrukt tzn. różnorodne dążenia ludzkie są tutaj ujęte w jedną teorię, jak bowiem stwierdza, nie jest tak, że

[1190] Zob. tamże, s. 393-395.
[1191] Zob. tamże, s. 395-396.
[1192] Tamże, s. 397. Jednakże nie wszystko czego się pragnie stanowi składnik szczęścia, jak również nie pragnie się wszystkich jego składników. Ponadto częstokroć za elementy szczęścia uznaje się to, co nimi nie jest np. doraźne przyjemności, stąd niekiedy rodzi się konflikt pomiędzy szczęściem a przyjemnością – niekiedy też źródłem konfliktu może być odmienność w ludzkich dążeniach do szczęścia.
[1193] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 397.

stawia się za cel szczęście i dobiera do tego środki, to te środki są faktycznymi celami – a już inną sprawą jest, „że rzeczy, które nie są dla ludzi środkami do szczęścia, lecz celami, mogą ich do szczęścia zbliżyć”[1194].

W związku z tym Tatarkiewicz proponuje bardziej precyzyjną wersję ujęcia stosunku ludzi do szczęścia polegającą na odróżnieniu pragnienia, dążenia i chcenia: „mówmy zaś, że «pragnie» jakiejś rzeczy ten, kto odczuwa jej brak i myśli o niej, a że «dąży» do niej ten, kto pozna tym wykonywa takie czy inne czynności, aby ją osiągnąć. Kto w tym znaczeniu czegoś pragnie i do czegoś dąży, ten tego również chce. Natomiast nie odwrotnie: można chcieć, aby coś się stało, a nie myśleć o tym i nic nie robić, aby to osiągnąć”[1195]. W tej perspektywie każdy chce szczęścia, ale nie każdy go pragnie i do niego dąży[1196]. W związku z tą kwestią, tzn. pragnieniem, dążeniem i chceniem, podane zostaje przez Tatarkiewicza bardzo ważne stwierdzenie: „To, że ludzie nie myślą ciągle o szczęściu, nie jest przeszkodą ku temu, by je osiągali. Przeciwnie, należy ono właśnie do tych rzeczy, które się osiąga tym skuteczniej, im mniej się o nie zabiega”[1197]. Tatarkiewicz wskazuje też różne wyjaśnienia stosunku, jaki zachodzi pomiędzy dążeniem do szczęścia a jego osiąganiem: po pierwsze, oczekiwanie zwiększa wymagania, po drugie, przez odprężenie intelektualne i uczuciowe można często osiągnąć więcej niż przez napięcie, a po trzecie, „aby być szczęśliwym, trzeba mieć coś, z czego szczęście wyrośnie”[1198], nie wystarcza bowiem do szczęścia sama myśl o szczęściu, a wręcz myśl ta przeszkadza tym myślom, które dają szczęście. W związku z tym Tatarkiewicz powtarza w traktacie twierdzenie, do którego doszedł już w tekście *Dobra, których nie trzeba wybierać*, a mianowicie: „Szczęście jest dobrem «wynikowym», ubocznym produktem naszych myśli i czynności”[1199].

Ostatnie strony rozdziału *Dążenie do szczęścia* zostały przez Tatarkiewicza poświęcone na to, aby z nieco szerszej perspektywy spojrzeć na stanowiska hedonistyczne i eudaimonistyczne, gdyż jak stwierdził, „psychologia pragnień ludzkich jest znacznie bardziej złożona niż to przedstawia hedonizm i eudaimonizm”[1200]. W tym względzie zwraca uwagę, że różni ludzie mają różne pragnienia, które raz są motywowane oczekiwaniem przyjemności, a kiedy indziej są wynikiem przyzwyczajenia, ciekawości, inspiracji życiem innych, presji

[1194] Tamże, s. 398.
[1195] Tamże.
[1196] Zob. tamże, 398-400. Tę kwestię obrazuje on w perspektywie historycznofilozoficznej, odwołując się do myślicieli danych okresów, a także posługując się doświadczeniem potocznym.
[1197] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 400.
[1198] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 402.
[1199] Tamże.
[1200] Tamże.

społecznej itp. Niemniej jednak, jak uznał, wszystkich łączy to, że chcą nie tylko doznawać czegoś, ale też coś mieć i czymś być, a co za tym idzie hedonizm jawi się jako stanowisko zbyt wąskie, natomiast bardziej odpowiednie jest stanowisko pluralistyczne, zdaje się, chociażby takie jakie sam zajmował, przyznaje bowiem, że „ludzie poszukują szczęścia, ale poszukują też innych rzeczy”[1201], a dokładniej chcą też: coś wiedzieć, coś robić, a także żyć. Z analizy tekstu, zdaje się, wynika, że z tych trzech potrzeb główną potrzebą jest chęć życia, następnie wiedzy, a później czynności.

Warto zwrócić uwagę, jak Tatarkiewicz rozumiał poszczególne potrzeby. Potrzebę wiedzy, biorąc ją szerzej, można uznać za chęć myślenia, doświadczania życia, rozwoju[1202]. Charakteryzując ją przywołał on m.in. słowa Stagiryty: „«Żaden człowiek – napisał niegdyś Arystoteles – nie chciałby zostać na całe życie na poziomie dziecka, choćby mógł wszystkich przyjemności dziecięcych używać w najszerszych rozmiarach»”[1203]. Potrzeba wiedzy nie sprowadza się zatem jedynie do kumulowania danych, wiedza jest tutaj ściśle powiązana z rozwojem, to z kolei zostało wzięte przez Tatarkiewicza pod uwagę i oddzielone od potrzeby szczęścia, gdyż, jak uznał, wiedza, mądrość stoi niekiedy w sprzeczności ze szczęściem[1204]. Potrzeba czynności w istocie sprowadza się według Tatarkiewicza do działania, bycia zajętym, a nawet wiąże się z trudem, co z kolei dla stanowiło według niego przyczynę do oddzielenia tej potrzeby od potrzeby przyjemności, a nawet postawienia jej ponad nią: „Jest błędem przypuszczać, że działanie śpieszy ku przyjemności; to przyjemność idzie w ślad za działaniem”[1205]. Należy zaznaczyć, że jest to pogląd Arystotelesowski[1206]. Najwięcej uwagi poświęcone zostało potrzebie życia. Zwykle[1207] stoi ona zdaniem Tatarkiewicza ponad potrzebą szczęścia. W związku z tym wyróżnił on dwa źródła przywiązania do życia: samo życie, sam proces życia będący źródłem przyjemności – np. epikurejska radość istnienia – oraz fakt, że jest ono „warunkiem i zbiornikiem wszystkich dóbr, jakie człowiek posiada i z jakich korzysta”[1208]. Stąd też wniosek, że przywiązanie do życia, nie jest tożsame z przywiązaniem do szczęścia, czy to doznawanego, czy oczekiwanego, czy nawet do dóbr, jakie w życiu są dostępne – samo życie jest już wystarczającym powodem przywiązania do życia.

[1201] Tamże.
[1202] Zob. tamże.
[1203] Tamże, s. 403.
[1204] Zob. tamże, s. 403: „Zdawałoby się, że najważniejszą rzeczą jest być szczęśliwym i że do szczęścia najwięcej jesteśmy przywiązani. Tymczasem okazuje się, że do rozumu jeszcze więcej; choć jest to znów, jak powiada Wolter, dowodem wielkiego nierozumu”.
[1205] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 403.
[1206] Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1175 a.
[1207] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 404.
[1208] Tamże, s. 405.

Kończąc rozdział Tatarkiewicz powraca do pytania wyjściowego, zadanego przez Arystotelesa, na które ten jego zdaniem nie udzielił odpowiedzi, tzn. czy żyje się po to, aby doznawać przyjemności, czy doznaje się przyjemności, aby żyć. Mierząc się z tym pytaniem, stwierdził co następuje: „odpowiedź nie może być prosta. Ludzie chcą życia użyć, ale także chcą po prostu żyć. Lękają się cierpienia, ale lękają się też śmierci, nawet gdy myślą, że jest końcem cierpień. Póki jesteśmy pewni życia, traktujemy je jako środek, ale gdy czujemy, że grozi mu niebezpieczeństwo, wtedy ono samo staje się celem i dla uratowania go gotowi jesteśmy wszystko poświęcić”[1209].

Kolejny rozdział z grupy rozdziałów etycznych, *Szczęście w utopiach*, ze względu na jego nikłe znaczenie dla koncepcji szczęścia zawartej w *O szczęściu*, zostanie tylko krótko wspomniany. Wprawdzie pojawia się w nim wątek filozofii greckiej, jednakże jest to tylko odniesienie do Platońskiego *Państwa*[1210]. Stąd wystarczy podać tylko ogólne wnioski: po pierwsze, znaczna ilość utopijnych wizji miała na celu nie tylko szczęście, ale także, a nawet przede wszystkim, inne cele tj. doskonałość; po drugie, utopijne programy nierzadko bywały ze szczęściem w konflikcie, który to bierze się z postulatu jednego słusznego trybu życia, ograniczającego swobodę i różnorodność, a także z przyjętej perspektywy skupionej na bądź co bądź nieznanej przyszłości w oparciu o znaną teraźniejszość; po trzecie, utopie konstruowane od XIX w. bardziej respektują kwestię szczęścia, a tym samym stają się bardziej realne[1211].

Kolejny rozdział, *Doskonałość a szczęście*, można uznać, ma już bardziej charakter aksjologiczny, a jednocześnie porusza też wątki etyczne, w kontekście moralnym, o których Tatarkiewicz pisze więcej w kolejnych dwóch, ostatnich, rozdziałach traktatu – warto przypomnieć, że w późniejszych wydaniach rozdział ten został wcielony w zredagowanej formie do rozdziału przedostatniego. Na początku rozdziału Tatarkiewicz stwierdza, że „nie ma dla człowieka bardziej naturalnego podziału rzeczy, jak podział ich na pożądane i niepożądane”[1212] i tak samo naturalne jest twierdzenie, że szczęście należy do grupy pożądanych. Niemniej jednak nie tylko szczęście należy do grupy, cennych, wartościowych rzeczy – dóbr – jest ich bowiem więcej, zliczają się do niej zarówno składowe natury, jak i kultury, czynności i wytwory, zarówno dobra fizyczne, jak i psychiczne, proste, jak i złożone, rodzajowe, jak i indywidualne. Ponadto – powtarzając myśl zawartą w tekście z lat

[1209] Tamże, s. 406.
[1210] Zob. tamże, s. 408-409.
[1211] Zob. tamże, s. 418-419.
[1212] Tamże, s. 420.

trzydziestych, *Dobra, których nie trzeba wybierać* – Tatarkiewicz stwierdza, że różnorodność dóbr: „powiększa niezmiernie to, że zalicza się do nich nie tylko rzeczy pożądane same przez się, ale także i te, które są pożądane ze względu na inne rzeczy”[1213]. Tak więc pierwsze są dobrami w ścisłym znaczeniu tego słowa, są celami samymi w sobie, drugie – w luźniejszym, gdyż te w istocie przyczyniają się do dóbr, są środkami do celu.

Tę różnice uznał on za szczególnie istotną: dobra pierwszego rodzaju są bezwzględne; drugiego – względne; pierwsze są niezależne od okoliczności; drugie – zależne i co za tym idzie „ta sama rzecz staje się dobrem i przestaje nim być, nie ulegając sama żadnej zmianie”[1214]. Dobro względne i zależne nie zawsze jest dobrem aktualnym, ale jeśli nim nie jest, to pozostaje dobrem potencjalnym. Te dobra potencjalne, co ważne, nie są w pełni drugorzędne, często są bowiem przedmiotem największych starań i poświęceń[1215]. Posługując się kategorią aktualności, potencji, a także aktualizacji, nawet jeśli Tatarkiewicz czyni to bez odniesienia do Arystotelesa, to jednak czyni to zgodnie z jej ogólnym charakterem. Paraleli z podejściem Stagiryty można również doszukiwać się w związku ze stosunkiem dóbr do szczęścia, warto w tym względzie podkreślić, że podejście to w kontekście moralnym – postawa teleologiczna – było prezentowane przez Tatarkiewicza już w rozprawie habilitacyjnej, czy w wykładzie inauguracyjnym z Wilna: „Dobra czerpiące swą wartość stąd, że są środkami do dóbr bądź zbiornikami bądź warunkami bądź symbolami, są tylko dobrami pochodnymi, cudzymi; wartość ich jest zapożyczona, nie własna. A wszystkie te dobra pochodne zajmują ogromną część tego, co nazywamy dobrami. Trzeba je wyeliminować, jeśli w rubryce «dobra» chce się zachować te tylko, które posiadają wartość własną. Po wyeliminowaniu ich zakres dóbr zmniejszy się niezmiernie. Zmniejszy się zwłaszcza o wiele dóbr materialnych. Niemniej pewne dobra pierwotne pozostaną: muszą pozostać, bo bez pierwotnych nie byłoby też i pochodnych. Zostanie – między innymi – szczęście: jest pożądane nie ze względu na to, co się przezeń osiąga, lecz samo przez się. Jest dobrem w najpierwotniejszym słowa znaczeniu, a nie dobrem pochodnym. Przeciwnie, różne dobra pochodne dlatego są pożądane i uważane za dobra, iż stanowią środki, warunki lub choćby symbole szczęścia”[1216]. Choć Tatarkiewicz nie powołał się w tych słowach na Stagirytę, to należy podkreślić, że w zasadzie nie ulega

[1213] Tamże.
[1214] Tamże, s. 421.
[1215] Zob. tamże, s. 422: „Właśnie te zbiorniki dóbr – nie zaś aktualne dobra – są przedmiotem najusilniejszych zabiegów, największych wysiłków i ofiar ludzkich, ci co stawiają dla swego życia inne cele niż przepędzania go z dnia na dzień, pracują w ten czy inny sposób dla nauki czy sztuki, prawa czy państwa, narodu czy kościoła, bezpośrednio służą tym zbiornikom dóbr, a tylko pośrednio – aktualnym dobrom, które z nich mają powstać”.
[1216] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 423.

wątpliwości, że w słowach tych w istocie idzie za dobrze mu znaną myślą Arystotelesa – otwierającą jego najpopularniejszą z etyk. Szczęście tak przez jednego jak i drugiego zostało ustawione na szczycie hierarchii. Wprawdzie Arystoteles podporządkował wszystkie dobra szczęściu, a Tatarkiewicz ustawił szczęście pośród innych najwyższych dóbr pierwotnych, niemniej jednak w kontekście szczęście jako takiego myśl obu jest wyraźnie podobna.

Jak stwierdza dalej Tatarkiewicza, dóbr – a więc tego, co posiada własności dobra – jest wiele, niewiele jest natomiast samych tych własności, „tradycja, sięgająca początków europejskiej refleksji filozoficznej i utrzymująca się przez wieki, mówi nawet, że prostych wartości jest zaledwie trzy: dobro (moralne), prawda i piękno, czyli wartość moralna, umysłowa i estetyczna”[1217]. Rozważając różne próby rozwinięcia tego podziału, ostatecznie stwierdza, że „nigdzie tu nie wychodzi się poza troistość wartości tradycyjnych”[1218], niemniej jednak postanawia owe wartości rozdzielić. W ramach wartości umysłowych obok prawdy, myśli prawdziwej, wydziela on nowatorstwo, myśl nową – stąd do wartości umysłowych zalicza on prawdę i twórczość[1219]. Na gruncie wartości estetycznych, choć Tatarkiewicz dostrzegł większą złożoność – można bowiem nie na tym polu wskazać nie tylko piękno i twórczość, ale także, jak to różnorako ujmuje, podniosłość, głębia ducha, wielkość ujęcia – ostatecznie wskazuje on przede wszystkim dwie wartości estetyczne: piękno i wzniosłość[1220]. Wobec wartości moralnych Tatarkiewicz podchodzi już z większym dystansem, niemniej jednak dochodzi on ostatecznie do wniosku, że wartości moralnych jest przynajmniej dwie: moralność i dobroć[1221]. Z tego ogólnego podziału, zdaniem Tatarkiewicza,, „wyrasta nieograniczona mnogość dóbr”[1222] – np. materialnych czy psychicznych. Do tego rozwinięcia troistego podziału wartości została dodana w części drugiej rozdziału jeszcze jedna, szczególna wartość, istotna z punktu widzenia traktatu – przyjemność. Jak stwierdza Tatarkiewicz, nie tylko owe sześć wartości czyni świat lepszym, ale także czynią go takim „odczuwane uczucia przyjemne”[1223].

[1217] Tamże, s. 424.
[1218] Tamże, s. 425.
[1219] Zob. tamże.
[1220] Zob. tamże, s. 425-426.
[1221] Zob. tamże, s. 426: Wynika to jego zdaniem stąd: „cenimy naturalną dobroć jednostki, choćby nie była związana ze świadomym dążeniem do czynienia dobrze. Ale cenimy także to świadome dążenie, choćby nie wypływało z naturalnej dobroci, a nawet gotowi jesteśmy cenić je jeszcze wyżej, gdy wzięło górę nad złymi skłonnościami. Cenimy uczucia dobre bez udziału woli i cenimy wysiłek woli, choć mu nie towarzyszą dobre uczucia”.
[1222] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 427.
[1223] Tamże.

Wobec przyjemności podane zostało kilka istotnych uwag w tym kontekście: choć przyjemności jako takie są dobre, to mogą być wywołane przez zło lub prowadzić do zła, dlatego też nie czynią człowieka lepszym[1224]; przyjemności są odczuwane bezpośrednio, natomiast inne wartości pośrednio poprzez wiedzę, mogą się one z nią wiązać, ale nie muszą; przyjemność jest wartością subiektywną, natomiast pozostałe (sześć wymienionych) są obiektywne[1225]. Choć szczęście Tatarkiewicz zaklasyfikował do dóbr pierwotnych, to nie uznał go za wartość prostą, a do tego przyznał: „jasne jest, że w szczęściu – tak jak tu jest rozumiane – chodzi nie o obiektywne zalety lecz o zadowolenie, a więc subiektywnie dodatnie odczucie"[1226]. Szczęście zatem pod tym względem jest bliskie przyjemności.

W ostatniej części rozdziału Tatarkiewicz podejmuje kwestię bilansu życia, którą wcześniej umieścił w kontekście szczęścia, skupiając się na aspekcie moralno-aksjologicznym w związku ze szczęściem. Zauważa on, że to czy bilansie życia, do którego wliczają się różne dobra, przeważy strona dodatnia czy ujemna zależy „nie tylko od dodatnich składników, ale także od ich zespołu i zestroju"[1227], przy czym bilans życia może być dodatni, gdy już jedna zaleta – wartość obiektywna – jest w pełni rozwinięta „i całemu życiu nadaje charakter i wartość"[1228], czego przykładem są jego zdaniem żywoty świętych (dobro), mędrców (mądrość) i geniuszy (twórczość), ale także niewykluczony jest oczywiście dodatni bilans w oparciu o różne zalety, wartości. Dodatni bilans jest zatem uzależniony od samych wartości lub ich zestroju „Toteż dodatni wynik życia można osiągnąć bądź przez pełnię życia, bądź przez jego harmonię. Pełnię życia daje mnogość i różnorodność posiadanych w nim dóbr, choćby były nawet opłacane tym czy innym złem, błędem czy cierpieniem; harmonię zaś daje życiu właśnie to, że jest wolne od zła, błędu, cierpienia, choćby posiadane w nim dobra nie były bogate i różnorodne"[1229]. Tatarkiewicz wskazał, że zarówno harmonia jak i pełnia, są pojęciami regulatywnymi, przez co rozumiał, że „są to ideały czy dalekie cele, jakie ludzie stale sobie stawiają, ale tylko wyjątkowo i tylko w przybliżeniu osiągają"[1230], tym samym ukazał on aproksymatywny kontekst owych stanów, tak jak to uczynił wobec szczęścia w rozdziale drugim.

[1224] Zob. tamże.
[1225] Zob. tamże, s. 427-428.
[1226] Tamże, s. 428.
[1227] Tamże.
[1228] Tamże.
[1229] Tamże, s. 429.
[1230] Tamże.

Tak jak szczęście, tak też bycie świętym, mędrcem, geniuszem, czy też pełnia lub harmonia życia ma taką właśnie naturę, idealną – próbując ująć to jednym słowem, ujął on to jako doskonałość. Bycie świętym, mędrcem, geniuszem, pełnia czy harmonia życia w tym sensie to inne sposoby osiągania doskonałości, zaś scalenie ich wszystkich to doskonałość w ścisłym znaczeniu słowa. Ze szczęściem wiąże się to jego zdaniem następująco: „[doskonałości te] są także źródłem zadowolenia, ale dla doskonałego człowieka zadowolenie jest najwyżej wynikiem a nie podstawą dodatniego bilansu życia”[1231]. Taki wydaje się zatem najważniejszy wniosek rozdziału: doskonałość ma się do szczęścia tak, że nie stanowi jego podstawy, ale może stanowić jego wynik. Co ważne jest to wynik obiektywny, dlatego też Tatarkiewicz zwrócił uwagę, że bilans życia może mieć dwojaki charakter: obiektywny, kiedy mowa o doskonałości i subiektywny, kiedy mowa o szczęściu. Odpowiada to zresztą podziałowi pojęć szczęścia na podmiotowe i przedmiotowe: „Doskonałym jest człowiek posiadający największe dobra, niezależnie od tego, czy doznaje z ich powodu zadowolenia; szczęśliwym zaś jest ten, kto doznaje zadowolenia z życia, wszystko jedno jakim dobrom je zawdzięcza. [...] Że szczęście, tak samo jak doskonałość, jest dobrem, o tym nikt nie wątpi. A niemało jest takich, którzy je cenią wyżej od doskonałości i mają za dobro jedyne”[1232]. W kolejnych rozdziałach kwestia zależności szczęścia od dobra jest szerzej rozwinięta.

Rozdział przedostatni traktatu, *Hedonizm i eudaimonizm*, został przez Tatarkiewicza podzielony na dwie części; pierwszą poświęconą hedonizmowi i drugą – eudaimonizmowi. Tak jak wcześniej więcej uwagi poświęcił on hedonizmowi psychologicznemu, tak w tym rozdziale skupił się on na hedonizmie etycznym, zgodnie z którym „przyjemność jest jedyną rzeczą, która sama przez się posiada wartość dodatnią, (czyli jest jedynym dobrem pierwotnym)”[1233]. Dodał do tego jednak uzupełnienie: „jedyną rzeczą, która sama przez się posiada wartość ujemną jest cierpienie (czyli: ono jedno jest złem pierwotnym)”[1234]. Ponadto w wymiarze normatywnym oznacza to, zdaniem Tatarkiewicza, że przyjemność to jedyne, o co warto zabiegać, z kolei cierpienie – czego warto unikać. Stąd też wynika praktyka hedonistyczna, choć, jak zwrócił uwagę, teoretycy hedonizmu nie zawsze byli jego praktykami, a praktycy – teoretykami[1235].

[1231] Tamże.
[1232] Tamże, s. 430.
[1233] Tamże, s. 431.
[1234] Tamże.
[1235] Zob. tamże, s. 431-432: „Starożytność klasyczna wydała teorię hedonistyczną, natomiast jej postawa życiowa na ogół hedonistyczna nie była. Przeciwnie, koniec cesarstwa rzymskiego miał tę postawę, a dla teorii zrobił niewiele. Era hedonizmu jednocześnie teoretycznego i praktycznego przyszła dopiero w czasach nowożytnych, głównie w XVIII wieku”.

Historia hedonizmu miała swój początek, tak jak przedstawił ją Tatarkiewicz, w III w. p. n. e. Za przedstawiciela tego nurtu, a zarazem prekursora, uznał on Arystypa z Cyreny (hedonizm skrajny), a jako kolejnego kluczowego reprezentanta i teoretyka – Epikura (hedonizm umiarkowany)[1236]. Jak stwierdził, oba te typy hedonizmu były „później krańcami, między którymi wahały się dzieje hedonizmu"[1237], tak też hedonizm Arystypa został później jego zdaniem pierwowzorem hedonizmu w ogóle, natomiast hedonizm Epikura – utylitaryzmu. Oprócz tego Tatarkiewicz rozróżnia hedonizm egoistyczny i nieegoistyczny, wskazując przy tym, że w starożytności występował w istocie jedynie pierwszy z nich, natomiast drugi pojawił się później, w czasach nowożytnych, kiedy to doszło do opracowania teorii utylitarystycznych[1238]. Po tym zarysowaniu historii hedonizmu etycznego Tatarkiewicz przeszedł do rozważań bardziej problemowych.

Zaczął on od kwestii istotnej, a mianowicie że „poza przyjemnościami są jeszcze inne dobra, przede wszystkim dobra moralne"[1239]. Wobec tego przytoczył on dwa sposoby, na jakie można udzielić odpowiedzi z punktu widzenia hedonistycznego. Pierwsza polega na zaprzeczeniu istnienia dóbr moralnych, drugi na uznaniu ich za wtórne[1240], jedynie potęgujących przyjemność; dlatego też w perspektywie praktycznej zgodnie z pierwszym rozwiązaniem zasady moralne są odrzucone, natomiast zgodnie z drugim – zasady moralne mogą zostać utrzymane. Drugą z poruszonych kwestii jest dowiedzenie słuszności hedonizmu. W tym względzie Tatarkiewicz zwrócił uwagę, że niektórzy, jak Bentham, uznawali takie dowodzenie za zbędne i niemożliwe, inni, jak Mill, za potrzebne i możliwe. Dowody takie według Tatarkiewicza sprowadzają się do dwóch sposobów uzasadniania. Według pierwszego przyjemność „jest jedynym dobrem pierwotnym, bo jest jedyną rzeczą, do której ludzie dążą dla niej samej"[1241], a więc hedonizm etyczny jest tu uzasadniany przez hedonizm psychologiczny. Z kolei według drugiego ze sposobów, „wszystko, co cenimy, cenimy w tym stopniu, w jakim sprawia nam przyjemność: oceny są proporcjonalne do odczuwanej przyjemności"[1242]. Co należy zaznaczyć, Tatarkiewicz zwrócił uwagę na błędność obu sposobów uzasadnienia hedonizmu etycznego – dodając, że sami hedoniści je formułujący

[1236] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 432-434.
[1237] Tamże, s. 434.
[1238] Zob. tamże, s. 435-439.
[1239] Tamże, s. 439.
[1240] Zob. tamże. W pierwszym wydaniu, gdy mowa o drugim sposobie, pojawił się błąd, idzie bowiem o dobra moralne a nie dobra materialne – błąd ten został poprawiony w nowszych wydaniach (por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, z. cyt., 2015, s. 518).
[1241] W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 440.
[1242] Tamże, s. 441.

raczej traktowali je jako potwierdzenia intuicji niż dowody w ścisłym sensie tego słowa. Dlatego też odniósł się on do intuicyjnego uzasadnienia hedonizmu psychologicznego, ponownie wskazując na stojące za tym błędne przeświadczenie: „Że przyjemność jest czymś dobrym, za tym istotnie przemawiają nasze intuicje. Ale nie przemawiają za tym, że tylko przyjemność jest dobrem, a to dopiero stanowi tezę hedonizmu. Przeciwnie, przemawiają za tym, że inne rzeczy również są dobrami”[1243].

Tym samym należy uznać, że zdaniem Tatarkiewicz hedonizm etyczny nie jest dobrze uzasadniony. W swojej argumentacji zdaje się on wyrażać właśnie przekonanie pluralistyczne. Przyjemność zdaniem Tatarkiewicz jest oczywiście dobrem, co więcej uważa on je za wielkie dobro, ale nie jedyne dobro. Tym samym pomimo uznania pewnych aspektów teorii hedonistycznej, Tatarkiewicz nie jawi się jako hedonista. To zresztą potwierdzają ostatnie strony pierwszej części rozdziału poświęconej hedonizmowi etycznemu: „Co innego [...], że przyjemność jest dobrem, a co innego, że jest dobrem jedynym. A hedonizm to właśnie twierdzi. Można przyjemności życia cenić i pragnąć ich, a zarazem można i należy odrzucać hedonizm. Przyjemność jest dobrem, ale hedonizm jest fałszem: nie jest prawdą, jest nieuzasadnionym rozszerzeniem tej prawdy, że przyjemność jest dobrem”[1244]. Na poparcie tego Tatarkiewicz przywołał kilka przykładów ukazujących to, że przyjemność jest wprawdzie jednym z dóbr, ale nie dobrem jedynym, że są dobra od niej wyższe, że inne są od niej cenniejsze. Kończąc tę część rozdziału zwrócił jeszcze uwagę, że tak jak pogląd hedonistyczny, tak przeciwstawny mu pogląd ascetyczny jest błędny, gdyż nawet jeśli przyjemność nie jest jedynym dobrem, to nie oznacza to, że jest złem, którego należy unikać.

Druga część rozdziału poświęcona eudaimonizmowi w przeciwieństwie do pierwszej nie zawiera zarysu historycznego, Tatarkiewicz w zasadzie od razu przechodzi do problemowego rozważenia kwestii, przy czym robi to w kontekście hedonizmu, konfrontując oba stanowiska. Za istotę eudaimonizmu uznał on przekonanie, że szczęście „jest jedyną rzeczą, która sama przez się posiada wartość, lub (w ostrzejszej postaci), że posiada większą wartość niż wszystko inne”[1245]. Co ważne, co też wyjaśnia fakt rozważania przez niego eudaimonizmu w kontekście hedonizmu, uznał on eudaimonizm za związany z hedonizmem, podobnie jak szczęście uważał za związane z przyjemnością. Różnicę pomiędzy oboma stanowiskami w dużym stopniu wiąże się z kwestiami pojęciowymi – „hedonizm bowiem ma

[1243] Tamże, s. 441-442.
[1244] Tamże, s. 442.
[1245] Tamże, s. 444.

wprawdzie różne odmiany, ale w osnowie jest jeden, a jest wiele eudaimonizmów”[1246] – z wieloznacznością pojęcia szczęścia, chociażby już w czterech znaczeniach wyróżnionych w pierwszym rozdziale traktatu. W związku z tym Tatarkiewicz przeszedł do rozpatrzenia poszczególnych możliwości.

Pierwsza, biorąca za szczęście, czyli najwyższe dobro, dużą ilość przyjemności, czy nieprzerwane pasmo przyjemności, to w istocie, jak podaje Tatarkiewicz, eudaimonizm, który jest hedonizmem, a co za tym idzie taki eudaimonizmem obarczony jest tymi samymi błędami. Podobnie rzecz się ma z eudaimonizmem biorącym za najwyższe dobro przyjemność o najwyższej intensywności[1247]. Druga możliwość, utożsamiająca najwyższe dobro z pomyślnym losem, jak zaznacza Tatarkiewicz, to nie myśl filozoficzna a potoczna, oparta o coś, co od danego człowieka niezależne – pomyślny los – a co za tym idzie, jest wprawdzie przedmiotem pragnień, ale nie jest cenione na tyle, by było najwyższym dobrem”[1248]. Trzecia możliwość, zgodnie z którą szczęście to najwyższa miara dóbr, jest w zasadzie wzorcowym przykładem eudaimonizmu. Niemniej jednak i ono zdaniem Tatarkiewicz nie nadaje się na szczęście rozumiane jako dobro najwyższe: „Arystoteles, pisząc, że «zarówno niewykształcony ogół, jak i ludzie wyższej kultury upatrują najwyższe dobro w szczęściu», rozumiał «szczęście» (eudaimonię) jako posiadanie kompletu dóbr dostępnych i potrzebnych człowiekowi. Podobnie też rozumieli je przedstawiciele filozofii scholastycznej, twierdząc, że «szczęście jest najwyższym dobrem» [...]. A więc: szczęście to zespół wszystkich dóbr, dobro doskonałe, dobro najzupełniejsze, nie pozostawiające nic do pragnienia, wykluczające wszelkie zło, jednym słowem doskonałość ostateczna. Tak rozumiane szczęście nie może być dobrem najwyższym dobrem: jest nim bowiem *ex definitione*. Eudaimonizm w tym rozumieniu jest teorią tautologicznie prawdziwą, jak w dwu poprzednich rozumieniach fałszywą”[1249]. Powodu zatem dla których Tatarkiewicz odrzucił trzecie z wyróżnionych przez siebie pojęć szczęścia, jest inne niż w dwóch poprzednich przypadkach.

Dopiero przy czwartej możliwości, pojęciu szczęścia jako zadowolenia, pojawia się tak naprawdę „zagadnienie szczęścia i prawdziwości eudaimonizmu”[1250]. Niemniej jednak i to rozumienie nie nadaje się według Tatarkiewicza na dobro najwyższe. Jak stwierdza, szczęście takie jest cenne nie tylko ze względu na zadowolenie, ale też jego powody – powody jako przyczyny są nawet kluczowe. Co ważne, w takim życiu dającym zadowolenie, w bilansie

[1246] Tamże.
[1247] Zob. tamże, s. 444-445.
[1248] Tamże, s. 446.
[1249] Tamże, s. 447.
[1250] Tamże.

takiego życia, zadowolenie stanowi tylko jedną z dodatnich pozycji, dających dodatni bilans – jak wskazuje Tatarkiewicz „w wyjątkowych wypadkach doznane w życiu przyjemności stanowią podstawę dodatniego bilansu, ale normalnie bilans taki opiera się na innych jeszcze pozycjach”[1251]. W związku z tym dodatni bilans życia to nie pojedyncze dobro, a zespół dóbr, te z kolei są różne w zależności od człowieka, a więc szczęście takie nie ma stałej wartości, jest ona zmienna, nieokreślona, ma podstawę w dobrach większych lub mniejszych, „a gdy ma podstawę w większych dobrach, to jest cenniejsze, choć przyjemności, zadowolenia nie będzie w nim więcej”[1252]. Stąd dla Tatarkiewicza wypływa wniosek: „skoro szczęście szczęściu nie równe i wartość jego nie jest stała, to nie podobna o każdym szczęściu twierdzić, iż jest dobrem najwyższym, jak to czyni eudaimonizm. Nie jest dodatnim życie, z którego człowiek nie jest zadowolony; ale życie, z którego jest zadowolony, może być mniej lub więcej dodatnie”[1253].

Co za tym idzie, Tatarkiewicz zdaje się odrzucać nie tylko hedonizm etyczny, ale eudaimonizm etyczny, gdyż nie uznaje on szczęścia jako dobra najwyższego. Wskazuje on, że bardziej niż szczęście jako zadowolenie z życia ludzie cenią np. doskonałość (jednostek, wytworów, społeczeństw) czy przeżycia (ich głębie i pełnię), dla których warto zdaniem niektórych, a nawet jednej i tej samej osoby w zależności od momentu czy okresu życia, poświęcić szczęście – choć Tatarkiewicz zaznacza też, że szczęście, doskonałość i przeżycia nie muszą się u pewnych ludzi wykluczać. Kończąc rozdział Tatarkiewicz podejmuje namysł nad przyczynami takiego stanu rzeczy, tzn. różnymi poglądami na szczęście, które mają w dużej mierze charakter językowy, tzn. tkwią w tendencji do zawężania pojęcia szczęścia, zadowolenia z życia, czy to do spokoju, harmonii, równowadze, czy odwrotnie – napięciu[1254].

Szczęście a moralność

Ostatni rozdział traktatu *O szczęściu*, *Obowiązek szczęścia i prawo do szczęścia*, jest przede wszystkim poświęcony ostatniemu z trzech pytań postawionych w pierwszym rozdziale z grupy rozdziałów etycznych, a więc pytania o to, czy szczęście warto osiągnąć. Odpowiadając na to pytanie, Tatarkiewicz podejmuje się w istocie odpowiedzi na pytanie o zależność szczęścia i moralności – dwoma dobrami, których zależność jest szczególnie istotna – a dokładniej „czy dobroć ludzi przyczynia się do ich szczęścia, czy też, jak sądzą niektórzy, może mu szkodzić?”[1255]. W tym pytaniu, jak wskazuje, zawierają się zarówno pytania o stosunek

[1251] Tamże.
[1252] Tamże, s. 448.
[1253] Tamże.
[1254] Zob. tamże, s. 448-450.
[1255] Tamże, s. 451.

cnoty, moralności, wartości moralnej, jak również zasługi do szczęścia. Zasadniczo rozdział ten skoncentrowany jest na ukazaniu zależności szczęścia i moralności, ukazaniu różnych możliwości, wariantów, aspektów.

Tatarkiewicz zaczyna od ukazania tego, jakie stanowiska można zająć wobec kwestii relacji moralności i szczęścia. Są one jego zdaniem następujące. Pierwsze: moralność jest tożsama ze szczęściem, gdzie moralność i szczęście są albo synonimami, albo odmiennymi słowami oznaczającymi w istocie to samo – pogląd ten jest sensowny, jeśli przyjmie się, że szczęście znaczy tyle co doskonałość, ale nie jako zadowolenie z życia[1256]. Drugie: moralność i szczęście są w stałym, wzajemnym związku, moralność może tu być przyczyną lub warunkiem (koniecznym lub wystarczającym) lub najłatwiejszym sposobem na szczęście. Pogląd ten mający charakter aksjomatu był tłumaczony, jak wskazuje Tatarkiewicz, na sposób aprioryczny (pogląd był słuszny ze swojej definicji) lub empiryczny (pogląd był słuszny ze względu na doświadczenie). Choć mowa tu o szczęściu jako zadowoleniu, niemniej jednak, zdaje się, Tatarkiewicz nie przyznawał mu racji, gdyż jak zdaje się zasugerował – z zaznaczeniem niepewności tego stwierdzenia wynikającej z niemożności poznania w istocie moralności i szczęścia innych ludzi – że nie wszyscy moralni są szczęśliwi i nie wszyscy szczęśliwi są moralni, a ponadto moralność jest wymagająca, co niekoniecznie dobrze współgra ze szczęściem[1257]. Trzecie: szczęście jest nagrodą za moralność. Pogląd ten jest w istocie chrześcijański – choć nie tylko – idzie tu bowiem przede wszystkim o szczęście wieczne, a nie doczesne, które może nie wyklucza się z wiecznym, ale nie jest do niego konieczne – jak wskazuje Tatarkiewicz, jest to postawa bardziej swoista dla chrześcijaństwa niż stanowisko wcześniejsze, drugie[1258] – wobec tego stanowiska nie sformułował on żadnego stwierdzenia pozwalającego przynajmniej domniemać o jego odrzuceniu lub przyjęciu. Czwarte: moralność wyklucza lub utrudnia szczęście lub szczęście jest niezależne od moralności. Pogląd taki, jak słusznie zwrócił uwagę Tatarkiewicz, jest przeciwstawny do wcześniejszych, utożsamiających, mniej lub bardziej istotnie wiążących w pozytywnym sensie, moralność ze szczęściem, w tym przypadku bowiem mowa o kolizji, o negatywnej relacji moralności i szczęścia. Takie stanowisko, z podobnych względów, jak pierwsze i drugie, Tatarkiewicz uznał za niesłuszne, zbyt skrajne, jednostronne. Zdaniem Tatarkiewicza nie ma–

[1256] Zob. tamże, s. 451-452. M (moralność) i S (szczęście) są identyczne. Wymienieni przedstawiciele: stoicy, Spinoza.
[1257] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 453-456. M jest przyczyną S; M jest warunkiem S; nie-M jest warunkiem nie-S; M jest najłatwiejszym sposobem na S. Przedstawiciele: Platon, Epikur, stoicy, Seneka, Cyceron, filozofowie chrześcijańscy, Locke, Bentham.
[1258] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 456-457. S jest nagrodą za M. Przedstawiciele: myślicieli chrześcijańscy.

co wnioskuje on na podstawie doświadczenia – ani tożsamości, ani pełnej rozbieżności moralności i szczęścia, ani nie jest oczywiste, że moralność ułatwia bądź utrudnia szczęście, ani nawet że są to sprawy sobie obojętne.

Tatarkiewicz skłaniał się do tego, że między moralnością i szczęściem wprawdzie stałego i powszechnego związku nie ma, ale jakiś jest, ponadto, jak dodał, szczęście takich związków ma więcej[1259]. Tym samym w oparciu o analizę stanowisk, również w kontekście historycznfilozoficznym, jak również o doświadczenie życiowe, zdaje się zajmować on w kwestii związku moralności i szczęścia stanowisko umiarkowane, pluralistyczne. Można sądzić tak tym bardziej, że w dalszej części, precyzuje on swoje stanowisko, odchodząc już od systematycznego prezentowania możliwych stanowisk, właśnie na rzecz precyzowania własnego. Co ważne właśnie w tym wprost odwołuje się on do Arystotelesa w perspektywie ogólnej, jednocześnie skłaniając się bardziej ku stronie pozytywnej niż negatywnej odnośnie relacji moralności i szczęścia: „wartość moralna, jeśli nie jest ani identyczna ze szczęściem, ani go w sposób konieczny za sobą nie pociąga, to jest jednak jego czynnikiem. M [= moralność] jest jednym z czynników S [= szczęścia]. Jak tyle umiarkowanych poglądów, i ten został sformułowany przez Arystotelesa. Widział on, że życie moralne przyczynia się do szczęścia – chociaż go nie gwarantuje; bo jeśli człowieka spotyka los Priama – pisał – to choćby był cnotliwy, szczęścia nie zazna. Cnota tedy sama do szczęścia nie wystarcza. Co więcej, nie zdaje się być doń niezbędna: jeśli jest nawet najpewniejszą drogą do szczęścia, to jednak zdaje się, iż istnieją doń przynajmniej dla niektórych ludzi, inne jeszcze drogi. Stosunek, jaki rzeczywiście między cnotą a szczęściem zachodzi, jest najzwyklejszego rodzaju, jaki najczęściej obserwujemy między złożonymi sprawami życiowymi, taki sam np. jak między pracą a majątkiem: praca daje wielu ludziom majątek, jednakże są tacy, którzy go mają bez pracy, i tacy, co mimo pracy go nie mają”[1260]. Szczegółowe różnice pomiędzy poglądami Stagiryty i Tatarkiewicza, jak chociażby zminimalizowanie przez Tatarkiewicza roli dzielności w szczęściu, nie wydają się w świetle powyższych słów przeczyć temu, że można mówić przynajmniej o ogólnej zgodności, co do poglądu na charakter związku moralności i szczęścia Tatarkiewicza i jego obrazu Arystotelesa. Obaj wydają się bowiem opierać na pluralistycznej perspektywie uwzględniającej doświadczenie życiowe w spojrzeniu na tę sprawę.

Tatarkiewicz kontynuując dalej stwierdza, że taki związek tzn. że moralność jest czynnikiem szczęścia, jest jego zdaniem rzeczą wręcz naturalną, niemniej jednak zauważa też,

[1259] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 457-459.
[1260] Tamże, s. 459-460.

że choć wartość moralna nadaje życiu ład, to jednak „nie ma na ogół wpływu na inne czynniki szczęścia, na zdrowie, na dobrobyt, na zdolności, na wzajemność uczuć; a te inne czynniki mogą ostatecznie przeważyć i spowodować, że człowiek dobry mimo wszystko nie będzie szczęśliwy”[1261]. Ogólnie rzecz biorąc, Tatarkiewicz uznał, że przynajmniej z pięciu względów można uznać moralność za czynnik szczęścia, a mianowicie: dobre uczucia czy postępki sama przez się mogą dać zadowolenie; moralność nadaje życiu ład, wprowadza do niego spokój, co może istotnie przyczyniać się do szczęścia; a także sprzyjać korzystaniu z nadarzających się w życiu okazji; przestrzeganie zasad moralnych pozwala uniknąć przykrości ze strony społeczeństwa, jak również uniknąć wyrzutów sumienia, utrudniających niekiedy szczęście; a także ułatwia pozyskanie sympatii ludzi[1262].

W związku z tym stwierdził, dając z jednej strony wyraz własnemu przekonaniu, a zarazem pośrednio ugruntowując interpretacje jego związku z postawą Arystotelesowską: „Teza ta – że moralność jest jednym z czynników szczęścia – zdaje się być naprawdę bardzo umiarkowana, uzasadniona, przekonywująca. Są wprawdzie i tacy, co jej nie uznają, co znaczenie moralności dla szczęścia oceniają niżej albo wyżej. Ale tkwi w tym bodaj nieporozumienie”[1263]. Nieporozumienie, o którym mowa, dotyczy zdaniem Tatarkiewicza spraw językowych, gdyż jak zależy to od przyjętego rozumienia szczęścia, tak również moralności. Po wskazaniu zastrzeżeń wobec pozytywnego znaczenia moralności dla szczęścia, Tatarkiewicz formułuje istotne twierdzenie, które można uznać za wyraz jego pluralistycznej postawy, przy czym nie wydaje się ono podważać jego przekonania o tym, że moralność stanowi czynnik szczęścia, a jedynie określa warunki w jakich nim bywa: „Ostatecznie wpływ moralności na szczęście człowieka jest większy, mniejszy lub żaden – zależnie od jego natury. Dla ludzi pewnego typu jest ona do szczęścia niezbędna, dla innych nie. Dla jednych jest źródłem szczęścia, dla innych zaś tylko warunkiem: nie odczuwają pozytywnie spokojnego sumienia i dopiero gdy je utracą, widzą, że było do szczęścia potrzebne”[1264].

Stanowisko to zostaje przez Tatarkiewicz dodatkowo doprecyzowane w dalszej części rozdziału. Zależności pomiędzy moralnością i szczęściem nie kończą się jego zdaniem na tym, o czym była mowa dotychczas. Zwrócił on uwagę, że na szczęście danego człowieka ma wpływ nie tylko jego własna moralność, ale także moralność innych, a zdaje się przede wszystkim jej brak może utrudniać szczęście. Wobec tego Tatarkiewicz poczynił kilka istotnych uwag:

[1261] Tamże, s. 460.
[1262] Zob. tamże, s. 460-461.
[1263] Tamże, s. 461-462.
[1264] Tamże, s. 463.

bardziej do szczęścia przyczyniają się ludzie dobrzy niż porządni; moralność i szczęście może potęgować jednocześnie coś innego niż one, będąc skutkami, dobrami wynikowymi; nie tylko moralność może być przyczyną szczęścia, ale też szczęście przyczyną moralności – wobec tego zastrzeżenia podkreślił on, że częściowo jest to pogląd słuszny, ale nie w pełni, ponieważ szczęście może być też przyczyną niemoralności[1265].

Oprócz uwzględnienia związku szczęścia danego człowieka z moralnością innych, a więc kwestii wpływu moralności na szczęście, Tatarkiewicz podjął się też kwestii tego, czy szczęście może być celem moralności. Innymi słowy, podejmuje się on zagadnienia: czy szczęście jest obowiązkiem? W tym względzie zwraca on uwagę na to, że szczęście zarówno własne jak i cudze może być przedmiotem poczucia obowiązku moralnego – nie zgadza się on z tym, że z natury rzeczy każdy dba tylko o własne szczęście, a więc za obowiązek można brać tylko zabieganie o szczęście cudze. Zdaje się, że Tatarkiewicz skłania się raczej do uznania ścisłego związku pomiędzy szczęściem własnym a cudzym, odwołując się przy tym do nie raz przytaczanej myśli, że szczęście osiąga się niekoniecznie wtedy, kiedy się do niego dąży, akcentuje, że zwykle szczęśliwy człowiek przyczynia się do szczęścia innych. Zdaniem Tatarkiewicza człowiek powinien być przynajmniej na tyle szczęśliwy, na ile ma ku temu powody, przy czym, jak zauważa, może to wzbudzać niechęć wobec jego osoby – niektórych dążą szczęśliwych sympatią inni antypatią. W tym kontekście wprowadza on do rozważań obok obowiązku szczęście kwestię prawa do szczęścia tzn. oprócz kwestii tego, czy istnieje moralny obowiązek szczęścia, istnieje też moralne prawo do niego uprawniające. Tatarkiewicz stawia pytania, ukazuje zależności oraz odwołuje się do poszczególnych myślicieli, nie daje jednak jasnych deklaracji odnośnie własnych poglądów w tym temacie[1266]. Co do związku innych niż moralne dóbr ze szczęściem – np. umysłowych czy estetycznych – uznaje je za czynniki szczęścia, ale o mniej skomplikowanym niż moralność związku ze szczęściem; nie są one niezbędne jako takie, ale w ogólnym sensie jako źródła zadowolenia w życiu są one czynnikami nieszczęścia: „Dobra stają się bowiem czynnikiem szczęścia tylko pod warunkiem, że stają się przedmiotem przywiązania; każde zaś przywiązanie jest ryzykiem: bo pociąga za sobą troski i nie wiadomo, co przeważy, troski czy uciechy”[1267]. Ponadto także braki mogą pełnić tę rolę.

Podsumowując rozdział wieńczący dzieło *O szczęściu*, Tatarkiewicz skupia się na jego głównym wątku, zależności moralności i szczęścia, kontekstualizując tę kwestię w

[1265] Zob. tamże, s. 463-465. Cudze M jest czynnikiem S.
[1266] Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 465-468.
[1267] Tamże, s. 469.

perspektywie całości rozważań. Stwierdza przede wszystkim, że faktycznie nie zawsze szczęście idzie w parze z moralnością – stąd w myśli religijnej koncepcja szczęścia jako nagrody – szczęście bowiem: „jest wypadkową tego wszystkiego, co człowiek w życiu przeżył i posiadał. Stanowi niejako zamknięcie jego rachunków życiowych, jest – «bilansem» jego życia. Ale bilansem jego życia jest także wartość moralna. Ona również jest wypadkową przeżyć, zalet, dóbr całego życia; jest również zamknięciem rachunków życiowych. Ale prowadzi rachunki wedle innej rachuby niż szczęście. Jedno najogólniejsze obliczenie życia prowadzi do tego: czy życie było szczęśliwe? – drugie zaś do tego: czy było dobre?”[1268]. Potrzebę, aby te dwa rachunki były ze sobą zgodne, Tatarkiewicz uznaje za dość naturalną, niemniej jednak jest to jego zdaniem sprawa też dość indywidualna, o czym już wspomniał, zależna od danej osoby, jedni bowiem, z różnych względów, nadającą związkowi szczęścia i moralności dużą wagę, inni zaś odwrotnie. Nie wprost dał przy tej kwestii do zrozumienia, że można być szczęśliwym, nie będąc moralnym, ale można być i moralnym i szczęśliwym.

Inspiracja Arystotelesem w *O szczęściu*

Przedstawiona powyżej analiza dzieła *O szczęściu*, jak się okazuje, dostarcza przesłanek do uznania, że to najobszerniejsze filozoficzne dzieło Tatarkiewicza w istotny sposób było wynikiem inspirującego wpływu jego badań nad Arystotelesem. Tym samym stan rzeczy sugerowany przez kwestie ilościowe, tzn. fakt, że Stagiryta był jednym z najczęściej przywoływanych filozofów, znajduje potwierdzenie w analizie zarówno postawy Tatarkiewicza wobec podjętego zagadnienia, jak również zajętego przez niego stanowiska, czy wyrażonych nt. szczęścia poglądów.

Choć ten inspirujący wpływ Arystotelesa został już w opracowaniach dostrzeżony[1269], to należy podkreślić, że powyższa rekonstrukcja w świetle przyjętej perspektywy badawczej znacząco ten wpływ doprecyzowuje. O wpływie na postawę badawczą Tatarkiewicza reprezentowaną w tym dziele, świadczą już jego pierwsze strony, a dokładniej bezpośrednie odwołanie do Arystotelesa w samym motcie książki, niemniej jednak wpływ ten jest znacznie szerszy. Wytyczając tradycje pisania dzieł poświęconych szczęściu od Stagiryty, Tatarkiewicz nie tylko wpisuje się w tę tradycję samym faktem napisania książki, ale także podejściem do zagadnienia. W tym względzie należy wskazać chociażby na: szczególne znaczenie analiz pojęciowych (semantyzm); systematyczny charakter analiz, cechujący wszystkie grupy

[1268] Tamże, s. 470.
[1269] Zob. R. Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicza jako arystotelik*, dz. cyt., s. 25-26; tenże: *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., 218.

rozdziałów, a przede wszystkim rozdziały semantyczne i biotechniczne (systematyzm); czerpanie filozoficznej inspiracji z przeprowadzanych analiz historycznofilozoficznych (historyzm); przyjęcie perspektywy podmiotowo-przedmiotowej już w punkcie wyjścia rozważań, a także utrzymanie jej na dalszych etapach; ukazanie podmiotowo-przedmiotowej relacji zwrotnej zachodzącej pomiędzy szczęściem człowieka a wpływem otoczenia; przyjęcie potocznego doświadczenia jako punktu wyjścia rozważań, a także uwzględnianie go w ramach ich kolejnych etapów oraz konfrontowanie z nim wniosków analiz (zdroworozsądkowość) – a co z tym związane opisowo-normatywny charakter całości rozważań; preferowanie kompromisowych, umiarkowanych rozstrzygnięć, zamiast skrajnych i radykalnych.

Za takim fundamentalnym inspirującym wpływem obrazu Arystotelesa, który wówczas miał i nadal wypracowywał Tatarkiewicz, przemawia też analiza jego stanowiska w kwestii zagadnienia szczęścia. Stanowisko to, próbując sprowadzić je do najbardziej typowych aspektów, jak się okazuje, jest zbieżne z tym, jakie zajmował w tym względzie zdaniem Tatarkiewicza Arystoteles. Dokładniej rzecz biorąc, sprowadza się ono do uznania indywidualnego, realnego, relatywistycznego, pluralistycznego i teleologicznego charakteru szczęścia. Szczegółowo natomiast jawi się ono następująco: szczęście jest stanem realnym, dostępnym człowiekowi, który ma charakter indywidualny i wewnętrzny; jednakże stan ten, będąc stanem realnym, ludzkim, nie jest niezależny od świata, tzn. ludzi, otoczenia, warunków, losów itd., wręcz odwrotnie, jest od tego świata wyraźnie uzależniony, jest więc względny – tutaj warto dodać, że pierwotnie praca Tatarkiewicza miała nosić tytuł *O względności szczęścia*; z indywidualnością oraz względnością szczęścia związany jest natomiast pluralizm i to dwojako, z jednej bowiem strony istnieje pluralizm osobowości ludzkich, które w ramach stanu, jakim jest szczęście, powinny być zgodnie ze swoją naturą zrealizowane, z drugiej zaś strony istnieje też wielość metod osiągania szczęścia; osiąganie zaś szczęścia przez jednostkę warunkowane jest przez istnienie w świecie, co wiąże się z kolei z teleologizmem, który jako fundamentalna tendencja uzasadnia następnie zaakceptowanie pluralizmu i relatywizmu na gruncie realnym, a zarazem pozwala zachować całości koncepcji wymiar idealny i racjonalny – spójność, jedność – oraz utrzymać jedną definicję dla różnych postaci szczęścia. W tym opisie, jak się okazuje, można umiejscowić zarówno koncepcję szczęścia podaną przez Tatarkiewicza, jak również jego interpretację etyki Arystotelesowskiej. Zachodzące różnice szczegółowe, zdaje się, ogólnej zbieżności tych koncepcji nie podważają. Dla obu filozofów szczęście było stanem realnym, przede wszystkim indywidualnym, zależnym od warunków zewnętrznych – choć nie zdeterminowanym przez nie – do którego można było dojść na wiele

sposobów, które powinny uwzględniać zarówno owe warunki zewnętrzne, jak również wewnętrzne.

Przed przejściem do kwestii szczegółowych, poglądowych, warto zwrócić uwagę na kwestię znamienną. Jak już wiadomo, Tatarkiewicz powiązał wypracowany przez siebie w dwudziestoleciu międzywojennym obraz Arystotelesa z tym, który opracował w Marburgu. Jak też pokazano, obrazy te są komplementarne. W dziele *O szczęściu*, można uznać, ma miejsce kontynuacja tej interpretacji poprzez odniesienia do Arystotelesa. Co natomiast tutaj najważniejsze, porównując powyższy opis stanowiska – który, jak stwierdzono, obejmuje stanowisko Tatarkiewicza i Stagiryty w jego ujęciu – z tym jak Tatarkiewicz w ogólnym sensie przedstawił filozofię Arystotelesa w swojej dysertacji doktorskiej, można zauważyć ogólne, jak i konkretne podobieństwa. Dość wspomnieć o tendencji teleologicznej, pluralizmie, empiryczno-racjonalnym charakterze koncepcji, uwzględnianiu doświadczenia potocznego oraz wymogów racjonalnych poznania, wielości i jedności, realizmie, czy historyzmie. Wydaje się, że Tatarkiewicz nie tylko na przestrzeni dekad rozwijał w zasadzie jedną interpretację filozofii Arystotelesowskiej, w ramach której poszczególne ujęcia były względem siebie komplementarne, ale także tą jedną, rozwijaną przez lata interpretacją inspirował się w ramach swoich rozważań filozoficznych.

Przemawiają za tym też kwestie szczegółowe. Podobieństw pomiędzy Tatarkiewiczem i jego Arystotelesem jest w tym względzie sporo. Z bezpośrednich odniesień do Stagiryty zawartych w *O szczęściu* można wyodrębnić następujące inspiracje: uwzględnienie trwałości jako jednego z kluczowych aspektów szczęścia; uznanie istnienia przyjemności niebędących poprzedzonymi przez przykrość; uznanie istnienia przyjemności samych przez się; uznanie subiektywnych i obiektywnych czynników szczęścia; uznanie szczęścia za stan wewnętrzny, ale uwarunkowany zewnętrzne; uznanie człowieka przede wszystkim za istotę społeczną, a w związku z tym wskazanie na znaczenie społeczeństwa w szczęściu jednostki; wyodrębnienie kilku modeli życia, rodzajów osobowości, a także wskazanie różnych dróg do osiągnięcia szczęścia; akcentowanie potrzeby rozwoju jednostki; umiarkowanie optymistyczna postawa wobec możliwości osiągnięcia szczęścia; uznanie moralności za istotny aspekt szczęścia. Pośrednio, tzn. poprzez dostrzeżenie analogiczności pomiędzy koncepcją Tatarkiewicza a jego obrazem Arystotelesa, można ponadto wskazać inne zbieżności: uznanie luźnego związku pomiędzy przyjemnością a szczęściem; akcentowanie znaczenia przyszłości człowieka w jego szczęściu; uznanie szczęścia za efekt działania niemającego go bezpośrednio na celu; podkreślenie kluczowego znaczenia charakteru w osiąganiu szczęścia; postawa krytyczna

wobec hedonizmu; preferowanie rozstrzygnięć mających potwierdzenie w doświadczeniu potocznym, o ile nie stoją w sprzeczności w wynikiem analizy.

Pomimo kilku rozbieżności, przede wszystkim krytycznej postawy Tatarkiewicza wobec eudaimonizmu – wynikającej z uznania jego zbytniej skrajności (analogicznie do hedonizmu) – czy przyjęcia przez niego pojęcia subiektywnego, hedonicznego na rodzaj definicji szczęścia, wydaje się, że w świetle powyższej analizy należy uznać Arystotelesa za najważniejsze źródło inspiracji Tatarkiewicza na gruncie rozważań nad szczęściem. Uznanie takiego stanu rzeczy jest tym bardziej znaczące, że zagadnienie szczęścia stanowi z kolei najszerzej opracowany przez niego problem filozoficzny. Analiza dzieła *O szczęściu*, które, można uznać, jest dziełem napisanym w typowym dla Tatarkiewicza stylu, stanowi jednocześnie świadectwo fundamentalnego i trwałego, inspirującego i kształtującego wpływu jego badań nad Arystotelesem względem jego oryginalnych dociekań filozoficznych.

B) Lata powojenne

Wyzwolenie spod okupacji niemieckiej, jak już wspomniano, Tatarkiewicz obserwował z Krakowa i okolic[1270]. Pomimo wyraźnych chęci powrotu do rodzinnego miasta – co z oczywistych względów było to wówczas trudne, Warszawa była niemal doszczętnie zniszczona – Tatarkiewiczowie 4 kwietnia 1945 r. osiedli się w Krakowie, a 5 kwietnia tegoż roku Tatarkiewicz rozpoczął zajęcia na Uniwersytecie Jagiellońskim[1271]. Do stolicy podróżował on jednak, aby prowadzić zajęcia na Uniwersytecie Warszawskim[1272]. W latach 1945-1950 brał też udział w spotkaniach Państwowej Akademii Umiejętności – której członkiem został w lipcu 1945 r.[1273] – a także w pracach Polskiego Związku Historyków Sztuki. Powrócił wówczas także do działań w ramach Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych oraz brał udział w działaniach Związku Nauczycielstwa Polskiego. W 1946 r. został też prezesem Sekcji Humanistycznej Komisji Polsko-Francuskiej[1274].

Ponadto, wraz z Kotarbińskim, Tatarkiewicz dążył do reaktywacji „Przeglądu Filozoficznego", pracując nad jego wydaniem, które ukazało się w marcu 1947 roku[1275]. Tego samego roku wziął też udział w Zjeździe Filozoficznym w Zakopanem, gdzie ustalono istotne

[1270] Zob. *Dzienniki*, t. 2, dz. cyt., s. 71, 86, 94.
[1271] Zob. tamże, s. 84.
[1272] Zob. tamże, s. 89, 95, 99.
[1273] Zob. tamże, s. 89.
[1274] Zob. tamże, s. 93.
[1275] Zob. tamże, s. 90, 94.

kwestie odnośnie organizacji studiów wyższych w Polsce, nauczania filozofii i historii filozofii, a także Polskiego Towarzystwa Filozoficznego[1276] – Tatarkiewicz został zresztą wybrany do jego zarządu w roku 1948[1277]. Symbolicznym momentem zwiastującym natężenie problemów Tatarkiewicza na polu akademickim, było przekazanie przez niego opieki nad kołem filozoficznym w 1949 r. Adamowi Schaffowi[1278] – w zasadzie rok później doszło do zawieszenia Tatarkiewicza w obowiązkach dydaktycznych, o czym więcej w rozdziale kolejnym.

Na Uniwersytecie Jagiellońskim Tatarkiewicz wykładał w roku akademickim 1945/1946: *Estetykę*, *Psychologię uczuć*[1279] – drugie z wymienionych zajęć było oparte na jego książce *O szczęściu*[1280]. Jak wspomniano, Tatarkiewicz nie ograniczył się tylko do pracy na tej uczelni. W latach powojennych prowadził także zajęcia na Politechnice Krakowskiej (*Ogólna historia sztuki* – 1945/1946 i 1946/1947), w Instytucie Pedagogicznym w Katowicach (*Historii filozofii (filozofia współczesna)* –1945/1946 i 1947/1948) oraz Instytucie Filmowym w Krakowie (*Historia sztuki i estetyki* – 1945/1946)[1281]. Już od 1945 r. rozpoczął on także zajęcia na Uniwersytecie Warszawskim, na którym w latach 1945-1950 prowadził on następujące kursy: *Filozofia współczesna*, *Filozofia grecka* – 1945/1946 – *Zagadnienia szczęścia w psychologii i etyce/Psychologia i etyka zagadnienia szczęścia*, *Zarys historii filozofii dla początkujących* – 1946/1947 – *Filozofia XIX, XX wieku*, *Proseminarium: zagadnienia i kierunki filozofii* – 1947/1948 – *Filozofia współczesna*, *Historia zagadnień filozoficznych*, *Kierunek typologiczny w nauce i filozofii* – 1948/1949 – *Rozwój nowożytnej teorii poznania*, *Teoretyczne zagadnienia historii filozofii*, *Realizm w estetyce* – 1949/1950[1282]. Oprócz tego w latach 1945-1950 Tatarkiewicz prowadził też seminarium.

Jak wiadomo już z poprzedniego podrozdziału, nad tą książką *O szczęściu* Tatarkiewicz pracował do 1947 roku. Warto więc wspomnieć, że lata powojenne obfitowały w referaty, sprawozdania, przedruki stanowiące w zasadzie wyimki z tego dzieła[1283]. Drugim znaczącym przedsięwzięciem naukowym w tym czasie była praca nad trzecim tomem *Historii filozofii*[1284].

[1276] Zob. tamże, s. 95-96.
[1277] Zob. tamże, s. 101.
[1278] Zob. tamże, s. 107.
[1279] Zob. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., s. 102.
[1280] Zob. *Dzienniki*, t. 2, dz. cyt., s. 84.
[1281] Zob. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., s. 102.
[1282] Zob. tamże, s. s. 100.
[1283] Zob. tamże, s. 30.
[1284] Zob. *Dzienniki*, t. 2, dz. cyt., s. 85, 92.

Warto nadmienić, że ów trzeci tom stał się kwestią o charakterze politycznym w wyniku czego jego wydanie opóźniało się[1285], a następnie wstrzymano jego sprzedaż.

Referaty jakie wówczas wygłaszał Tatarkiewicz były naturalnie związane z dwiema wspomnianymi wyżej książkami. W związku z pracą nad *Historią filozofii* wygłosił referat *Próba charakterystyki filozofii XX wieku*[1286]. Do roku 1950 tematyce historycznofilozoficznej poświęcił on kilka wystąpień, czego przykładem jest m.in. referat poświęcony filozofii w Krakowie wygłoszony z okazji otwarcia Komisji Filozoficznej Polskiej Akademii Nauk w 1948 roku[1287]. Swoje referaty Tatarkiewicz poświęcał także zagadnieniom teorii sztuki czy estetyki jak np. *Dwa baroki: krakowski i wileński* (1945), *Warunki rozwoju sztuki polskiej w XIX wieku* (1949), jak również żywym jeszcze sprawom związanym z II wojną światową – *Jak ocenić kulturę niemiecką?* (1945, 1946)[1288].

Oprócz badań historycznofilozoficzny, estetycznych, czy etycznych – scharakteryzowanych w podrozdziale wcześniejszym – w latach 1939-1949 Tatarkiewicz podjął się jeszcze innych rozważań. Z tego okresu pochodzą dwa opracowania godne uwagi z perspektywy tematu rozprawy. Pierwszym z nich jest tekst pt. *Nauki nomologiczne i typologiczne*, w którym Tatarkiewicz dokonuje klasyfikacji nauk. Druga praca to praca opublikowana wprawdzie dopiero w latach sześćdziesiątych, która jednak została przez przygotowana i złożona do druku jeszcze w roku 1948. Obie prace mają dla niniejszych rozważań odmienne znaczenia. Tekst poświęcony klasyfikacji nauk ukazuje kontynuację systematycznych rozważań Tatarkiewicza na gruncie filozoficznym. Druga opracowanie, *Droga do filozofii*, stanowi natomiast cenne świadectwo jego dociekań na gruncie teoriopoznawczym, a co najważniejsze wyraźne jest w niej nawiązanie do jego pracy *O naturalnym obrazie świata*, stanowiącej z kolei przykład inspirowania się przez Tatarkiewicza jego własnymi badaniami nad Arystotelesem.

Klasyfikacja nauk

Tekst Tatarkiewicza pt. *Nauki nomologiczne i typologiczne* poprzedza jego referat o tym samym tytule[1289], który wygłosił też w języku francuskim, a następnie opublikował zarówno po angielsku, francusku jak i po polsku[1290]. W tekście tym Tatarkiewicz podejmuje zagadnienie

[1285] Zob. tamże, s. 107.
[1286] Zob. tamże, s. 87.
[1287] Zob. tamże, s. 101.
[1288] Zob. tamże, s. 109.
[1289] Zob. *Dzienniki*, t. 2, dz. cyt., s. 87.
[1290] Zob. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., s. 29.

klasyfikacji nauk. W pierwszej kolejności przedstawia on różne warianty tych klasyfikacji. Jedne, jak uznał, mają charakter czysto teoretyczny, inne – praktyczny (tzn. służą praktycznym celem jak np. organizacji struktur uczelni). Te drugie, jak stwierdził, zyskały szerszą aprobatę i ukorzeniły się w życiu naukowym, czego świadectwem były jego zdaniem np. czasy średniowieczne. Klasyfikacje nauk, jak stwierdził, różnią się też tym, że niektóre z nich grupowały nauki w sposób nowatorski, inne zaś wprowadzały tylko nową zasadę grupowania do podziałów znanych – jako przykład klasyfikacji tego drugiego rodzaju Tatarkiewicz wskazał podział na nauki nomotetyczne i idiograficzne. Kolejna ze wskazanych przez niego różnic dotyczących klasyfikacji nauk odnosi się do rozumienia nauki w ogóle, które może być szersze lub węższe. Uwzględniając porządek historyczny, pozostając w kontekście statusu naukowego filozofii, zwrócił on w związku z tym uwagę to, że „klasyfikacje rozpowszechnione w starożytności były nawet głównie klasyfikacjami filozofii, a tylko ubocznie i wtórnie nauk specjalnych”[1291], natomiast klasyfikacje nowożytne czyniły odwrotnie. To z kolei, jak stwierdził, związane było z rozumieniem samej nauki, tzn. czy definiuje ją bardziej to, czego dotyczy, czy sposób pozyskiwania danych naukowych. Kolejną z wymienionych różnic odnosi się do charakteru klasyfikacji, a mianowicie jedne podziały, jak zwrócił uwagę Tatarkiewicz, klasyfikują nauki rzeczywiście istniejące, inne ich wyidealizowany obraz. W związku z tymi różnicami wskazał on, że przez klasyfikację nauk rozumie się dwie różne sprawy, a mianowicie: podział nauk na grupy podobnych do siebie albo uszeregowanie, ułożenie, uporządkowanie ich na mocy przyjętej zasady. Niektóre z klasyfikacji, jak uznał, spełniają oba zadania, inne zaś tylko jedno.

W dalszej części opracowania odchodząc od systematyzacji w kontekście czysto historycznym, Tatarkiewicz przeszedł do systematyzacji problemowej. Niemniej jednak wraz z tym kontekst historyczny nie został przez niego odrzucony, zdaje się raczej, że stanowił punkt wyjścia systematyzacji problemowej. Tatarkiewicz stwierdził, że ze względu na założenie zgodnie z którym nauka, a w konsekwencji i poszczególne nauki, mają tę samą naturę, poznanie naukowe ma konkretne cechy, które trzeba spełnić, aby była mowa o nauce. Z tego względu, jak zauważył, uważano, że nauki różnią się od siebie swoim przedmiotem. Przekonanie to, jak przyznał, jest znane z historii, w ten sposób bowiem „starożytność oddzielała nauki teoretyczne od praktycznych, a średniowiecze nauki formalne od realnych”[1292]. W tym względzie zmiana nastąpiła zdaniem Tatarkiewicza w XIX w., wówczas

[1291] W. Tatarkiewicz, *Nauki nomologiczne a typologiczne*, w: *Droga do filozofii*, dz. cyt., s. 53.
[1292] Tamże, s. 55.

odstąpiono od wspomnianego założenia. W związku z tym przedstawił on podział nauk oparty o ten nowszy paradygmat, który ostatecznie ma charakter dystynkcji. W pierwszej kolejności nauki dzielą się na empiryczne (realne) i aksjomatyczne (formalne). Nie wszystkie nauki empiryczne mają jednak ten sam charakter, gdyż jedne są przyrodnicze, inne zaś humanistyczne. Nauki humanistyczne w większości są historyczne, a nie systematyczne, jak to zwykle bywa z przyrodniczymi, w związku z czym – na przełomie XIX i XX w. – „powstało przekonanie, że istnieją dwa zasadniczo różne rodzaje nauk: jedne ustalają jednostkowe fakty, drugie ogólne prawa”[1293]. Pierwsze nazwane zostały idiograficznymi, drugie – nomotetycznymi.

Jak zauważył Tatarkiewicz, choć podział ten ma swoje zalety i został przyjęty niemal powszechnie, to jednak „jest podziałem wadliwym”[1294], gdyż jak stwierdził, z jednej strony można argumentować za tym, że nauki idiograficzne nie istnieją, a z drugiej zaś istnieją nauki, które nie mieszczą się w żadnej z dwóch odmian. Ponadto stwierdzenie jednostkowych faktów jest obecne zarówno w naukach humanistycznych, historycznych, jak i przyrodniczych, systematycznych. Jak stwierdził Tatarkiewicz, żadna nauka realna nie może obejść się bez stwierdzania faktów i – co ważne – żadna z tych nauk nie poprzestaje na stwierdzeniu faktów[1295]. Charakter idiograficzny, jego zdaniem, mają wprawdzie pewne aspekty poszczególnych nauk, ale nie nauki w ogóle.

W związku z tym Tatarkiewicz podjął rozważania nad tym, co cechuje nauki nie-nomotetyczne, czyli te, które nie ustalają praw. W tym względzie stwierdził, że jest tylko jedna możliwość, a mianowicie że nauki nie-nomotetyczne: „zmierzają ku ustaleniu typów, różnych postaci, w jakich w danej dziedzinie występują zjawiska, ku wyodrębnieniu w tych zjawiskach grup naturalnych”[1296]. Naukom tego rodzaju Tatarkiewicz nadał nazwę typologicznych, zaś tym dotyczącą praw – nomologicznych (taką nazwę uznał za lepszą, gdyż nie chciał rozstrzygać, czy prawa są ustalane, czy odkrywane). Pierwsze badają to, co różne w zjawiskach, natomiast drugie – co zjawiskom wspólne. Ten podział Tatarkiewicz uznał za najważniejszy, gdyż sięga jego zdaniem głębiej niż inne, nie bazuje bowiem na przedmiotach poszczególnych nauka, a na ich zadaniach. Tym samym nauki historyczne, nie tylko określają fakty, ale także typy, czy inaczej prądy, style, formy poszczególnych zjawisk. Nauki

[1293] Tamże, s. 56.
[1294] Tamże.
[1295] Zob. tamże. Takie stwierdzenie jednostkowych faktów: „nie jest cechą wyróżniającą ani jedną, ani drugą grupę. W jednych tak samo jak w drugich jest punktem wyjścia. Ale – w żadnych nie jest punktem dojścia”.
[1296] W. Tatarkiewicz, *Nauki nomologiczne a typologiczne*, dz. cyt., s. 57.

typologiczne nie sprowadzają się jednak tylko do nauk historycznych, według Tatarkiewicza naukami typologicznymi są też geografia czy botanika.

Podział nauk w ujęciu Tatarkiewicza prezentuje się zatem następująco: nauka dzieli się na nauki formalne i realne, realne na nomologiczne i typologiczne, a typologiczne na historyczne i systematyczne. Wydzielenie nauk typologicznych Tatarkiewicz uznaje za to, co w sprawie klasyfikacji nauk jest pomysłem nowym, a ponadto za coś, co „odpowiada duchowi czasu: w różnych dziedzinach, z różnych stron pojęcie typu wysuwane jest na pierwszy plan”[1297]. Zaznacza też, co wydaje się ważne, że nie uważa on, aby zaproponowany przez niego podział wykluczał inne możliwe podziały – przy czym w zasadzie nie ma wątpliwości, co do istnienia nauk nomologicznych i typologicznych, tak jak można mieć wątpliwości wobec nauk idiograficznych.

Niemniej jednak pewne wątpliwości Tatarkiewicz podnosi, a mianowicie zastosowanie tego podziału względem nauk humanistycznych, gdyż nie ma jego zdaniem pewności co do tego, czy istnieją nauki humanistyczne inne niż typologiczne. Przykładem pozwalającym nieco przełamać tę wątpliwość jest według Tatarkiewicza psychologia, w ramach której postulowane są prawa psychologiczne. Problem jednak w tym, czy te prawa psychologiczne mają naturę jeszcze humanistyczną, czy już przyrodniczą, a co za tym idzie, czy można uznać nomologiczny charakter tej dziedziny humanistycznej, czy może należy skłonić się ku uznaniu jej systematycznego charakteru. Podobnie przedstawia Tatarkiewicz położenie socjologii. Pomimo tych wątpliwości stwierdza on w podsumowaniu, że „przy podziale nauk na nomologiczne i typologiczne można bez trudu rozstrzygnąć, do jakiej z tych dwu grup każda nauka należy”[1298], z wyjątkiem filozofii w sensie ogólnym, przez co wziął on pod uwagę możliwość wydzielenia jeszcze trzeciego rodzaju nauk – filozofii, która skupiona byłaby nie na prawach, faktach, lecz na hipotezach.

Przeprowadzona powyżej krótka rekonstrukcja pracy pt. *Nauki nomologiczne a typologiczne* miała za zadanie pokazać, że systematyzowanie, klasyfikowanie, a więc czynności istotne z punktu widzenia inspiracji Arystotelesem, były u Tatarkiewicza prowadzone także nad podziałem nauk. Można uznać, że zadanie jakim jest podział nauk, to zadanie iście Arystotelesowskie. Dlatego też podkreślenie faktu, że także na tym gruncie Tatarkiewicz pozostawił swoje oryginalne rozważania, wydaje się istotne z punktu widzenia tematu rozprawy.

[1297] Tamże, s. 59.
[1298] Tamże, s. 61.

Koncepcja poznania

Zdecydowanie ważniejszy od *Nauk nomologicznych a typologicznych* w kontekście Arystotelesowskich inspiracji Tatarkiewicza jest jednak tekst, który zostanie przeanalizowany poniżej. *Droga do filozofii* należy do nielicznych tekstów, w którym Tatarkiewicz podejmuje zagadnienie teoriopoznawcze. Praca ta jawi się jako szczególnie ważna dla niniejszej rozprawy, gdyż zawarta w niej koncepcja teoriopoznawcza nawiązuje niemalże wprost do tekstu pt. *O naturalnym obrazie świata*, który stanowi z kolei pierwsze świadectwo inspirowania się przez Tatarkiewicza jego własnymi badaniami nad Arystotelesem. Z tego też względu należy poświęcić nieco uwagi tej, jak się zdaje, najobszerniejszej pracy Tatarkiewicz z zakresu teorii poznania.

Ogólnie rzecz biorąc, Tatarkiewicz ukazuje w tym dziele trzy tzw. obrazy świata: naturalny, naukowy i filozoficzny. Naturalnemu obrazowi świata poświęcona jest już część pierwsza, w której Tatarkiewicz wskazuje na jego właściwości, genezę, a także cechy ujemne z perspektywy poznawczej. Wychodząc od ogólnego stwierdzenia, że na podstawie cząstkowego obrazu rzeczywistości człowiek kreuje jej pełny obraz, który choć u każdego człowieka bazuje na innym jej fragmencie, to jednak ma „te same zasadnicze rysy”[1299]. W związku z tym wskazuje on na następujące kwestie w kontekście naturalnego obrazu rzeczywistości: po pierwsze, składa się na niego wielość powiązanych ze sobą przyczynowo materialnych rzeczy rozmieszczonych w czasie i przestrzeni, pomiędzy którymi granica bywa ostra lub płynna, których powiązanie wytwarza rzeczy złożone, mniej lub bardziej trwałe; po drugie, rzeczy te mają różnorodne właściwości przypisane im ze względu na wrażenia zmysłowe lub uczuciowe; po trzecie, obraz świata rzeczywistego jest od człowieka niezależny, tzn. istnieje niezależnie do niego, ma charakter realny, nie jest on konstruktem człowieka a ujęciem tego, co jest – „trzeba głębszego zastanowienia i przezwyciężenia naturalnego patrzenia na rzeczy, by pomyśleć sobie, że właściwości, jakie widzimy w świecie, mogłyby być uwarunkowane własnościami naszego umysłu”[1300].

W tym też świecie, świecie naturalnym, świecie rzeczy realnych, jak stwierdza Tatarkiewicz, człowieka funkcjonuje, żyje, sam do niego należy. W odróżnieniu od rzeczy w tym świecie człowiek ma jednak świadomość bycia, tzn. wie o rzeczach, myśli o nich, „jest jakby lustrem, które odbija świat, i jest tych rozstawionych po świecie luster tyle, ile ludzi”[1301]. Z tego też względu, tzn. aspektu subiektywnego naturalnego obrazu świata, obraz jaki posiada

[1299] Tamże, s. 13.
[1300] Tamże, s. 14.
[1301] Tamże.

jeden człowiek różni się od tego, który posiada inny człowiek, co warunkuje zarówno kondycja danego człowieka, jak i to gdzie i kiedy się znajduje, jakie są jego doświadczenia itp. Jednocześnie, z drugiej strony, w obrazie naturalnym jest też aspekt obiektywny, ponieważ jest to obraz świata realnego, a więc rzeczy realnie istniejących. W związku z tym należy uznać subiektywno-obiektywny charakter naturalnego obrazu świata, obrazu do którego, jak stwierdza Tatarkiewicz, każdy dochodzi indywidualnie, który zmienia się w trakcie życia danej osoby, ale na poziomie realności zawsze pozostaje ten sam.

Co ważne, choć w obrazie tym przeważa czynnik subiektywny, co stanowi podstawę do dowodzenia jego wadliwości np. dla filozofów, to jednak także filozofowie zdaniem Tatarkiewicza posługują się nim w swoim życiu. Jak uznał, można mieć do niego mniejsze lub większe zaufanie, mniej lub bardziej akcentować jego subiektywny charakter, czy dopuszczać możliwość jego wadliwości, niemniej jednak jego praktyczny wymiar zachowuje swą moc. W tym też sensie Tatarkiewicz rozumie naturalność tego obrazu świata: „Taki obraz świata jest dla człowieka «naturalny», w tym sensie, że narzuca się każdemu, że dojście do niego nie wymaga namysłu ani wysiłku. Jest obrazem «zdrowego rozsądku» – w tym sensie, że potrzebne są doń jedynie najpospolitsze czynności umysłu, a niepotrzebne wyszkolenie naukowe. Jest też obrazem «praktycznym» – w tym sensie, że w życiu praktycznym trzymamy się go bez zastrzeżeń”[1302]. Ten obraz jest zdaniem Tatarkiewicza uzupełniany o obraz naukowy, który już stwierdza o świecie coś więcej , wskazuje na jego cechy istotne i nieistotne itp., a nie tylko ujmuje to, co się człowiekowi jawi. Tak więc naturalny, zdroworozsądkowy, praktyczny obraz świata zdaje się według Tatarkiewicza stanowić punkt wyjścia w perspektywie poznawczej, jest on z jednej strony powszechny, z drugiej zaś wadliwy, stąd też jest on w zamierzeniu poprawiany przez naukę, niemniej jednak pozostaje on jej obrazem źródłowym, niezbędnym dla zaistnienia obrazu naukowego.

Z tego też względu, zdaje się, Tatarkiewicz w istocie powtórzył swoje wnioski z tekstu *O naturalnym obrazie świata*. Choć w *Drodze do filozofii*, charakteryzując naturalny obraz świata, Tatarkiewicz nie powołał się on na Arystotelesa, to uwzględniając szerszy kontekst, można uznać, że także w tych rozważaniach Tatarkiewicza stanowił on źródło jego filozoficznej inspiracji. Należy podkreślić, że ustalenia nt. naturalnego obrazu świata zawarte w *Drodze do filozofii* pokrywają się ponadto z tym, co o Stagirycie Tatarkiewicz twierdził w ramach swojej dysertacji doktorskiej, przede wszystkim w rozdziale poświęconym kategoriom Arystotelesowskim, a także w *Historii filozofii*: obraz naturalny stanowi bowiem punkt wyjścia

[1302] Tamże, s. 15.

rozważań naukowych, jest niedoskonały, wadliwy, wymaga rozwinięcia racjonalnego, niemniej jednak jest realny; jest to obraz zdroworozsądkowy, praktyczny i niezbędny. Już na podstawie powyższych ustaleń, można uznać, że inspirujący wpływ Arystotelesa na teoriopoznawcze dociekania Tatarkiewicza był trwały i fundamentalny.

Przechodząc do drugiej kwestii, a więc genezy naturalnego obrazu świata, Tatarkiewicz wskazał na to, że w zasadzie właściwości tego obrazu są dobrze znane, natomiast inaczej ma się sprawa jego powstawania. W związku z tym zwrócił uwagę na to, że przede wszystkim powstaje on na gruncie wrażeń zmysłowych, niemniej jednak wrażenia te pochodząc z różnych zmysłów, mają nierówny udział w jego kreowaniu. Według Tatarkiewicza największe znaczenie mają wrażenia wzrokowe – co wynika m.in. z tego, że doświadcza się ich nieustannie – a następnie dotykowe – dostarczające wiedzy o różnych cechach przedmiotów, dających poczucie przestrzeni i materii. Te dwa zmysły stanowią też, jak ukazuje on to w dalszej części dotyczącej nauki, podstawę dla obrazu naukowego.

Oprócz wrażeń zmysłowych istotną rolę w powstawaniu naturalnego obrazu świata pełnią wrażenia wyobrażeniowe, czy to odtwórcze, osadzone w pamięci, czy twórcze, pochodzące z wyobraźni. Co ważne, owe wrażenia odtwórcze i twórcze zrastają się ze sobą, tak jak wrażenia wzrokowe z dotykowymi. Podobnie dzieje się z wrażeniami wyobrażeniowymi i zmysłowymi – postrzeganie poprzez zmysły nie jest zdaniem Tatarkiewicza czysto bierne. Czynnikiem aktywnym są tu np. doświadczenia życiowe. Co poniekąd z tym związane, naturalny obraz świata powstaje nie tylko na gruncie doświadczeń zewnętrznych, ale też wewnętrznych, co według Tatarkiewicza wyjaśnia np. nadawanie rzeczom charakteru emotywnego – zachodzi to poprzez postrzeganie czegoś jako czegoś wesołego, czy smutnego. W związku z tym Tatarkiewicz wyprowadza istotne znaczenie myśli (sądów) w budowaniu naturalnego obrazu świata, które jest dwojakie: po pierwsze, na gruncie myśli rodzi się przekonanie o realności świata, możliwość oddzielenia jawy od snu; po drugie, dzięki myśli możliwe jest określenie rzeczy postrzeganych za pomocą języka, kategoryzowanie rzeczy postrzeganych, co pozwala na utworzenie obok porządku rzeczy konkretnych, porządku nazw ogólnych.

Z tego względu Tatarkiewicz wskazuje, że naturalny obraz świata nie jest uwarunkowany tylko naturą samego świata, ale także naturą człowieka, zarówno na podłożu biologicznym, jak i psychologicznym, społecznym, a także praktycznym – lub ujmując to inaczej pragmatycznym[1303]. Ogólnie rzecz biorąc, naturalny obraz świata powstaje zatem na

[1303] Zob. tamże, s. 16-22.

podłożu zmysłowym, wyobrażeniowym, uczuciowym, a także intelektualnym, ze szczególnym uwzględnieniem roli znaków – zarówno naturalnych (jak łzy) czy sztucznych (jak słowo pisane) – a w konsekwencji języka, za sprawą którego możliwe staje się dzielenie z innymi czymś tak indywidualnym jak wrażenia, uczucia, myśli. Szeroko zakrojona podstawa naturalnego obrazu świata, zdaje się, pozwala następnie na zaistnienie naukowego obrazu świata, który z obrazu naturalnego pozostawia tylko to, co dla nauki istotne. Należy w tym miejscu podkreślić, że koncepcja naturalnego poznania i obrazu świata sformułowana przez Tatarkiewicza wręcz narzuca skojarzenia z jego obrazem Arystotelesa. Przede wszystkim przywodzi na myśl obraz marburski. Biorąc jednak pod uwagę, że ten pierwszy obraz jest zgodny z tym, który zawarty jest w *Historii filozofii*, można w tym względzie pominąć to rozróżnienie. Wydaje się, że rola tego poznania i obrazu naturalnego w koncepcji Tatarkiewicza jest taka, jak kategorii oraz danych zmysłowych i rozumu w koncepcji Arystotelesa.

Ostatnią kwestią jaką porusza Tatarkiewicz charakteryzując naturalny obraz świata są jego wady – czy też jak to ujmuje braki – które z kolei stanowią uzasadnienie dla zaistnienia obrazu naukowego. Choć Tatarkiewicz podkreślił istotne znaczenie naturalnego obrazu świata w perspektywie praktycznej, nie oznacza to jednak, że jego wady sprowadzają się tylko do kwestii teoretycznych. W gruncie rzeczy, wydaje się, że tak jak można wskazać za Tatarkiewiczem teoretyczne i praktyczne jego zalety, tak też można to zrobić względem jego wad. W pierwszej kolejności zwrócił on uwagę na zmienność i względność naturalnego obrazu świata. Choć jak uznał, świat jawi się w mniej lub bardziej określonych, stałych kategoriach ogólnych (np. przestrzeń), tak już w swoich szczegółach, przynajmniej na poziomie naturalnym, cechuje się zmiennością i nietrwałością. Taki stan rzeczy ma zarówno podstawy obiektywne, tzn. jest to zależne np. od odległości od danej rzeczy, jak również subiektywne, np. są zależne od kondycji fizycznej, czy psychicznej, a także chociażby przekonań danego człowieka. Obok względności i zmienności naturalnego obrazu świata Tatarkiewicz wskazał też na jego niezupełność, w naturalnym obrazie świata nie zostaje bowiem objęty cały świat, a jedynie jakiś jego fragment. Te wady czy też braki zdaniem Tatarkiewicza docelowo przełamuje nauka – systematycznie i metodycznie.

W związku z powyższym w części drugiej Tatarkiewicz przechodzi do wyjaśnienia zarówno tego przejścia, tzn. przejścia od naturalnego do naukowego obraz świata, jak i dokładniejszej charakterystyki obrazu naukowego. W związku z pierwszą kwestią skupia się on na ukazaniu stosunku jaki zachodzi pomiędzy nauką a wiedzą potoczną, a dokładniej na ukazaniu tego, jak nauka docelowo wiedzę potoczną rozwija i ulepsza, co owocuje w

konsekwencji nowym obrazem świata. To rozwijanie i ulepszanie polega zdaniem Tatarkiewicza na sześciu czynnościach: rozszerzeniu wiedzy potocznej (np. uwzględnienie tego, co jest niedostępne wrażeniom, niepraktyczne), sprawdzeniu i korygowaniu jej, dowodzeniu tego, czego na gruncie potocznym można tylko domniemywać, uściślaniu danych, porządkowaniu i systematyzacji, a także ograniczaniu, a dokładniej pomijaniu tego, co subiektywne lub nieistotne[1304]. W ten sposób, zdaniem Tatarkiewicza, nauka dokonała istotnych odkryć, przy czym sposób ten nie różni się tak bardzo, jak może się zdawać, od tego, co oferuje potoczna perspektywa. Perspektywa naukowa rozwija bowiem perspektywę potoczną, a dokładniej: „siła jej polega na prostych w gruncie rzeczy sposobach: na współpracy wielu jednostek dla spełnienia jednego zadania, na fachowości tych jednostek, które przygotowywane do spełnienia swego zadania, nie rozpoczynają go od początku, lecz od punktu, do którego doprowadzili rzecz poprzednicy, a także polega na systematyczności i metodyczności pracy, pozwalającej najlepiej wyzyskać wysiłek, wreszcie, na zachowaniu teoretycznej postawy, nieskrępowanej potrzebami praktycznymi, aktualnymi”[1305]. Rozwinięcie perspektywy potocznej polega także na tym, że w nauce korzysta się z aparatury pozwalającej posługiwać się zmysłami w bardziej precyzyjny sposób. Podobnie rzecz się ma zdaniem Tatarkiewicza z samym myśleniem, które poddaje się po prostu większemu rygorowi metodycznemu, logicznemu.

W dalszej części poświęconej nauce Tatarkiewicz w dużej mierze przywołuje to, do czego doszedł w ramach *Nauk nomologicznych a typologicznych*, niemniej jednak ukazuje sprawę w nieco innej perspektywie. W pierwszej kolejności zwraca uwagę na to, że nauka może być rozumiana dwojako, a dokładniej albo jako same czynności wykonywane przez naukowców, np. badania, albo jako efekty tych czynności, np. wytwory stanowiące efekt badań. Ogólnie rzecz biorąc, w ten sposób zmierzał on do stwierdzenia, że w tym co określone jest zbiorczą nazwą nauki wyróżnia się różne jej odmiany. Odmiany te, jak uznał, wyznaczone są niekiedy przez względy rzeczowe, kiedy indziej natomiast wyznaczają ją sprawy osobiste lub praktyczne jak np. potrzeba podziału pracy uczonych. Co ważne, wspominając, że próby takiego podziału nauk podejmowano niejednokrotnie, oprócz uczonych wymienionych w *Naukach nomologicznych a typologicznych*, Tatarkiewicz przypomniał Arystotelesa jako jednego z autorów takich podziałów[1306].

[1304] Zob. tamże, s. 26-27.
[1305] Tamże, s. 28.
[1306] Zob. tamże, s. 29.

Przypominając szereg kwestii ze wspomnianego wyżej opracowania nt. klasyfikacji nauk, Tatarkiewicza podkreślił najważniejszą różnicę, stanowiącą pierwszą zasadę podziału, którą upatrywał on w przedmiocie badania, czyli w przyrodzie jako przedmiocie badań przyrodniczych i w kulturze jako przedmiocie badań humanistycznych. Na tej podstawie następnie Tatarkiewicz stwierdził, że nauki przede wszystkim dzieli się na nomologiczne – takie jak np. fizyka – i typologiczne – takie jak np. historia. Choć obie te rodzaje nauk bazują na doświadczeniu, to ich ustalenia różnią się: pierwsze ustalają prawa, drugie – typy. W kontekście pracy *Nauki nomologiczne a typologiczne* warto zwrócić uwagę na to, że w *Drodze do filozofii* Tatarkiewicz ukazuje nieco szerzej kontekst historyczny klasyfikacji nauk, np. odwołuje się do greckich terminów jak νόμος (prawo), ἴδιος (odrębny). Podobnie jak w tekście poświęconym klasyfikacji nauk Tatarkiewicz zwraca też uwagę, że ustalenie typu jest odpowiednikiem ustalenia prawa, obie kategorie mają bowiem charakter ogólny, co zbliża do siebie nauki długo postrzegane jako diametralnie różne takie jak fizyka czy historia. Tak samo ma się sprawa z kolejnymi kwestiami szczegółowymi, a mianowicie z tym, że nauki typologiczne nie są tylko naukami humanistycznymi itp.[1307] Ogólnie rzecz biorąc, Tatarkiewicz pozostał na stanowisku, zgodnie z którym podział na nauki nomologiczne i typologiczne może nie jest jedynym możliwym podziałem, niemniej jednak jest w pełni zasadny – podział nauk na empiryczne i aprioryczne jest zdaniem Tatarkiewicza o tyle ważny, że zdaniem Tatarkiewicza zdaje się on uwzględniać nauki nieempiryczne, które nie są ani nomologiczne ani typologiczne[1308].

Po części w dużej mierze skupionej na powtórzeniu wniosków z *Nauk nomologicznych a typologicznych* następuje część, w której Tatarkiewicz rozwija, czy też doprecyzowuje, swoje ustalenia, poświęcając uwagę pojęciom istotnym z punktu widzenia klasyfikacji nauk i zaproponowanego przez niego podziału. Dokładniej rzecz biorąc, idzie tu o pojęcia pewnika, faktu, typu i prawa. Pojęcia pewnika, ważne z punktu widzenia nauk apriorycznych, Tatarkiewicz definiuje jako aksjomat, twierdzenie przyjęte bez dowodu, nie wymagające go – takie rozumienie, jak sam zresztą zaznaczył, jest rozumieniem, którego tradycja sięga Arystotelesa. Jako przykład nauki, czy też wiedzy, a może raczej sposobu w jaki można na pewnikach wiedzę budować, podał on geometrię Euklidesa. Status epistemiczny pewników, jak zauważył, długo polegał na ich oczywistości, co z czasem zostało poddane w wątpliwości, jako że niektóre oczywistości okazują się złudne, a niekiedy też prowadzą do sprzeczności.

[1307] Zob. tamże, s. 30-32.
[1308] Zob. tamże, s. 32-34.

Dlatego też źródło, można tak to ująć, pewności pewników nie wywodzi się z ich oczywistości a konwencji. W ten też sposób ukazuje się zasadnicza różnica w zadaniach jakie stawia się w naukach apriorycznych względem innych nauk, ponieważ nauki aprioryczne nie mają za zadanie „ustalenie poszczególnych twierdzeń prawdziwych, lecz związków między twierdzeniami”[1309]. Tym samym nie oczywistość i pewność stanowi kryterium wyboru pewnika, a jego potencjalna owocność tzn. to co może z niego wynikać, co przynajmniej w pewnym stopniu jest kwestią umowną.

Kolejnym pojęciem doprecyzowanym przez Tatarkiewicza jest pojęcie faktu, a dokładniej faktu naukowego. Zwraca on uwagę, że stwierdzenie nawet prostych faktach fizycznych nie jest w pełni jasne, np. stwierdzając, że słońce grzeje, nie jest oczywiste, czy zostaje stwierdzone, że faktycznie słońce grzeje, czy też że osoba to stwierdzająca, doznaje ciepła. Co za tym idzie, pojawia się zdaniem Tatarkiewicza pytanie, czy stwierdzony zostaje faktycznie fakt fizyczny, że to czym jest słońce, grzeje, czy też w istocie jest to stwierdzenie faktu psychologicznego dotyczącego doznań. Przy drugiej możliwości stwierdzenie faktu fizycznego, jak zauważa, jest wtórne do stwierdzenia faktu psychologicznego, a to oznacza, że stwierdzenie faktu fizycznego wymaga już rozumowania. W związku z tym Tatarkiewicz rozważa ogólnie rozumiane fakty naukowe, przede wszystkim naukowe w sensie nauk fizycznych. Na podstawie przykładu odnoszącego się stwierdzenia faktu naukowego na podstawie pomiarów z wykorzystaniem aparatury wskazuje on na różnicę pomiędzy stwierdzeniem obserwacji, np. wyniku pomiaru ukazanego na aparaturze pomiarowej, a samym faktem naukowym, np. tym co ów wynik ma oznaczać – chociażby wysokością słupka rtęci a tym, co ta wysokość oznacza. W ten sposób Tatarkiewicz ukazuje różnicę pomiędzy faktem bezpośrednio zaobserwowanym a faktem naukowym, wymagającym rozumowania, znajomości związków przyczynowoskutkowych wyrażonych w prawach naukowych. Co za tym idzie, już ustalenie dość prostych faktów naukowych uwzględnia prawa naukowe. W związku z tym Tatarkiewicz wskazuje na trzy związane z tym stanem rzeczy kwestie: tak jak znajomość praw zakłada znajomość faktów, tak znajomość faktów zakłada znajomość praw; fakty naukowe nie są w istocie wynikiem prostej obserwacji, ich ustalenie jest związane również z czynnością umysłową, np. interpretacją obserwacji, nierzadko złożoną – nie ogranicza się to tylko do nauk przyrodniczych, rzecz się ma podobnie w naukach

[1309] Tamże, s. 35.

humanistycznych; fakty naukowe ze względu na swoją naturę są narażone na mniejszą lub większą wadliwość, tzn. mogą być błędne[1310].

Następnym, scharakteryzowanym przez Tatarkiewicza pojęciem, jest pojęcie typu, które zostało zdecydowanie bardziej dokładnie opisane, niż uczynił to on w *Naukach nomologicznych a typologicznych*. Już na początku poświęconej mu części Tatarkiewicz podaje jego definicję: „Typ jest to zespół własności, który 1. powtarza się wśród egzemplarzy jakiejś klasy zjawisk, ale też 2. w innych egzemplarzach tej samej klasy nie występuje, jest zastąpiony przez inny zespół"[1311]. Po podaniu przykładów typów w różnych kontekstach, np. antropologicznym czy estetycznym, podkreślił on, że nie jest to sprawa tak prosta, jak na pierwszy rzut oka może się wydawać. Dokładniej rzecz biorąc, wskazał on, że choć na pozór typy obserwowane są niemal tak, jak rzeczy jednostkowe, tzn. ich istnienie jest prawie że oczywiste, to jednak tak nie jest i nie dla każdego, nie zawsze i nie w sposób oczywisty dana rzecz przynależy do danego typu. Określenie tej przynależności wymaga zdaniem Tatarkiewicza, jak to ujął, wyrobienia umysłowego tzn. znajomości rzeczy czy też zjawisk jawiących się jako powiązane, stanowiące dany typ, niekiedy identycznych, kiedy indziej jedynie podobnych do siebie pod pewnym względem. Sprawę dodatkowo komplikuje to, że rzeczy czy zjawiska przynależne do danego typu zmieniają się i przekształcają. To wszystko sprawia, że wydzielenie typów nie jest czynnością prostą, jest złożonym procesem.

Ostatnim z wyjaśnionych przez Tatarkiewicza pojęć jest pojęcia prawa naukowego, które definiuje on następująco: „Prawo naukowe jest ustaleniem stałego związku między zjawiskami, stałego następstwa lub współistnienia"[1312]. Zaraz na początku zwrócił on uwagę, że taka czynność nie jest jednak tylko domeną nauki, ponieważ takie związki ustala się także na gruncie potocznym. Różnica pomiędzy formułowaniem takich praw w ramach myśli potocznej i naukowej polega natomiast na tym, że prawa naukowe mają szerszy zakres oraz są ściślej formułowane. Co też ważne, choć prawe naukowe są prawami empirycznymi, opartymi na doświadczeniu, to jednak same nie są empiryczne ani możliwe do zaobserwowania – obserwowalne są jedynie fakty będące, można tak to ująć, ich wynikiem. Co więcej, działania niektórych praw, jak zauważył, obserwować się nie da, gdyż zjawiska będące następstwem ich działania są częstokroć na tyle złożone, że w istocie stanowią wynik działania wielu praw jednocześnie. W związku z tym Tatarkiewicz rozróżnia dwa rodzaje praw: „jedne z nich formułują ogólnikowo związki między zjawiskami bez rozłożenia ich na składniki. Myśl

[1310] Zob. tamże, s. 36-38.
[1311] Tamże, s. 39.
[1312] Tamże.

potoczna, gdy formułuje prawa, to tylko takie [...], nie wyjaśnia dokładnie, co powoduje zaziębienie organizmu czy wzbogacenie kraju. Nauka zaczyna od takich praw, ale stara się przejść do praw «analitycznych», ustalających związki już nie między złożonymi zjawiskami, lecz między ich poszczególnymi własnościami czy składnikami, na jakie udało się je rozłożyć. Otóż można ostatecznie obserwować wypadki praw ogólnikowych, ale nie analitycznych. A te są dopiero udoskonalonymi prawami naukowymi”[1313]. Ogólnie rzecz biorąc, Tatarkiewicz podkreślił rolę procesów umysłowych w formułowaniu praw na podstawie doświadczenia empirycznego, roli czynnika twórczego, a co za tym idzie niepewności związanej z ich prawdziwością. W tym względzie należy zauważyć, ponownie, zbieżność z jego ujęciem Arystotelesowskiej teorii poznania, gdzie dane empiryczne stanowią podstawę do wytworzenia racjonalnej wiedzy, dotyczącej istoty rzeczy, nie mogącej być przedmiotem empirycznym.

W części poświęconej naukowemu obrazowi świata Tatarkiewicz podjął jeszcze jedno ważne zagadnienie, a mianowicie sprawę jego odrębności. Wychodząc od stwierdzenia, że „nauki empiryczne, traktując o rzeczywistym świecie, muszą mieć jakiś jego obraz”[1314] wskazał, że przynajmniej pod trzema względami obraz naukowy różni się od potocznego. Po pierwsze, naukowy obraz świata jest zawsze bardziej jednolity. Choć w nauce potoczny obraz świata stanowi bazę, jest przyjmowany niekiedy bez wprowadzania do niego nowych elementów, to jest jednak zbudowany bardziej konsekwentnie i rygorystycznie. Przykładem takiego stanu rzeczy jest zdaniem Tatarkiewicza np. przekonanie o przyczynowoskutkowym powiązaniu zjawisk, czy też materialnej naturze świata zewnętrznego, są to bowiem przekonania przyjęte zarówno w ramach naturalnego jak i naukowego obrazu świata. Niemniej jednak w ramach tego drugiego są one bardziej precyzyjnie ujęte, a ponadto niemożność wyjaśnienia jakiegoś zjawiska w odniesieniu do takich przekonań, nie powoduje w nauce przyjęcia możliwości zajścia cudu, a raczej zawieszenia sądu w danej sprawie. Po drugie, nauka zmierza do uogólnień, które osiąga poprzez formułowanie praw lub typów. Takich uogólnień jest w nauce więcej, niż ma to miejsce w ramach naturalnego obrazu świata, co skutkuje tym, że świat z perspektywy naukowej jawi się jako bardziej usystematyzowany, uporządkowany, ujednostajniony, uproszczony, a w konsekwencji racjonalny. Jak jednak zaznacza Tatarkiewicz, uogólnienia te nie są swoiste dla nauki tzn. „chodzi w nich tylko o więcej konsekwencji i systematyzacji, chodzi tylko o różnicę stopnia”[1315]. Na tym jego zdaniem nie koniec, modyfikacja naturalnego obrazu świata sięga jeszcze głębiej, co jednak nie dotyczy

[1313] Tamże, s. 40.
[1314] Tamże, s. 41.
[1315] Tamże, s. 42.

wszystkich nauk. Zarówno nauki nomologiczne, jak i typologiczne zachowują zdaniem Tatarkiewicza naturalny obraz świata, „ujmują świat jako zespół realnych rzeczy, wyposażonych w różnorodne jakości”[1316] – jak np. botanika, zoologia, geografia, historia, etnografia, archeologia. Nie ze wszystkimi jednak naukami nomologicznymi tak się sprawy mają, a przynajmniej, jak zwraca uwagę Tatarkiewicz, nie jest tak z fizyką. Fizyka bowiem zdaniem Tatarkiewicza jest tą z nauk, które nadały światu tyle jednolitości i racjonalności, że doszło do zastąpienia naturalnego obrazu świata nowym, w którym zmysłowe własności rzeczy zostały usunięte, a zachowane zostały jedynie kształty i ruchy, możliwe do zmierzenia i obliczenia. Tym samym wspomniane własności rzeczy zostały sprowadzone do wielkości fizycznych, co z kolei poskutkowało tym, że obraz świata stał się ilościowy, tracąc jakościową „różnorodność, barwność, cechującą naturalny obraz świata”[1317]. Ponadto fizyka buduje świat z innych składników, niż to czyni naturalna perspektywa tzn. nie z gór lub zwierząt, a np. atomów, elektronów czy protonów, zwracając uwagę na wymogi racjonalności, jednolitości, ogólności. W związku z tym warto ponownie zauważyć zbieżność rozważań Tatarkiewicza z jego ujęciem filozofii Arystotelesa.

W ostatniej części *Drogi do filozofii* Tatarkiewicz podejmuje się charakterystyki filozoficznego obrazu świata. Część tę rozpoczyna on od zestawienia obrazu naturalnego i naukowego, co nie pozostaje bez związku z tym, jak Tatarkiewicz charakteryzuje trzecią, filozoficzną perspektywę. Wartość obu tych obrazów świata, jak wskazuje, nie wydaje się równa. Niemniej jednak to obraz naukowy – w szczególności brany jest tu pod uwagę obraz fizykalny – wydaje się mieć wartość wyższą – fizyka stara się bowiem uczynić obraz naturalny doskonalszym poprzez usunięcie jego względności i subiektywności. Sprawa zdaniem Tatarkiewicza nie jest jednak tak jednoznaczna, jak może się wydawać, gdyż obraz naturalny ma zalety, których nie ma fizykalny. Stąd „jeśli te dwa obrazy są rozbieżne i nie dają się uzgodnić, to nie znaczy to, by koniecznie obraz naturalny był w błędzie”[1318].

Pierwsza rozbieżności dotyczy aspektu jakościowego i ilościowego, a dokładniej: fizyka eliminując z obrazu świata jakości zmysłowe w przekonaniu o ich subiektywności – ze względu na to, że jakości zmysłowe postrzegane są przez pojedyncze zmysły, fizyka natomiast stawia na jakości obiektywne jak np. kształty, postrzegane przez dwa zmysły, wzrok i dotyk – a także o ich zwodniczym charakterze – zmysły bowiem reagują podobnie na różne bodźce, a więc niekoniecznie trafnie oddają naturę świata – zawęża ów obraz do tego, co policzalne i

[1316] Tamże.
[1317] Tamże.
[1318] Tamże, s. 43.

mierzalne, ilościowe. W ten sposób fizyka nie tylko uznaje, że jakości zmysłowe nie istnieją, ale pomija je w swoim obrazie.

Druga rozbieżność polega na tym, że w naturalnym obrazie świat jest ujęty jako zespół rzeczy, a nie zespół procesów, jak ma to miejsce w obrazie naukowym: w związku z tym, podobnie jak ma to miejsce w aspekcie jakościowym i ilościowym, obraz naukowy w założeniu eliminuje rzeczy w przekonaniu o ich subiektywności, jako coś kreowanego przez umysł, co według Tatarkiewicza niekoniecznie przybliża do obrazu zgodnego z rzeczywistością, a wręcz „możliwe jest, że obraz fizykalny nie zbliża się, lecz właśnie oddala”[1319] się od rzeczywistości, skupiając się jedynie, ponownie, na tym co mierzalne – co ważne Tatarkiewicz zaznacza, że również fizycy wskazywali na potrzebę przyjęcia istnienia rzeczy, opis matematyczny w ramach fizyki jest więc tylko częściowym, fragmentarycznym opisem świata. Stąd przewaga nad naturalnym obrazem świata dotyczy tylko jednego aspektu – ścisłości.

Przykłady obu tych rozbieżności prowadzą Tatarkiewicza do wniosku, że sprawę można rozstrzygać bądź na korzyść naturalnego, bądź naukowego obrazu świata. Oba obrazy mogą wzbudzać wątpliwości, mają swoje zalety i wady; jeden jest podporządkowany praktyce, drugi – ścisłości. Pozostaje zatem pytanie o to, który z nich z nich jest trafny. W związku z tym Tatarkiewicz stwierdza, że w sprawie tej potrzebny jest, można tak to ująć, sędzia, który nie jest stroną sprawy, nie jest podporządkowany ani praktyce, ani ścisłości. Owym sędziom, jak uważa, może być filozofia, ponieważ potrzebne jest wyjaśnienie natury bytu i poznania, a to są właśnie zagadnienia filozofii. Taka jest też jego zdaniem droga do filozofii, „drogę tę potrzeby umysłu torują sobie wychodząc z życia potocznego i nauki”[1320]. W związku uznawaniem filozofii za naukę Tatarkiewicz od razu wyjaśnia, że jest ona nauką tylko w szerokim znaczeniu, a więc metodycznym sposobie zdobywania wiedzy, a nie wąskim, jako szczegółowy, ograniczony do konkretnych zagadnień sposób zdobywania wiedzy; ogólnie rzecz biorąc, filozofia korzysta z metod naukowych, ale nie tylko z nich.

Tatarkiewicz podejmuje w związku z tym kwestię tego, czym jest i czym charakteryzuje się filozofia, a w konsekwencji filozoficzny obraz świata. Na początku zauważa on, że to, czym jest filozofia wyjaśnia już jej nazwa. W tym względzie odwołuje się on do jej greckiego znaczenia i legendy o Pitagorasie. Następnie zarysowuje dzieje zmian zachodzących w kwestii pojęcia filozofii, zaczynając od starożytności, a kończąc na współczesnych.

[1319] Tamże, s. 45.
[1320] Tamże, s. 47.

W starożytności, jak uznał, filozofia była najpierw rozumiana jako wszelka nauka, przy czym nauka – filozofia – była poznaniem ogólnym i racjonalnym. W jej zakres nie wchodziła wiedza czysto opisowa, praktyczna, techniczna, za to mieściła się w nim fizyka, geografia, meteorologia, biologia. Zmiany nastały w klasycznym okresie filozofii greckiej. Takie szerokie pojęcie zostało wówczas zdaniem Tatarkiewicza zawężone, do czego przyczynili się przede wszystkim Platon i Arystoteles. Za sprawą pierwszego z nich powstał pogląd, że zadaniem filozofii jest poznanie bytu wiecznego, niezmiennego, bezwzględnego – idei – natomiast poznanie tego co względne i zmienne – zjawisk – jest już domeną innych nauk. Drugi z nich, Arystoteles, zdaniem Tatarkiewicza, dokładniej opracował i zmodyfikował ów pogląd. Odrzucając istnienie Platońskich idei, przyjmował istnienie bytu realnego, cielesnego, dostępnego w zjawiskach, a zadanie filozofii upatrywał w poznaniu powszechnych własności takiego bytu. Dokładniej rzecz biorąc, „podczas gdy nauki szczegółowe zajmują się szczegółowymi postaciami bytu, to filozofia zajmuje się bytem jako takim, ustala jego ogólną naturę i pierwsze przyczyny”[1321]. Pojęcie Arystotelesowskie zdaniem Tatarkiewicza było zdecydowanie bardziej trwałe w dziejach filozofii.

Następnie, jak stwierdził Tatarkiewicz, filozofia rozwijała się dwutorowo, „jedni z filozofów poszli za Platonem, inni za Arystotelesem; dla jednych była poznaniem bytu bezwzględnego w przeciwieństwie do względnych zjawisk, dla drugich – poznaniem powszechnej natury bytu, w przeciwieństwie do szczegółowych jego postaci”[1322]. Pierwsi przyjmowali, że metody naukowe są nieadekwatne względem zadań filozofii, stąd korzystali z intuicji, natchnienia, objawienia, natomiast drudzy przyjmowali, że metody naukowe mogą być użyteczne, a filozofię od nauk odróżnia przedmiot badań. A zatem pierwsi zdecydowanie odróżniali filozofię od nauki, zbliżając ją do religii, drudzy natomiast tylko pośrednio rozróżniali naukę i filozofię. W ten sposób przez wieki filozofia wahała się pomiędzy dwoma biegunami – religią a nauką.

Niemniej jednak zakres filozofii pozostawał szeroki, mieściły się w nim kwestie praktyczne, istotne życiowo – np. szczęście. Według Tatarkiewicza zmianie uległo to w zasadzie dopiero w czasach nowożytnych, kiedy to zwrócono uwagę, że taki ambitny i wzniosły sposób filozofowania przekracza możliwości człowieka. Tyczyło się to przede wszystkim nurtu Platońskiego, ale także Arystotelesowskiego: wobec pierwszego wątpliwości budziły głównie metody, wobec drugiego – przedmiot. W związku z tym wprawdzie nie

[1321] Tamże, s. 49.
[1322] Tamże.

zaniechano filozofii, ale ograniczono jej zakres, aby zachować jej naukowy wymiar; przesunięto środek ciężkości rozważań z bytu na myśli, wiedzę, czynności ludzkie, pozostawiając kwestie dotyczące bytu naukom szczegółowym. W ten sposób skupiając się wokół teorii poznania dotyczącej prawdy, etyki – dobra, estetyki – piękna.

To ujęcie, jak zdaje się wskazywać Tatarkiewicz, weszło do dziejów filozofii i nie pozostało bez wpływu na współczesne mu rozumienie filozofii. Choć, jak zwrócił uwagę, była ona w jego czasach nadal rozmaicie rozumiana, w sensie moralnym, praktycznym, życiowym, to jednak nadal teoretycznie żywe było rozumienie Platońsko-Arystotelesowskie skupione na bycie i Humeowsko-Kantowskie skupione na poznaniu: pierwsze, można rzecz, optymistyczne względem ludzkich możliwości poznawczych, maksymalistyczne, odważne, drugie – sceptyczne, minimalistyczne, ostrożne. Co ważne, przeciwstawność tych dwóch stanowisk nie była według Tatarkiewicza całkowita, ponieważ: „[stanowiska te] są sobie przeciwne, ale oba wypływają z tej samej potrzeby: ogólnego ujęcia zjawisk, zrozumienia świata w całości. Różnią się natomiast poglądem na to, gdzie są granice poznania ludzkiego”[1323].

Inspiracje Arystotelesem w latach powojennych

Podsumowując lata powojenne, można uznać, że Stagiryta także wówczas stanowił źródło filozoficznej inspiracji Tatarkiewicza. Wskazuje na to zarówno jego propozycja klasyfikacji nauk. Jak stwierdzono, samo to zadanie jest w duchu Stagiryty. Naturalnie Tatarkiewicz nie przyjął klasyfikacji Arystotelesowskiej z uwagi na inny niż w starożytności stan nauki. Niemniej jednak próba systematyzacji tak ogólnej kwestii zmierzająca do jak najbardziej wyczerpującego podziału jest w stylu Arystotelesowskim.

Niewątpliwie jednak to koncepcja teoriopoznawcza Tatarkiewicza zdecydowanie bardziej niż jego podział nauk wskazuje na inspirowanie się przez niego swoimi studiami nad Arystotelesem. Rekonstrukcja tej koncepcji ukazuje, że Tatarkiewicz nie tylko utrzymał przekonanie o pozytywnej roli doświadczenia potoczne i poznania naturalnego, które żywił już w swojej pierwszej pracy filozoficznej pt. *O naturalnym obrazie świata*, a która wskazuje na zaadaptowanie przez niego wyników swoich badaniach historycznofilzooficznych przeprowadzonych w ramach pracy nad dysertacją doktorską na gruncie filozoficznym. Także sposób przejścia od naturalnego do naukowego obrazu świata został przez Tatarkiewicza przedstawiony na wzór tego, jak te zagadnienie rozwiązał jego zdaniem Stagiryta. Nie tylko perspektywa podmiotowo-przedmiotowa stanowi istotny element tego przejścia, ale także

[1323] Tamże, s. 52.

docenienie danych zmysłowych, czy wymogi naukowości, jak ogólność, na które wskazał Tatarkiewicz. Zresztą cała teoriopoznawcza koncepcja Tatarkiewicza odznacza się umiarkowanym, empiryczno-racjonalistycznym charakterem, którym, jak wiadomo, odznaczała się jego zdaniem także filozofia Arystotelesowska.

Ogólnie rzecz biorąc, w pracach z lat powojennych, z uwagi na ich tematykę, Tatarkiewicz w szczególny sposób jawi się: jako filozof zdrowego rozsądku, dla którego naturalny obraz świata nie jest pozbawiony wartości poznawczej, a wręcz stanowi podstawę dla nauki czy filozofii; jako filozof uznający realizm, w duchu naukowości, który nie porzuca zjawisk na rzecz abstrakcji. Uznanie inspirującego wpływu badań Tatarkiewicza nad Arystotelesem także na te prace jest tu o tyle ważne, że ukazuje to ciągłość tego wpływu – który trwał od 1912 r. przynajmniej do lat powojennych. czterdziestych.

Podsumowanie

Okres wojny i lat powojennych, jak postarano się to ukazać, był w twórczości Tatarkiewicza czasem szczególnym. Pomimo oczywistych trudności, jakie przyniosła wojna, nie odstawił on spraw naukowych na boczny tor. Rozpoczęta przed wojną książka *O szczęściu* została ukończona i szczęśliwie ocalona, a następnie wydana. Ponadto, osadzając swoje rozważania etyczne w kontekście skutków wojny, Tatarkiewicz rozwinął też swoją wcześniej opracowaną teorię nt. postępowania moralnego. Oprócz tego wśród jego prac naukowych związanych z latami powojennymi znajdują się dwie, również ważne dla jego dorobku naukowego pozycje: w jednej przedstawił on autorską klasyfikację nauk, w drugiej zaś rozwinął swoje wcześniejsze poglądy teoriopoznawcze. Co tutaj najważniejsze w pracach tych można nie tylko odnaleźć odniesienia do Arystotelesa, ale także argumentować za jego inspirującym, a nawet szczególnie inspirującym wpływem na rozważania filozoficzne Tatarkiewicza.

W tym względzie niewątpliwie praca *O szczęściu* stanowi przykład wyjątkowy. Książka ta jest nie tylko największym dziełem filozoficznym Tatarkiewicza, ale także świadectwem fundamentalnego, trwałego inspirowania się przez niego Stagirytą, ten bowiem stanowił dla niego źródło inspiracji zarówno w kwestii postawy badawczej, stanowiska filozoficznego, jak i konkretnych poglądów wyrażonych w tym dziele. Za taką interpretacją przemawiają zarówno bezpośrednie odwołania poczynione przez Tatarkiewicza – Arystoteles jest jednym z najczęściej przywoływanych filozofów – jak i analiza porównawcza uwzględniająca jego wcześniejsze opracowania. Wystarczy wspomnieć o systematycznym wymiarze analiz Tatarkiewicza, skupieniu na analizie pojęć, teleologicznej definicji oraz o

koncepcji szczęścia, o ich pluralistycznym i relatywistycznym charakterze, czy rozróżnieniu kilku typów osobowości oraz odpowiadających im modeli życia (ambicjonalnym, posesywnym, aktywnym, kontemplacyjnym, emocjonalnym). Z uwagi na to należy uznać Arystotelesa za wyróżnione źródło inspiracji Tatarkiewicza w latach 1939-1949.

Takie wnioski potwierdza też analiza innej szczególnej w dorobku Tatarkiewicza pracy – *Drogi do filozofii*. Opracowanie to bowiem, uwzględniające wnioski nt. klasyfikacji nauk z *Nauk nomologicznych a typologicznych*, a także rozważania z wczesnego okresu twórczości zawarte w pracy *O naturalnym obrazie świata*, świadczy o tym, że także na płaszczyźnie teoriopoznawczej Arystoteles stanowił trwałe i fundamentalne źródło inspiracji Tatarkiewicza. Koncepcja teoripoznawcza sformułowana przez Tatarkiewicza wykazuje istotne zbieżności z jego obrazem Arystotelesa, dość wspomnieć o znaczeniu doświadczenia potocznego na wzór znaczenie kategorii w filozofii Arystotelesowskiej, sposobie przejścia od naturalnego do naukowego obrazu świata akcentującego perspektywę podmiotowo-przedmiotową – tak ważną dla Stagiryty – a także wymogi racjonalne stawiane wiedzy, a wreszcie empiryczno-racjonalny charakter całości koncepcji stanowiący trzon filozofii Arystotelesa. Zbieżności te ukazują szczególny stan rzeczy. Obraz Arystotelesa, formułowany przez Tatarkiewicza na różnych etapach jego rozwoju naukowego, był nie tylko konsekwentny – co np. pokazuje uznanie tendencji pluralistycznej i teleologicznej zarówno w dysertacji doktorskiej, jak i w opracowaniach z dwudziestolecia międzywojennego – ale także konsekwentnie inspirował go w jego rozważaniach filozoficznych – nie tylko etycznych, ale także teoriopoznawczych. Tatarkiewicz, jak pokazał to powyższy rozdział, był pluralistą na polu rozważań nad szczęściem, a także w kontekście poznania, co pokazuje np. uwzględnianie przez niego doświadczenia potocznego obok analizy naukowej i filozoficznej. Podobnie rzecz się ma z jego stanowiskiem teleologicznym. Nie tylko bowiem na gruncie etycznym z uwagi na dobro i szczęście teleologizm stanowi cechę stanowiska Tatarkiewicza, także na płaszczyźnie poznania ze względu na prawdę rzecz się jawi podobnie.

Wobec zbieżności zachodzących nie tylko w kwestii badań Tatarkiewicza nad Arystotelesem, ale również w inspirowaniu się nimi na gruncie filozoficznym, trudno przejść obojętnie. Uwzględniając ponadto, że w pracy *O szczęściu* zawarte są również analizy historycznofilozoficzne, czego przykład stanowi rozdział *Koleje pojęcia szczęścia*, należy uznać, że lata 1939-1949, tak jak okres dwudziestolecia międzywojennego, stanowią okres twórczości, w którym Tatarkiewicz nie tylko korzystał ze swoich wcześniejszych badań nad nim, nie tylko miał w nim źródło inspiracji, ale także badał jego filozofię.

6. Ostatni okres twórczości (1949-1980)

Przyjęty w niniejszym, ostatnim rozdziale rozprawy przedział czasowy – lata 1949-1980 – może wydawać się nieoczywisty. Wątpliwości, jakie może rodzić taka periodyzacja, dotyczy oczywiście roku 1949. Zdecydowano się jednak wyznaczyć w taki sposób ostatni okres twórczości z konkretnych powodów. Rok 1949 był w życiu naukowym Tatarkiewicza o tyle istotny – o czym już krótko wspomniano w rozdziale poprzednim – że wówczas początek miał mieć ciąg zdarzeń[1324] prowadzący finalnie do zawieszenia go w obowiązkach dydaktycznych. To z kolei było wydarzeniem, które w istotny sposób miało przyczynić się do tego, że rozpoczął on systematyczną pracę nad książką stanowiącą, jak się zdaje, jego najsłynniejsze dzieło na arenie międzynarodowej – *Historią estetyki*. To właśnie kwestia zawieszenie Tatarkiewicza w pracy dydaktycznej, jest tutaj kluczowa. Wydarzenie to było bowiem na tyle znaczące, że uzasadnionym wydaje się wyznaczenie od niego nowego okresu w jego twórczości, w którym górę wzięły rozważania estetyczne – obok historycznofilozoficznych, metodologicznych i etycznych – kiedy to sporo czasu poświęcił on na prezentację wyników swoich badań nad szczęściem, nadzorowanie publikacji swoich książek, ich przekładów, a także na podsumowanie swojego życia – zarówno prywatnego, jak i naukowego.

W związku z tym warto nieco przybliżyć powody odsunięcia Tatarkiewicza od zajęć dydaktycznych na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1949 miało rozpocząć się stopniowe odsuwanie Tatarkiewicza od pracy ze studentami – w tym roku przekazał on opiekę nad kołem naukowym studentów filozofii Adamowi Schaffowi[1325]. W 1950 r. Tatarkiewicz miał następnie ustępować z kolejnych stanowisk, a w marcu tego roku doszło do – można tak to ująć – słynnego już wystąpienia studentów na prowadzonym przez niego seminarium, w którego konsekwencji Tatarkiewicz został zawieszony w obowiązkach dydaktycznych[1326]. Historia tego wystąpienia stała się nawet centralnym punktem jednej z prac poświęconych Tatarkiewiczowi, a dokładniej jego losom w analizowanym w niniejszym rozdziale okresie[1327]. Z uwagi na jej nikłe znaczenie dla niniejszej rozprawy nie będzie ona tutaj szczegółowo rekonstruowana. Wystarczy, zdaje się, podanie najważniejszych informacji.

[1324] Zob. *Dzienniki*, t. 2, dz. cyt.,, s. 104-108.
[1325] Zob. tamże, s. 107.
[1326] Zob. tamże, s. 108.
[1327] Zob. Radosław Kuliniak, *Z dziejów filozofii współczesnej. Przypadek Władysława Tatarkiewicza*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2023.

Grupa studentów w latach 1948-1950 miała najpierw podniecać spory o charakterze ideologicznym – jak jest to sugerowane, od 1950 r. w mniejszym lub większym porozumieniu z Adamem Schaffem – a następnie 27 marca 1950 r. odczytać na seminarium Tatarkiewicza list oskarżający go m.in. o marginalizację studentów marksistowskich i propagowanie filozofii burżuazyjnej[1328]. Tatarkiewicz miał nie ustosunkować się do zarzutów na seminarium, a już bezpośrednio kierując pismo do Dziekana[1329]. Niemniej jednak latem 1950 r. został on, jak już wspomniano, zawieszony, a dokładniej – formalnie rzecz biorąc – poszedł na płatny urlop[1330].

Choć dla Tatarkiewicza było to wydarzenie nad wyraz przykre, to okazało się korzystne o tyle[1331], że czas wolny od zajęć dydaktycznych spożytkował na pracę badawczą, a przede wszystkim na pracę nad *Historią estetyki*. Warto jednak dodać, że trudności z jakimi zmagał się Tatarkiewicz, nie skończyły się na „płatnym urlopie". Jak świadczą o tym jego wspomnienia, ze względów, można tak to ująć, ideologicznych problem stanowiło przez pewien czas udostępnienie w powszechnym obiegu trzeciego tomu *Historii filozofii*[1332].

W związku z tym warto zauważyć, że pomimo wyraźnego skoncentrowania się na badaniach estetycznych, Tatarkiewicz nie porzucił całkowicie innych problemów badawczych i zadań naukowych np. tłumaczył na zlecenie drugi tom *Czarodziejskiej góry* Thomasa Manna, udzielał się na miarę możliwości w sferze naukowo-organizacyjnej, a także publikował teksty – m.in. wyszło wówczas *Skupienie i marzenia*[1333]. W pierwszych latach urlopu, jak widać, Tatarkiewicz nie popadł w stagnację.

Choć lata pięćdziesiąte przyniosły Tatarkiewiczowi wiele nieprzyjemności natury akademickiej[1334], to dekada ta była też czasem jego powrotu do zajęć dydaktycznych na Uniwersytecie Warszawskim, co nastąpiło w roku 1957[1335]. Brak zajęć dydaktycznych przez znaczą część tej dekady nie oznaczał jednak braku aktywności naukowej na innych polach, Tatarkiewicz wyjeżdżał w celach naukowych m.in. do Włoch, Niemiec, Francji, Belgii, Holandii, Rosji. W dużej mierze referował on w tym czasie swoje badania związane z praca

[1328] Zob. *Dzienniki*, t. 2, s. 109-121. Pomija się tutaj historię Adama Schaffa, który odegrał w odsunięciu Tatarkiewicza od dydaktyki dość istotną rolę, jak również szczegóły dotyczące innych zaangażowanych w to ludzi.
[1329] Zob. *Dzienniki*, t. 2, s. 121-123.
[1330] Zob. tamże, s. 123-134.
[1331] Posłużenie się zwrotem „korzystne" można uzasadnić tym, że tak właśnie ujął to Tatarkiewicz w *Zapiskach do autobiografii*.
[1332] Zob. *Dzienniki*, t. 2, s. 131, 135.
[1333] Zob. tamże, s. 132-142. Warto dodać, że wówczas to spotkał się też pierwszy raz z Januszem Krajewskim.
[1334] Zob. *Dzienniki*, t. 2, s. 144-157.
[1335] Zob. tamże, s. 171, 176.

nad *Historią estetyki*, która przypada przede wszystkim na lata 1953-1959[1336] – co tutaj szczególnie ważne, w 1954 r. sporo uwagi poświęcił Stagirycie. Warto nadmienić, że w 1958 r. podczas swojego wyjazdu do Niemiec Tatarkiewicz wygłosił odczyt – opublikowany później zarówno po niemiecku, jak i po polsku – poświęcony estetycznym poglądom Arystotelesa; w tym też roku temat ten poruszał w ramach swoich wykładów[1337].

Istotne zmiany w życiu Tatarkiewicza przyniósł rok 1960, z którym przede wszystkim wiązało się przejście na emeryturę[1338]. Ze względu na problemy zdrowotne, nie mógł udać się tego roku do Marburgu na uroczystości związane z 50-leciem nadania mu tam stopnia doktora. Po powrocie do zdrowia, jeszcze tego roku, wyjeżdżał jednak w celach naukowych do Francji, Belgii, Grecji (na Międzynarodowy Kongres Estetyczny), Szwajcarii, Czech[1339]. Warto zauważyć, że przejście na emeryturę przez Tatarkiewicza nie wiązało się całkowitym zarzuceniem aktywności dydaktycznej, wręcz odwrotnie, już jako profesor emerytowany prowadził zajęcia m.in w Państwowym Instytucie Pedagogiki Specjalnej czy w Katowicach. Rok ten to naturalnie też kontynuacja pracy nad *Historią estetyki*.

Ogólnie rzecz biorąc, w latach sześćdziesiątych Tatarkiewicz wielokrotnie wyjeżdżał w celach naukowych (Stany Zjednoczone, Austria, Wielkiej Brytanii, Francja, Belgia, Holandia, Niemcy, Izrael, Włochy, Szwecja), odbywał kwerendy (w kraju i za granicą m.in we Francji), wygłaszał odczyty w kraju i za granicą (nt. estetyki, etyki i historii filozofii), a także, na co warto zwrócić uwagę, publikowane były w tym czasie jego dzieła dopiero co ukończone (*Historia estetyki*), jak również wznawiane były dawne (*O szczęściu*, *Historii filozofii*). Nowym zadaniem naukowym rozpoczętym w tym czasie przez Tatarkiewicza była przede wszystkim praca nad *Dziejami sześciu pojęć*. Warto też zauważyć, że w latach sześćdziesiątych miały miejsce różne uroczystości jubileuszowe lub honorujące Tatarkiewicza[1340]. Jak więc widać, lata sześćdziesiąte to przede wszystkim czas szeroko rozumianej pracy nad *Historią estetyki* i *Dziejami sześciu pojęć*, niemniej jednak napisał on wówczas także mniejsze teksty z zakresu

[1336] Zob. tamże, s. 158-187.
[1337] Zob. tamże, s. 178-179.
[1338] Zob. Kuliniak Radosław, Pandura Mariusz, Ratajczak Łukasz, *Biografia Władysława Tatarkiewicza. Część trzecia*, w: Władysław Tatarkiewicz, *Dzienniki*, t. 3, z rękopisów odczytali i przepisali, wstępem i biografią filozofa poprzedzili: R. Kuliniak, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022, s. 11-19. W dalszej części tekst ten w przypisie przywoływany jest skrótowo jako „*Dzienniki*, t. 3".
[1339] Zob. *Dzienniki*, t. 3, s. 11-17, 20.
[1340] Pominięcie tutaj szczegółowego wyłożenie tych kwestii, umotywowane jest tym, że choć miały one znaczenie w biografii Tatarkiewicza, to jednak nie tak istotne jak np. kwestia habilitacji na początku dwudziestolecia międzywojennego. Wcześniej od tego typu spraw zależały losy naukowo-akademickie Tatarkiewicza, natomiast w latach sześćdziesiątych kwestie te miały znaczenie raczej symboliczne.

estetyki, etyki, historii filozofii, czy też metodologii[1341] – najważniejszym z przyjętej tutaj perspektywy uwaga zostanie poświęcona poniżej w podrozdziale pierwszym.

Ostatnia dekada życia i twórczości Tatarkiewicza, lata siedemdziesiąte, można uznać, nieznacznie różni się w jego biografii od poprzedniej. Tatarkiewicz nadal kontynuował swoją pracę badawczą, wygłaszał referaty, wyjeżdżał w celach naukowych, prowadził niekiedy zajęcia, a także pracował nad nowymi tekstami, nadzorował wznowienia swoich prac oraz ich przekłady (opublikowano wówczas przekłady jego najważniejsze prac: rozprawy doktorskiej, *Historii filozofii*, *O szczęściu*, *Historii estetyki*). Siłą rzeczy, tzn. ze względu na zaawansowany wówczas już wiek, jedynie natężenie jego aktywności na tych polach nieco osłabło względem dekad poprzednich.

Ze względu na temat rozprawy w ostatniej dekadzie życia Tatarkiewicza istotne były następujące kwestie: w ramach prowadzonych przez siebie zajęć dydaktycznych Tatarkiewicz nadal omawiał twórczość Arystotelesa; wznowienia doczekały się jego najważniejsze dzieła – *O bezwzględności dobra*, *Historia filozofii*, *O szczęściu*, *Historia estetyki* – a także opublikowane zostały dwa zbiory mieszczące jego mniejsze opracowania – *Droga do filozofii*, *Droga przez estetykę*, *Parerga* – drukiem wyszły wówczas również przekłady jego dzieł na języki obce – *Historii filozofii*, *Historii estetyki*, *O szczęściu* – a także ostatnie książki – *Dzieje sześciu pojęć*, *O doskonałości*.

Z bardziej znaczących wydarzeń – zarówno z perspektywy ogólnej, jak i tematu rozprawy – warto wspomnieć przyznanie Tatarkiewiczowi Nagrody im. ks. Idziego Radziszewskiego przez Zarząd Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wydarzenie to jawi się jako szczególnie ważne z uwagi na wygłoszony przez Tatarkiewicza podczas ceremonii odczyt pt. *Wielcy i bliscy*, w którym to jako jednego z dwóch ważnych i bliskich sobie filozofów wskazał on na Arystotelesa, podając przy tym powody tej deklaracji – co zostanie dokładniej przeanalizowane w podrozdziale ostatnim.

Ostatnie trzy lata życia Tatarkiewicza związane były z narastającymi problemami zdrowotnymi, a niedowład prawej ręki sprawił, że zaprzestał on prowadzenia dzienników. Należy jednak dodać, że nawet wtedy nie porzucił on całkowicie pracy naukowej i około-naukowej. W zasadzie do ostatnich miesięcy życia był bowiem aktywny, poświęcając coraz więcej czasu na autobiografistykę. Zdecydowane pogorszenie jego stanu zdrowia nastąpiło w marcu 1980, a więc miesiąc przed śmiercią. Jego ostatnim pomysłem na książkę była książka

[1341] Zob. *Dzienniki*, t. 3, s. 17-78.

filozoficzna dla młodzieży, jednakże tego pomysłu nie udało mu się już zrealizować, gdyż dzień po swoich urodzinach, w wieku 94 lat, Tatarkiewicz zmarł w wyniku zawału serca[1342].

Zgodnie z przyjętym tokiem rozważań, należy jeszcze zwrócić uwagę na tematykę zajęć dydaktycznych Tatarkiewicza w latach 1949-1980. Powrót Tatarkiewicza do zajęć ze studentami Uniwersytetu Warszawskiego nie trwał długo, z Uniwersytetem Warszawskim zakończył on bowiem współpracę w 1960 roku. W następnych latach wprawdzie wykładał on jeszcze sporadycznie na innych uczelniach, jednakże nie w takim wymiarze, w jakim miało to miejsce wcześniej. W latach 1956-1960 na Uniwersytecie Warszawskim Tatarkiewicz prowadził następujące kursy: *Dzieje filozofii ostatnich stu lat* – 1956/1957 – *Historia estetyki od starożytności do Odrodzenia* (dwa trymestry), *Dzieje empiryzmu w filozofii* (dwa trymestry), *Seminarium z estetyki*, *Ćwiczenia z historii filozofii* – 1957/1958 – *Historia estetyki od Plotyna do Dantego* (przez trzy trymestry), *Filozofia współczesna* (przez trzy trymestry), *Seminarium z estetyki, magisterskie i dla asystentów* (przez trzy trymestry), *Ćwiczenia wstępne z estetyki* (przez trzy trymestry) – 1958/1959 – *Ogólne zagadnienia estetyczne* (przez trzy trymestry), *Filozofia współczesna* (przez trzy trymestry), *Seminarium z estetyki dla magistrantów i asystentów* (przez trzy trymestry), *Ćwiczenia wstępne z estetyki* (przez trzy trymestry)[1343]. W następnych latach, jak zostało to wspomniane, zdarzało się Tatarkiewiczowi prowadzić pojedyncze kursy na innych uczelniach. Między 1960 a 1962 wykładał historię filozofii w Państwowym Instytucie Pedagogiki Specjalnej w Warszawie, a w latach akademickich 1966/1967, 1971/1972 i 1975/1976 w Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej w Warszawie wykładał: *Historię sztuki (Odrodzenie)*, *Teorię muzyki Renesansu*, *Historię filozofii: Grecja, Platon, Arystoteles*, *Estetykę i teorię wartości*. Jak więc widać, także i w ostatnich dekadach życia, w ramach zajęć akademickich, Tatarkiewicz wykładał zagadnienia dotyczące filozofii starożytnej, a w tym Stagiryty.

Arystoteles był obecny także jako przedmiot rozważań Tatarkiewicza pracach z lat 1949-1980. Uwzględniany był na gruncie historycznofilozoficznym lub historycznoestetycznym, jak również filozoficznym – ze szczególnym uwzględnieniem estetyki. Niektóre prace, np. poświęcone architekturze lub sztuce polskiej siłą rzeczy zostały tu pominięte, ze względu na nikłe znaczenie z uwagi na temat rozprawy. Uwzględnione zostały natomiast prace istotne w ogóle, a przede wszystkim te dotyczące filozofii Arystotelesa.

[1342] Zob. tamże, s. 78-126.
[1343] Zob. J. Krajewski, *Bibliografia*…, dz. cyt., s. 101.

W związku problematyką badawczą podejmowaną przez Tatarkiewicza w latach 1949-1980 poniższy rozdział został podzielony na trzy podrozdziały: A) rozważania metodologiczne i aksjologiczno-etyczne, B) rozważania estetyczne, C) autorefleksja filozoficzna i znaczenie Arystotelesa. Odmienna od pozostałych struktura niniejszego rozdziału została podyktowana obszernością materiału, który niekoniecznie poddawał się podziałowi chronologicznemu. Uznano w związku z tym, że bardziej przejrzyste będzie omówienie dzieł Tatarkiewicza już z mniejszym naciskiem na ich chronologię, a większym na ich tematykę. Tak też rozważania metodologiczne i etyczne, zostały przeanalizowano w jednej części, a estetyczne, stanowiące zagadnienie centralne ostatniego okresu twórczości Tatarkiewicza, osobo w części kolejnej. Rozprawę wieńczy podrozdział mający charakter podsumowujący nie tylko względem rozdziału, ale także jej całości. Z tego też względu, co stanowi wyjątek, zrezygnowano z wyodrębnienia podsumowania niniejszego rozdziału.

Przed przejściem do analiz w ramach wspomnianych trzech sekcji tematycznych postanowiono przybliżyć jeszcze dwie prace Tatarkiewicza, które choć do żadnej z tych sekcji nie zostały włączone, to jednak są istotne dla jego twórczości oraz tematu rozprawy. Pierwszą jest jego ostatnia książka pt. *O doskonałości*, która ze względu na wieloaspektową analizę wymienionego w jej tytule pojęcia była trudna do przyporządkowania w ramach przyjętego poniżej podziału. Najpierw praca ta zostanie krótko scharakteryzowana, a następnie wyodrębniony zostanie z niej to, co dotyczy Stagiryty. Drugą pracą jest tekst pt. *Czworakie rozumienie klasyczności* pierwotnie opublikowany w języku w francuskim w 1958 r., zaś po polsku dopiero w roku 1978. Opracowanie to z jednej strony poświęcone jest analizie pojęcia klasyczności, z drugiej zaś koncentruje się na rozważaniach historycznoestetycznych. Dla niniejszy analiz jest to tekst ważny przede wszystkim ze względu na wieńczące go słowa Tatarkiewicza nt. Arystotelesa, w których z jednej strony wskazuje on na wyjątkowe znaczenie Stagiryty dla filozofii klasycznej, a z drugiej określa go jako punkt odniesienia dla filozofów późniejszych – zdając się przy tym samemu wyrażać uznanie dla jego osoby i twórczości.

Przechodząc zatem do pracy *O doskonałości*. W pierwszej jej części Tatarkiewicz zarysowuje dzieje pojęcia, ukazuje: jego losy w języku polskim, językach klasycznych oraz innych językach nowożytnych; przytacza jego synonimy, zestawia z nim greckie pojęcie τέλεος, a także znaczenia oraz konteksty w jakich jest ono stosowane – wskazując, że najczęściej ma to miejsce tam, gdzie dany przedmiot, własność itp. można porównać z jego

celem[1344]. Następnie poddał on analizie sposób w jaki pojęciem doskonałości posługiwał się Arystoteles, aby w dalszej części ukazać, jak sprawa miała się później, tzn. w jaki sposób przebiegały główne próby określania znaczenia pojęcia doskonałości[1345]. Ogólnie rzecz biorąc, Tatarkiewicz stwierdził, że pomimo różnych wariantów definicji, pojęcie doskonałości było pojęciem względnie trwałym, choć dokonywały się w nim zmiany, zwykle będące wynikiem mieszania tego pojęcia z innymi, podobnymi pojęciami[1346]. Jak stwierdził klasyczne rozumienie doskonałości utrzymało się długo, a przełom nastąpił względnie późno: „U starożytnych, przede wszystkim u Arystotelesa, [doskonałość] była pojęciem w skali ludzkiej, dotyczyła umiejętności, wyczynów, wytworów ludzi, lekarza i fletnisty, bez znaczenia teologicznego ani nawet moralnego. To przyszło bardzo późno, dopiero w XVII wieku”[1347].

Druga część pt. *Paradoksy doskonałości* traktuje już o sprawach bardziej szczegółowych. Tatarkiewicz zwraca w niej uwagę na to, że pojęcie doskonałości w zależności o zastosowanego rozumienia może prowadzić do tytułowych paradoksów[1348]. Ostatnie strony tego rozdziału poświęcił on natomiast na podsumowanie oraz poruszenie kwestii doskonałości w teorii poznania – a więc zagadnieniu, które nie zostało podjęte w osobnej części – a w zasadzie wyjaśnieniu, można rzecz, nieobecności jej w teorii poznania[1349]. Kolejna część, trzecia, została poświęcona już kwestii konkretnej, a mianowicie liczbom doskonałym. Tatarkiewicz zarysował krótko ich historię, przywołując poglądy upatrujące doskonałość w różnych liczbach i proporcjach, od starożytnej Grecji po czasy współczesne[1350].

W części czwartej Tatarkiewicz przeszedł już do rozważania doskonałości w kontekście konkretnych dziedzin – fizyki i chemii. Krótko scharakteryzował w niej różnego rodzaju terminy stosowane w tych dziedzinach zawierające w sobie pojęcie doskonałości[1351]. Część piąta i szósta, kolejno poświęcone doskonałości moralnej i estetycznej, to najbardziej obszerne rozdziały książki. Rozpoczynając część poświęconą moralności Tatarkiewicz stwierdził, że zagadnienie doskonałości z perspektywy etycznej skupia się na pytaniu o to, czy człowiek powinien być doskonały, czy powinien się o doskonałość starać oraz jak może ją osiągnąć. Przegląd poglądów na ten temat Tatarkiewicz rozpoczął od poglądów Platona –

[1344] Zob. Władysław Tatarkiewicz, *O doskonałości*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, s. 5-9.
[1345] Zob. tamże, s. 9-12.
[1346] Zob. tamże, s. 12-15.
[1347] Tamże, s. 15.
[1348] Zob. tamże, s. 16-19.
[1349] Zob. tamże s. 20-21.
[1350] Zob. tamże, s. 22-25.
[1351] Zob. tamże, s. 26-28.

pomijając Stagiryta – kończąc go na czasach współczesnych[1352]. Część szósta, jak wspomniano, została poświęcona doskonałości estetycznej. Podobnie jak w części piątek Tatarkiewicz przeprowadził przegląd stanowisk, w dużej mierze odnosząc się do tego, o czym pisał przy okazji swoich badań estetycznych: wspomniał o pięknie, harmonii, ładzie, symetrii, proporcji, właściwości (czy też odpowiedniości), o pitagorejczykach, Platonie – niemalże pomijając Arystotelesa – dokonał też przeglądu stanowisk kolejnych epok, aby wreszcie wskazać, że obok doskonałości na czoło estetyki wyszedł postulat ekspresji. W związku z tym stwierdził, że pomiędzy te dwa postulaty estetyczne można podzielić epoki, dając przy tym charakterystykę obu rodzajów uprawiania sztuki[1353].

Część siódma została skupiona na doskonałości ontologicznej i teologicznej. Tatarkiewicz rozpoczął ją od zwrócenia uwagi, że greckie pojęcie doskonałości – τέλεος – zanim weszło do języka filozofii, w mowie potocznej oznaczał to, co nienagannie wykonanie, czy też osoby potrafiące coś tak wykonać – znaczenie to również odnalazło się w mowie filozoficznej np. u Arystotelesa. Niemniej jednak Grecy „świata w całości nie uważali za doskonały”[1354], nieco częściej zdarzało się to niektórym greckim filozofom. Ta rzadka tendencja do uznania doskonałości świata, z czasem przeszła na bóstwo[1355]. Myśl grecka, jak zauważył, zsyntezowała się z biegiem lat z myślą chrześcijańską, która połączyła koncepcję pierwszej przyczyny i Boga religijnego, „cechy pierwszej przyczyny z *Metafizyki* Arystotelesa zespoliły się z cechami Stwórcy z Księgi Rodzaju”[1356]. Doskonałość jako cecha Boga została przypisana mu dopiero, kiedy pojęcie greckie zostało w pełni wyparte i doskonałość nie musiała być związana ze skończonością, a to nastąpiło dopiero za czasów Kartezjusza[1357].

W *Zakończeniu* Tatarkiewicz dokonał podsumowania swoich rozważań. Przede wszystkim stwierdził, że wyraz doskonałość w różnych dziedzinach ma różne znaczenia, dlatego też „jest jeden wyraz, ale wiele pojęć doskonałości”[1358]. W matematyce, fizyce i chemii ma ono konkretne, szczególne, swoiste znaczenie; w ontologii i etyce zgodne ze swoją etymologią i pierwotnym znaczeniem określa ono to, czemu nic nie brak; podobnie w biologii i technice doskonałe jest bowiem to, co całkowicie osiąga swój cel; w perspektywie społecznej – co spełnia swoją funkcję, estetycznej – co harmonijne i stworzone według reguł. Wszystkie

[1352] Zob. tamże, s. 29-41.
[1353] Zob. tamże, s. 42-56.
[1354] Tamże, s. 57.
[1355] Zob. tamże, s. 57-59.
[1356] Tamże, s. 60.
[1357] Zob. tamże, s. 60-66.
[1358] Tamże, s. 67.

te bazujące na etymologii znaczenia cechują się tym, że pojęcie doskonałości uwzględnia doskonałość idealną i realną jako zbliżanie się do idealnej. W teologii zaś oznacza ono to, co najlepsze[1359]. Na tym, nie licząc wspomnienia potocznych znaczeń terminu doskonałość, Tatarkiewicz kończy swoje rozważania.

Przechodząc do wątku Arystotelesowskiego w *O doskonałości*. Warto najpierw zwrócić uwagę, że Stagiryta zdaje się jednym z częściej przytaczanych filozofów. Już rozdziale pierwszym Tatarkiewicz zwraca uwagę na to, jak Stagiryta stosował pojęcie τέλεος: że ma ono według niego to samo znaczenie co słowo wszystko (πᾶν)[1360]; że używał on tego pojęcia również w ujemnym sensie pisząc np. o doskonałym złodzieju[1361], a także zauważa, że na polski bywa ono przekładane – a dokładniej jest przekładane w *Etyce nikomachejskiej* – nie jako doskonałość, a jako zupełność[1362]. Arystotelesowskiemu pojęciu doskonałości Tatarkiewicz poświęcił zresztą osobny passus w części pierwszej, co wynika z tego, że podejmując się analizy tego pojęcia, stwierdził, iż „definicja najdawniejsza, dość ścisła i oddzielająca odcienie pojęcia, jest znana już z Arystotelesa"[1363], a dokładniej z księgi Δ jego *Metafizyki*; w dalszej części powołuje się też na inne dzieła Stagiryty, a dokładniej – *Fizykę*. W związku z tym wyodrębnione zostały przez Tatarkiewicza trzy pojęcia doskonałości w dziełach Stagiryty: jako tego co zupełne, co posiada wszystkie potrzebne sobie części; jako tego co dobre do tego stopnia, że nie może być lepsze; jako tego, co osiągnęło swój cel. Jak następnie zauważył, dwa pierwsze są do siebie bardziej zbliżone, co było przyczyną dwoistości pojęcia[1364]. Ta Arystotelesowska analiza odegrała zdaniem Tatarkiewicza istotną rolę, ponieważ „w ciągu wieków wielokrotnie ponawiane były próby określenia doskonałości; jedne były podobne do arystotelesowskich, a inne mniej lub więcej odmienne"[1365]. Ogólnie rzecz biorąc, to rozumienie doskonałości nie skończyło się zdaniem Tatarkiewicza wraz ze starożytnością, przeszło do następnych epok, koegzystując z innymi[1366], co więcej, trzy z sześciu określeń doskonałości wyróżnionych przez Tatarkiewicza, które w przeciwieństwie do pozostałych uznał on za definicje a nie teorie doskonałości, są właśnie tymi, które bazowały na rozumieniu Arystotelesa. Fakt ten zresztą sam podkreślił, stwierdzając: „Widać stąd, że

[1359] Zob. tamże, s. 67-69.
[1360] Zob. tamże, s. 7.
[1361] Zob. tamże, s. 8.
[1362] Zob. tamże, s. 7.
[1363] Tamże, s. 9.
[1364] Zob. tamże, s. 9, 11-12.
[1365] Tamże, s. 9-10.
[1366] Zob. tamże, s. 16.

definicje były już gotowe u Arystotelesa, natomiast teorie powstawały także później”[1367]. Wątek Arystotelesowski w pracy *O doskonałości* powraca dopiero w części szóstej – brak go w części poświęconej doskonałości moralnej. Niemniej jednak w kontekście estetycznym Stagiryta jest w zasadzie jedynie wzmiankowany. Tatarkiewicz przywołuje jego opis doskonałości kształtu kulistego z *Fizyki* i kolistego z *Metafizyki*[1368], a także wskazuje na kontynuację, czy też rozwój tradycji Arystotelesowskiej w XVI wieku[1369], przywołując pod koniec tej części jego rozumienie doskonałości[1370]. W części siódmej zaś odwołał się on do Stagiryty jako do przykładu filozofa greckiego stosującego pojęcie doskonałości w kontekście osoby potrafiącej coś nienagannie wykonać[1371]. Przede wszystkim jednak Tatarkiewicz przywołał pogląd Arystotelesa na doskonałość świata, według którego świat będąc w ciągłym procesie stawania się, jest nieustannie niedokończony, inaczej niż Pierwszy Poruszyciel, pierwsza przyczyna[1372]. Jak więc widać, Arystoteles jawi się Tatarkiewiczowi jako postać znacząca w kontekście pojęcia doskonałości, który pierwszy opracował ją pojęciowo, wywierając pod tym względem wpływ na czasy późniejsza, a także myśliciel, który swoją koncepcją Pierwszego Poruszyciela oddziałał szczególnie na myśl chrześcijańską i chrześcijańskie wyobrażenie Boga. Jak więc widać, także w swojej ostatniej książce Tatarkiewicz analizował filozofię Arystotelesowską, oceniając ją pozytywnie, wskazywał na jej wpływ na kolejne epoki.

Jak wspomniano praca pt. *Czworakie rozumienie klasyczności* dotyczy z jednej strony analizy tytułowego pojęcia, a z drugiej skontekstualizowania ich w perspektywie estetycznej. Praca dzieli się na sześć części. Pierwsza, najdłuższa, stanowiąca bowiem niemal połowę całości, skupiona została na kwestiach pojęciowych, wspomnianym czworakim rozumieniu klasyczności. Tatarkiewicz wprowadzając do tego zagadnienia, wskazuje, że w starożytności pojęcie klasyczności, do której zwykle się ono odnosi, było rozumiane inaczej niż w epokach późniejszych[1373]. Na tym tle Tatarkiewicz zakreślił wspomniane cztery sposoby rozumienia pojęcia klasyczności wraz z ich wariantami.

Zgodnie z pierwszym rozumieniem klasyczne to inaczej to: „co jest pierwszej klasy, czyli najlepsze w swej kategorii, doskonałe, wzorowe, uznane”[1374]; a w jego wariantach: to, co

[1367] Tamże, s. 11.
[1368] Zob. tamże, s. 44.
[1369] Zob. tamże, s. 46.
[1370] Zob. tamże, s. 55.
[1371] Zob. tamże, s. 57.
[1372] Zob. tamże, s. 58-59.
[1373] Zob. W. Tatarkiewicz, *Czworakie rozumienie klasyczności*, „Ethos” 1996(3/4) s. 67-68.
[1374] Tamże, s. 69.

cieszy się powszechnym uznaniem, podziwem lub to, co dzięki takiemu uznaniu stało się zwyczajem. W drugim rozumieniu klasyczne jest to, co jest starożytne; w swoich wariantach: to, co starożytne i podziwiane lub to, co pochodzi z V w. p. n. e. czyli okresu klasycznego, z Aten[1375]. Według trzeciego rozumienia klasyczne jest nie tyle to, co starożytne, ale to co odpowiada starożytnym wzorom; w zależności od wariantu może to dotyczyć tylko świadomych naśladowców tych wzorów, albo tych którzy tworząc zgodnie z nimi bez takiego zamiaru. Zgodnie z czwartym rozumieniem klasyczne jest to, co odpowiada konkretnym kryterium miary, równowagi, harmonii[1376]. Tatarkiewicz uzupełnia te rozróżnienie o ukazanie zależności pomiędzy tymi pojęciami, doprecyzowaniu ich zakresów, wskazaniu na powiązane z nimi okresy historyczne, rozwinięciu kwestii ich wieloznaczności. Istotne wydaje się tutaj przede wszystkim to, że zgodnie z trzecim rozumieniem klasyczności za filozofa klasycznego można uznać samego Tatarkiewicza. Wydaje się bowiem, że w jego przypadku zachodzi właśnie zjawisko naśladowania wzorów Arystotelesowskich.

W części drugiej Tatarkiewicz zwrócił uwagę m.in. na to, że pierwsze rozumienie ma charakter oceniający, pozostałe – opisowy. To pierwsze rozumienie stosowano już, jak zauważył, w starożytnej Grecji, „kiedy jeszcze nie było terminu «klasyczny»"[1377]. Część trzecia poświęcona została już kontekstualizacji analizy pojęcia klasyczności w perspektywie sztuki i estetyki. Tatarkiewicz ukazuje w niej, jak sztuka i myśl nowożytna operowała tym pojęciem[1378] – kwestię tę Tatarkiewicz rozwinął np. w tekście *Początki nowoczesnej estetyki*[1379]. Czwarta część, kontynuując rozważania w kontekście estetyki, skupiona została z kolei na czwartym rozumieniu klasyczności, a dokładniej na określeniu w bardziej precyzyjny sposób cech postawy klasycznej w tym czwartym sensie poprzez odniesienie go do sztuki współczesnej. W tym względzie Tatarkiewicz wskazał na kontrowersje związane ze stosowaniem tego czwartego rozumienia, a także wyraził w tym względzie własną opinię. Część ta skoncentrowana została na wydzieleniu cech postawy klasycznej zgodnie z tym czwartym rozumieniem pojęcia klasyczności. Tego też tyczy się część piąta, w której Tatarkiewicz stwierdził, że „sztuka klasyczna jest realistyczna, organiczna, estetyczna, humanistyczna, psychologiczna, statyczna, racjonalna i powszechna"[1380]. Tłumaczy się to

[1375] Zob. tamże, s. 69-70.
[1376] Zob. tamże, s. 70-71.
[1377] Tamże, s. 72.
[1378] Zob. tamże, s. 74-75.
[1379] Zob. W. Tatarkiewicz, *Początki nowej estetyki*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, dz. cyt., s. 379-398.
[1380] Tamże, s. 79. W bardziej rozbudowanej formie cechy te określa następująco: „1. Sztuka klasyczna operuje rzeczywistością; 2. Szczególnie jej formami organicznymi; 3. Przedstawia tę rzeczywistość w skali ludzkiej; 4.

według niego tym, że sztuka klasyczna „nie dopuszcza do tego by, transcendentny ideał wziął górę nad rzeczywistością, formy abstrakcyjne nad organicznymi, użyteczność nad pięknem, sprawy nadludzkie nad ludzkimi, czysta cielesność i czysta duchowość nad równowagą obu, siła nad równowagą, wielkość nad miarą, wyobraźnia nad regułami, formy skrajne nad formami zharmonizowanymi, wzruszenia nad rozumowaniem, głębia nad jasnością”[1381]. Kwestia ta nie pozostaje bez znaczenia dla ostatniej części, w której Tatarkiewicz przechodzi do kluczowego tutaj zagadnienia, tzn. do tego, czy istnienie filozofia klasyczna na wzór sztuki klasycznej.

W związku z tym stwierdził on, że niewątpliwie istnieje ona w pierwszym rozumieniu klasyczności, obejmując filozofów starożytnych i niestarożytnych, w drugim – obejmując tylko filozofów starożytnych – zaś w trzecim – obejmując filozofów powracających do filozofii starożytnej. Co ważne, a zdaniem Tatarkiewicza niekoniecznie oczywiste, istnieje także filozofia klasyczna w czwartym rozumieniu podobna sztuce klasycznej, za której przedstawiciela uznać można Arystotelesa: „nie jest łatwo w historii filozofii znaleźć formację odpowiadającą tej sztuce klasycznej, której cechami jest harmonia i miara, realizm i dyscyplina. I trudność tę można zrozumieć, bo terminy, w jakich zwykło się definiować klasyczność, są terminami estetyki, a nie ogólnej filozofii. A jednak, zarówno realizm, jak dyscyplina, uniwersalizm i miara, jak wyrzeczenie się głębi, jeśli ta miałaby być osiągnięta kosztem jasności – wszystko to było zrealizowane nie tylko w sztuce, ale również w filozofii. Filozofia klasyczna w tym rozumieniu istniała w starożytności: była to filozofia Arystotelesa – on to był filozofem klasycznym. I niezliczeni filozofowie usiłowali później, z różnym powodzeniem, naśladować tego filozofa klasycznego, tak samo jak artyści usiłowali naśladować sztukę klasyczną”[1382]. Z przytoczonych słów zdaje się wynikać to, że Tatarkiewicz postrzegał Stagirytę jako filozofa na wskroś klasycznego, spełniającego bowiem kryteria nawet nie tylko filozofii klasycznej, ale klasyczności w ogóle, jako, można rzec, archetyp myśliciela klasycznego – spełniającego postulaty dyscypliny, uniwersalizmu, proporcjonalności oraz jasności – który w późniejszych czasach stanowił wzorzec dla tych filozofów, którzy próbowali wzorce filozofii starożytnej naśladować.

Szuka w niej zwłaszcza harmonii: harmonii form i harmonii umysłu; 5. Ceni szczególnie formy statyczne i równowagę; 6. Poddaje się dyscyplinie racjonalnej, szuka miary, właściwej proporcji, jasnego i wyraźnego widzenia rzeczy. Dyscyplina sztuki klasycznej zdaje się być, wraz z jej realizmem, jej własnością istotną i implikować pozostałe”.

[1381] W. Tatarkiewicz, *Czworakie rozumienie klasyczności*, dz. cyt., s. 79.

[1382] Tamże, s. 80.

Tak jasne postawienie sprawy przez Tatarkiewicza jest o tyle cenne, że pozwala dodatkowo uzasadnić inspirowanie się przez niego Arystotelesem, Tatarkiewicz bowiem wprost stwierdził, że Stagiryta stanowi wzorzec filozofa godny naśladowania. Takich inspiracji, jak po części zostało to już ukazana, można dopatrywać się na wszystkich polach rozważań filozoficznych Tatarkiewicza: teoriopoznawawczych, aksjologicznych, etycznych, estetycznych, metodologicznych, a nawet w kwestii jego przekonań religijnych.

A) Rozważania metodologiczne i aksjologiczno-etyczne

Twórczość naukowa Tatarkiewicza w ostatnich dekadach jego życia, jak już wspomniano powyżej, skupiona została w znacznej mierze na estetyce. Niemniej jednak obok prac tego typu w latach 1949-1980 powstały jeszcze opracowania poświęcone kwestiom historycznofilozoficznym, a także kilka tekstów dotyczących problematyki etycznej i metodologicznej. Wśród prac historycznofilozoficznych brak jednak w zasadzie takich tekstów, które jawią się jako istotne z punktu widzenia badań Tatarkiewicza nad Arystotelesem. Natomiast co do opracowań dotyczących problematyki etycznej czy metodologicznej uwaga należy się przynajmniej tym, o których mowa w poniższym podrozdziale.

Metodologia historii filozofii

Choć w swoich tekstach Tatarkiewicz regularnie poruszał problematykę metodologiczną, to wydaje się jednak, że nie pozostawił po sobie skonkretyzowanej propozycji metodologicznej, ujmującej złożoność problematyki uprawiania nauki czy filozofii – pomimo iż niektóre aspekty opracował, o czym już była mowa, a także w ogólnej formie wyraził swoją postawę metodologiczną, o czym w ostatnim podrozdziale. Przeglądając jego rozważania metodologiczne, można uznać, że najpełniejszego opracowania doczekała się jego propozycja metodologiczna na gruncie historii filozofii[1383].

[1383] Zob. Dominik Traczykowski, *Metodologia Władysława Tatarkiewicza,* Edukacja Filozoficzna 71/2021, s. 107. Warto też dodać, że Ryszard Palacz, w swojej książce *Klasycy filozofii polskiej*, uznał właśnie metodologię historii filozofii zaproponowaną przez Tatarkiewicza, za ten aspekt jego twórczości, który pozwala zaliczyć go w poczet klasyków filozofii polskiej (zob. Ryszard Palacz, *Klasycy filozofii polskiej*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2024). W tym względzie warto dodać, że koncepcja metodologii historycznofilozoficznej Tatarkiewicza stanowi nie tylko osobny przedmiot badań, ale jest także przedmiotem rozważań w perspektywie szerszej, dotyczącej metodologii historii filozofii w ogóle; taki stan rzeczy ma miejsce np. w opracowaniu Stanisława Pieróga (zob. Stanisław Pieróg, *Rozdroża historii filozofii*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej" 1/2008, s. 7-119).

W tej kwestii szczególnie godnym uwagi jest powstała na początku lat pięćdziesiątych praca pt. *O pisaniu historii filozofii*, podzielona na pięć części. W pierwszej, zatytułowanej *Interwencja historyka*, Tatarkiewicz podejmuje się określenia tego, co stanowi przedmiot badania historyka filozofii, a także proponuje metodykę owych badań, rysując tym samym podstawy swojej metodologii historycznofilozoficznej. Punktem wyjścia propozycji Tatarkiewicza jest uwaga nt. położenia dziedziny jaką jest historia filozofii. Według niego znajduje się on w trudnym położeniu już ze względu na naturę samej filozofii, ponieważ fenomeny badane przez inne dziedziny historyczne, to fakty minione, natomiast filozoficzne, obecne w tekstach, są nadal aktualne. Żeby tego było mało historyk filozofii nie tylko stwierdza jego zdaniem proste fakty, ale je twórczo opracowuje, jego rola nie sprowadza się zatem tylko do odtwórczego przepisywania, ale twórczego rekonstruowania treści, a to z kolei wiąże się z jego interwencją w materiał badawczy, co Tatarkiewicz uzasadnia następująco: „W historii filozofii nawet ustalenie prostych faktów implikuje krytykę i w wielu wypadkach wymaga złożonych zabiegów i rozumowań. Robota historyka filozofii nie ogranicza się do stwierdzenia faktów. Musi on także – podobnie jak inni historycy – dokonać ich wyboru, interpretacji, scalenia, uporządkowania, powiązania, korekty”[1384]. Owe sześć wymienionych przez Tatarkiewicza kroków, stanowiących metodykę pracy historyka filozofii wynika zatem z ogólnego założenia jego metodologii historycznofilozoficznej.

Wybór faktów, o którym pisze Tatarkiewicz, to inaczej wyodrębnienie twierdzeń filozoficznych za sprawą przyjęcia jakiegoś kryterium, pojęcia filozofii, pozwalającego odróżnić twierdzenia filozoficzne od niefilozoficznych. Ponadto obszerność materiału badawczego sprawia, że uwzględnienie wszystkich twierdzeń filozoficznych jest według Tatarkiewicza bezcelowe i niemożliwe, dlatego w wyborze faktów filozoficznych kierować należy się tym, które z faktów są godne opracowania np. które z nich są prawdziwe, oryginalne, postępowe, wpływowe[1385]. Tym samym w wyborze materiału oprócz kryterium pojęciowego uwzględnia się też kryterium aksjologiczne – oprócz segregacji historyk filozofii dokonuje zdaniem Tatarkiewicz również selekcji.

Uzasadnieniem wydzielenia kroku, jakim jest interpretacja faktów, czyli kroku drugiego, była dla Tatarkiewicza wieloznaczność faktów, a szczególnie faktów filozoficznych. Z tego względu polega ona na ich ujednoznacznieniu[1386]. Scalanie faktów, krok trzeci, zdaje

[1384] Tatarkiewicz W. *O pisaniu historii filozofii*, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, red. Maria Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 64.
[1385] Zob. tamże: „Historyk musi wybierać, segregować materiał, odrzucając nie tylko to, co nie odpowiada pojęciu filozofii, ale także i to, co nie odpowiada jej kryteriom wartości”.
[1386] Zob. W. Tatarkiewicz, *O pisaniu…*, dz. cyt. s. 64-65.

się, polega na uzupełnieniu wcześniejszych kroków np. na wskazaniu twierdzeń podstawowych i pogrupowaniu wokół nich pozostałych, przy zachowaniu zasady ekonomii słowa i kompletności obrazu. W tym względzie, jak stwierdził Tatarkiewicz, „historyk ma tu przeważnie wiele możliwości, zmuszony jest do inicjatywy, skazany na swobodę działania”[1387]. Trzy pierwsze kroki wyraźne zatem ukazują aktywną rolę podmiotu badań – historyka filozofii – w opracowywaniu przedmiotu badań – materiałów filozoficznych.

Uporządkowanie faktów, a więc krok czwarty, skupia się już na sprawach bardziej ogólnych. Dokładniej rzecz biorąc, Tatarkiewicz charakteryzując ten krok, stwierdza na początku: „Historyk musi ugrupować nie tylko poglądy każdego filozofa z osobna, ale ugrupować także samych filozofów, rozsegregować ich wedle kierunków, szkół, prądów. Robi to przy pomocy pojęć ogólnych, w których łączy poglądy pokrewne”[1388]. Jak stwierdza, odbywać się to może przynajmniej na dwa sposoby tzn. poprzez typologię i periodyzację, czyli wydzielenie typu czy to szkoły czy kierunku, albo wydzielenie okresów – oba te sposoby mają bądź co bądź charakter konwencjonalny[1389]. Taka dwuaspektowość objawia się również w kroku piątym, czyli powiązaniu faktów tzn. ustaleniu zależności między nimi. Tak jak ukazanie podobieństw, określenie typów, pozwala fakty uporządkować, tak ukazanie zależności – wyjaśnić. Owo wyjaśnienie odbywać się może na dwa sposoby, powiązanie danych faktów z faktami wcześniejszymi, czyli utworzenie ich genealogii, bądź współczesnymi, tzn. ówczesnymi, czyli dokonanie ich eksplikacji[1390]. Ostatnim etapem metodyki historycznofilozoficznej Tatarkiewicza jest korekta faktów. Korekta ta również ma dwojaki charakter, może ona bowiem polegać jedynie na tym, aby stwierdzić, „co w poglądach filozofa, szkoły czy epoki było niekonsekwencją, przeoczeniem, niedociągnięciem, błędem”[1391], a następnie skorygowaniu błędów z perspektywy założeń danej filozofii, albo korekta ta może stać się krytyką, która będzie już sięgać za rozumowania i koncentrować się na założeniach, poddając je podobnej analizie jak w korekcie pierwszego typu.

Na kanwie tej sześciostopniowej metodyki Tatarkiewicz odniósł się do tematu pierwszej części – interwencjonizmu. Podkreślając w tym względzie, że „interwencja historyka jest nieunikniona”[1392], przywołał on różne rodzaje, możliwości takich interwencji – np.

[1387] Tamże, s. 65.
[1388] Tamże, s. 65-66.
[1389] Zob. tamże, s. 66-67.
[1390] Zob. tamże, s. 67-68.
[1391] Tamże, s. 68.
[1392] Tamże, s. 69.

potęgowane niektórych faktów na wzór sztuki ekspresjonistycznej[1393] – a następnie wskazał na to, że podstawę dla interwencji historyka filozofii stanowią same fakty, te bowiem za sprawą zastosowania metody porównawczej, wykazania podobieństw i różnic, uzasadniają takie postępowanie tzn. interwencję w – można tak to ująć – fakty pierwotne. Interwencje te, wnioski, jednakże nie są definitywne i same podlegają później korekcie. Z tego względu Tatarkiewicz określa swoje stanowisko jako interwencjonizm historycznofilozoficzny i stwierdza, że sprawą wtórną jest rodzaj interwencji tzn. czy będzie ona aprioryczna, konwencjonalistyczna, empiryczna, intuicjonistyczna.

Co jednak ważne, choć interwencja taka jest uwarunkowana zarówno przez osobiste jak i środowiskowe względy, to „nie znaczy to, aby interwencja historyka przesądzała o subiektywności jego roboty"[1394], taką naturę ma tylko jej punkt wyjścia, natomiast jej efekt już subiektywność przekracza, a to przede wszystkim dlatego, że historia filozofii jest, jak stwierdza Tatarkiewicz, wysiłkiem zbiorowym. Wątpliwość wobec obiektywności badań historycznofilozoficznych zdaje się mieć źródło także w tym, że nie są to badania ścisłe, a do tego im więcej pojawia się w nich uogólnień, tym trudniej o precyzję, tym bardziej zadanie historyka filozofii przypomina sztukę, umiejętność, „która działa także wyobraźnią i pomysłowością i nieraz może zdziałać nimi więcej niż samą tylko wierną obserwacją i poprawnym rozumowaniem"[1395].

Wydaje się, że w swojej ogólnej formie metodologia Tatarkiewicza wykazuje przynajmniej częściową zbieżność z postawą Arystotelesa jako historyka filozofii, z postawą jaką ten zaprezentował w pierwszej księdze swojej *Metafizyki*: przyjmując najpierw kryterium tego, co stanowi o filozoficzności twierdzeń w ogóle, a następnie interpretując, scalając, a także porządkując i powiązując twierdzenia filozofów, kończąc na ich krytyce[1396]. Naturalnie nie dowodzi to jego inspirującego wpływu na Tatarkiewicza w zakresie opracowanej przez niego metodologii historii filozofii, niemniej jednak zbieżność ta w kontekście innych inspiracji oraz zbieżności jest godna odnotowania.

Pozostałe części *O pisaniu historii filozofii* mają już, zdaje się, charakter uzupełniający. Część druga została poświęcona różnicy pomiędzy tym, co wyżej zostało określone jako fakty

[1393] Zob. tamże, s. 70-72. Tatarkiewicz dał też wyraz swojemu przekonaniu odnośnie tego, jaką naturę ma postęp w badaniach historycznofilozoficznych, stwierdzając, że odbywa się on przez ustalanie nowych faktów i tworzenie nowych syntez, odrzucanie zastałych – dotyczących np. błędnie przepisanych rękopisów, błędów drukarskich, błędnie ustalonych autorów tekstów lub dat ich powstania – jak również poprawie badań wcześniejszych.
[1394] W. Tatarkiewicz, *O pisaniu…*, dz. cyt., s. 74.
[1395] Tamże, s. 76.
[1396] Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 982 a-993 a.

pierwotne, przez Tatarkiewicza nazwane, twierdzeniami pierwotnymi, właściwymi, a twierdzeniami wtórnymi i pomocniczymi. Twierdzenia pierwotne to twierdzenia o tym, kto i kiedy wypowiedział dane myśli. Stanowią one wprawdzie podstawę, jednakże dla historii filozofii są niewystarczające. Z tego względu formułowane są też twierdzenia innego rodzaju tzn. twierdzenia pomocnicze dotyczące np. tego kto, co, kiedy i gdzie studiował oraz twierdzenia wtórne: ogólne – stanowiące uogólnienie twierdzeń jednostkowych, pierwotnych – wyjaśniające – wskazujące na przyczyny, posiłkujące się twierdzeniami pierwotnymi i pomocniczymi – wartościujące – oceniające nowatorskość lub postępowość[1397].

Trzecia część analizowanej tu pracy ukazuje jeszcze inny podział – podział faktów na psychologiczne i logiczne[1398]. Zdaniem Tatarkiewicza odpowiada on w ogólnym sensie dwóm koncepcjom historii filozofii. Pierwsza koncentruje się na postaciach, zaś druga – ich twierdzeniach. Odpowiadają one kolejno: historii filozofów i historii filozofii. Zdaje się, że według Tatarkiewicza żaden z tych modeli nie jest w pełni samowystarczalny, ponieważ osobno nie ukazują one rozwoju historycznofilozoficznego w pełni, nie spełniają postulatu kompletności, czyli odtworzenia ciągu historycznego[1399]. Jak więc widać, część druga i trzecia mają raczej na celu ukazać strukturę języka historii filozofii.

Czwarta i piąta część mają natomiast charakter podsumowujący i bardziej ogólny. W czwartej Tatarkiewicz powraca do interwencjonizmu w historii filozofii, czyli do tego, że „rola historyka filozofii nie może być bierna, że musi on interweniować przy selekcji, interpretacji i korekcie materiału”[1400]. Podejmuje się on w związku z tym odpowiedzi na pytanie, jak taka interwencja ma wyglądać, skoro celem jest obiektywność i naukowość. Wobec tego Tatarkiewicz stwierdza, że póki historyk „może fakty interpretować czy korygować przy pomocy innych faktów, póty sprawa jest prosta”[1401]. Problem z obiektywnością pojawia się natomiast wtedy, kiedy inne fakty nie stanowią do tego wystarczającej podstawy. Wówczas potrzebna jest znajomość filozofii i przyjęcie perspektywy systematycznej[1402].

Ostatnia część stanowi w zasadzie dopełnienie wniosków. Tatarkiewicz podejmuje się rozważenia zależności występującej pomiędzy badaniem a pisaniem historii filozofii, stwierdzając, że zależność ta jest taka jak pomiędzy myśleniem a mówieniem. Ogólnie rzecz biorąc, jest to relacja zwrotna. Jak pokazuje to powyższa analiza, rdzeń metodologii historii

[1397] Zob. W. Tatarkiewicz, *O pisaniu…*, dz. cyt., 76-78.
[1398] Zob. tamże, s. 78.
[1399] Zob. tamże, s. 79-82.
[1400] Tamże, s. 82.
[1401] Tamże.
[1402] Zob. tamże, s. 82-85.

filozofii opracowanej przez Tatarkiewicza, wydaje się, znajduje się w części pierwszej *O pisaniu historii filozofii*; pozostałe części zdają się mieć wobec niej charakter uzupełniający. Z kolei w rdzeniu tym, jak też zwrócono uwagę, można dopatrywać się zbieżności z postawą Arystotelesowską.

Rekonstrukcję koncepcji metodologicznej Tatarkiewicza opartą na wyżej przeanalizowanym tekście warto jeszcze dopełnić o analizę innych jego prac powstałych po roku 1949. W tekście pt. *Historyk ma do czynienia z przyszłością*, z lat sześćdziesiątych, rozwinął on kwestię znaczenia perspektywy czasowej w badaniach historycznofilozoficznych. Rozważając dystans czasowy między historykiem filozofii a przedmiotem jego badań, Tatarkiewicz opowiada się za postawą, zgodnie z którą historyk filozofii powinien korzystać z wiedzy, jaką dostarcza mu perspektywa czasowa, dzięki niej bowiem można: wybrać fakty najważniejsze czy sformułować swoje wnioski w sposób bardziej komunikatywny dla współczesnych sobie ludzi. Myśl stojącą za taką postawą uchwycił posługując się pozornie paradoksalnym stwierdzeniem: „historyk ma do czynienia z przyszłością, a nie tylko z przeszłością. Oczywiście nie z tym, co dla niego samego *jest* przyszłością, lecz co nią *było* dla ludzi, których myśli i poczynania bada”[1403]. Zaznaczył przy tym, że czynność tego typu nie jest koniecznością, a jedynie możliwością w badaniach historycznych, ale możliwością szczególnie owocną w badaniach historycznofilozoficznych czy też historycznoestetycznych. Swoje stanowisko Tatarkiewicz uzasadnił następnie podając konkretne przykłady[1404].

Drugim z tekstów rozwijających zagadnienie poruszone w *O pisaniu historii filozofii* jest krótka praca zatytułowana *Dwa zadania periodyzacji*. Tatarkiewicz rozpoczyna go od wskazania na trudności, rozróżnia on trudność ogólną i szczegółową. Ogólna polega na tym, że z podziałem chronologicznym wiąże się niepewność, czy „periodyzacja spełnia zadania obiektywne, czy też tylko zaspokaja subiektywną potrzebę człowieka”[1405] tzn. czy ukazuje ona faktyczne zmiany historyczne, czy raczej zmiany te tylko orientacyjnie lokalizuje na mocy konwencji. W tym względzie, jak stwierdził, nie ma zgody pomiędzy historykami filozofii, jedni bowiem akcentują faktyczną, inni fikcyjną naturę podziałów. Na rzecz każdego z tych dwóch stanowisk Tatarkiewicz przytacza uzasadniające je przykłady, a jednocześnie przytacza takie, które przemawiają za rozwiązaniem pośrednim, uwzględniającym zarówno obiektywne

[1403] W. Tatarkiewicz, *Historyk ma do czynienia z przyszłością*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, dz. cyt., s. 236.
[1404] Zob.tamże, s. 237-243.
[1405] W. Tatarkiewicz, *Dwa zadania periodyzacji*, W. Tatarkiewicz, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, dz. cyt., s. 87.

podstawy, jak i subiektywne, konwencjonalne, uwarunkowania periodyzacji[1406]. Zdaje się, że w tym względzie zajął on typowe dla siebie stanowisko umiarkowane, uwzględniające racje dwóch stanowisk przeciwstawnych.

Ta dwuaspektowość periodyzacji według Tatarkiewicza ma swoje źródło nie tylko w przedmiocie badań historycznych, ale także w swoich zadaniach: jednym z nich jest poznanie rzeczywistego biegu historii, drugim zaś ujęcie tego przebiegu w sposób zrozumiały, jasny. Te dwa zadania odpowiadają dwóm trudnościom – związanym z obiektywnością i przystępnością – jedno ma naturę przedmiotową, drugie – podmiotową; oba jednak mają na celu poznanie. W ramach charakterystyki drugiego zadania periodyzacji Tatarkiewicz odniósł się do Arystotelesa, a dokładniej do jego rozważań nt. uchwytności zjawisk. Kwestię tę podnosił on też w innych kontekstach, m.in. estetycznym, o czym będzie jeszcze mowa, tutaj jednak poruszył on zagadnienie uchwytności zjawisk według Stagiryty w kontekście badań historycznofilozoficznych. Odwołując się do Arystotelesowskiej *Retoryki* stwierdził: „Umysł bowiem tylko w pewnych granicach może ujmować zjawiska: gdy zjawisko swymi rozmiarami granicę przekracza, trzeba je rozczłonkować, podzielić na takie części, które by były, jak pisał Arystoteles, εὐσύνοπτα, czyli «dobrze dawały się ująć jednym spojrzeniem». Pisał on, że «okresem (περίοδος) nazywa wypowiedź mającą w samej sobie początek i koniec oraz wielkość taką, iż da się łątwo ogarnąć jednym spojrzeniem». Okres taki jest «najłatwiejszy do zapamiętania» (εὐμνημονεύτατον). Pisząc to w *Retoryce* (1409 a 35) Arystoteles miał na myśli okres mowy, ale tę samą myśl stosował – i należy stosować – do «okresu» w każdym tego słowa znaczeniu”[1407]. Przywołane słowa zdają się dość wyraźnie świadczyć o tym, że Tatarkiewicz w kwestii drugiego zadania periodyzacji widział w myśli Arystotelesowskiej źródło inspiracji, uznając, wprawdzie nie wprost, że przyjęcie perspektywy Stagiryty oraz podążanie wyznaczoną przez niego drogą, pozwala na jego właściwie wypełnić.

Rozważając w dalszej części zależności pomiędzy pierwszym a drugim zadaniem periodyzacji, Tatarkiewicz wprost stwierdził, że nie należy wyciągać wniosku, jakoby były to zadania oddzielne, wręcz odwrotnie, drugie, dotyczące zrozumiałości podziału, powinno jego zdaniem uwzględniać pierwsze, dotyczące poznania i faktów: „To drugie zdanie periodyzacji najlepiej jest oczywiście spełniać w oparciu o pierwsze, to znaczy czynić przebieg uchwytnym dla umysłu członkując go zgodnie z rzeczywiście zachodzącymi w nim zwrotami”[1408]. Taka zależność, co warto zaznaczyć, nie jest w poglądach Tatarkiewicza niczym nowym, sprzężenie

[1406] Zob. tamże, s. 87-88.
[1407] Tamże, s. 89.
[1408] Tamże, s. 89.

obiektywno-subiektywne, czy też podmiotowo-przedmiotowe ma miejsce w jego poglądach aksjologiczno-etycznych, zarówno w kontekście moralności, jak i szczęścia, i tak jak w nich, Tatarkiewicz także tutaj, na gruncie historycznofilozoficznym, zdaje się inspirować Stagirytą. Inspiracja jest tu tym bardziej trafnym zwrotem, ponieważ Tatarkiewicz nie adaptuje poglądów Arystotelesa do swojej koncepcji, ale właśnie inspiruje się jego poglądem estetycznym na gruncie metodologicznym.

Wracając jednak do zależności pomiędzy pierwszym a drugim zadaniem periodyzacji, należy za Tatarkiewicz zwrócić uwagę na to, że takie ukazanie biegu historii zgodnie z rzeczywiście zachodzącymi zmianami nie zawsze jest możliwe – np. kiedy brak wyraźnych przełomów. Wówczas trzeba uciec się jego zdaniem do konwencji, stosując się do przyjętego w jej ramach celu. W związku z tym stwierdza on, że „ostatecznie dobra periodyzacja nigdy nie jest dowolna: jeśli nie jest wyznaczona przez fakty, to przynajmniej przez celowość takiego właśnie, a nie innego podziału”[1409]. Wydaje się, że m.in. z tego względu uznał on, że niekiedy potrzebne jest zastosowanie periodyzacji podwójnej tzn. zarówno obiektywnej, jak i konwencjonalnej. Wartość periodyzacji obiektywnej wydaje się oczywista, dlatego też postanowił pochylić się nad wartością periodyzacji subiektywnej, konwencjonalnej. W tym względzie zwrócił uwagę na to, że najlepiej spełnia ona obrany cel, gdy jest prosta i schematyczna. Kończąc swoje rozważania, Tatarkiewicz wyraził myśl, która znajduje potwierdzenie w jego pracach, stwierdził bowiem, że podwójny, obiektywno-konwencjonalny, charakter periodyzacji znajduje odzwierciedlenie także w innych podziałach, ponieważ w nich również obecny jest aspekt obiektywny i konwencjonalny. Stąd też spór o to, który rodzaj podziału jest lepszy, postanawia on rozwiązać „kompromisowo i dualistycznie: są periodyzacje uwarunkowane rzeczowo i uwarunkowane konwencjonalnie, a także takie, które są na wpół rzeczowe i na wpół konwencjonalne”[1410], co z kolei wynika z dwój zadań, jakie spełnić musi periodyzacja.

Jak zatem widać, w ramach swojej propozycji metodologii historii filozofii Tatarkiewicz inspirował się myślą Arystotelesowską wprost, odwołując się do uchwytności zjawisk, a więc w bardzo ograniczonym stopniu, a także być może nie wprost, co zdaje się możliwe z uwagi na zbieżność pomiędzy zaproponowaną przez niego metodyką ze sposobem opracowania zagadnienia podjętego przez Stagirytę w pierwszej księdze *Metafizyki*. Oznacza to, że odnośnie metodologii można mówić zarówno o inspiracji Stagirytą, jak również

[1409] Tamże, s. 89-90.
[1410] Tamże, s. 92.

zbieżności z jego rozważaniami. Nie inaczej wydaje się mieć sprawa z postawą badawczą Tatarkiewicza – tej jednak uwaga zostanie poświęcona w ostatnim podrozdziale rozprawy.

Zwieńczenie rozważań aksjologiczno-etycznych

Jak postarano się to ukazać, najważniejszymi dziedzinami filozoficznymi na gruncie których Tatarkiewicz prowadził systematyczne badania, była aksjologia i etyka[1411]. Nie jest więc niczym zaskakującym, że na okres podjęty w tym rozdziale przypadają jego ostatnie prace dotyczące problematyki aksjologiczno-etycznej, w ramach których wieńczy on swoje rozważania – nieco je dopełniając czy też rozwijając[1412] – przede wszystkim w kwestii oceny moralnej i postępowania moralnego. Tutaj jest to o tyle ważne, że wydaje się, iż rozważania te wskazują na możliwość inspirowania się przez niego swoimi wcześniejszymi badaniami nad etyką Arystotelesowską.

W sposób szczególny takie zwieńczenie zdaje się mieć miejsce w tekście pt. *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć* z roku 1966 – który częściowo był już gotowy w roku 1961. Jego dopełniający charakter jest wyraźnie widoczny już w jego pierwszej części pt. *Dobro, słuszność, moralność, zasługa* nawiązującej samym swoim tytułem do pracy z lat trzydziestych pt. *O czterech rodzajach sądów etycznych* – która to z kolei stanowiła rozwinięcie jego wcześniejszych rozważań przeprowadzonych w rozprawie habilitacyjnej i wykładzie inauguracyjnym z Wilna. Wprawdzie w tej pierwszej części Tatarkiewicz powtarza to, o czym pisał we wspomnianym tekście z lat trzydziestych, niemniej jednak same cztery rodzaje sądów zdają się scharakteryzowane bardziej szczegółowo. Ponadto już w pierwszych słowach dokonał on ich powiązania z tym, co stanowi główny przedmiot tego opracowania, ukazując jednocześnie każdy z tych czterech rodzajów sądów jako sądy posiadające wartość ze względu na swoje implikacje: „Zdania etyczne mają w dużej mierze postać norm, przepisów, nakazów, zaleceń. Ale każda norma, przepis, nakaz, zalecenie implikuje jakiś sąd. Mianowicie sąd wartościujący, który ocenia rzecz czy postępek, dodatnio lub ujemnie, jako dobre czy złe, słuszne czy niesłuszne. Jeśli zalecana jest dobroć czy uczciwość, to dlatego, że są oceniane

[1411] Wiśniewski uważa, że do najsłynniejszych dzieł Tatarkiewicz, obok prac historycznych – *Historii filozofii*, *Historii estetyki*, *Dziejów sześciu pojęć* – należy zaliczyć jeszcze przynajmniej pracę *O szczęściu*, a co za tym idzie uznać go już nie tylko jako słynnego historyka filozofii, estetyki, ale również etyka (zob. R. Wiśniewski, *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, Przed Filozoficzny, 2001/1, s. 43). Jak wiadomo, Tatarkiewicz przygotował też rozprawę habilitacyjną, wpisującą się w problematykę etyczną, a także pozostawił szereg krótszych opracowań zakresu aksjologii i etyki. Ilość ich jest wyraźnie większa niż prac odnoszących się do kwestii ontologicznych, teoriopoznawczych (których jest najmniej), kulturowych itd.

[1412] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno*…, dz. cyt., s. 171-178.

dodatnio, uważane za dobro zasługujące na to, by o nie zabiegać i urzeczywistniać je w życiu. Te sądy oceniające są wielorakie, są przynajmniej cztery ich rodzaje”[1413].

Te cztery sądy wartościujące to, jak wiadomo, sądy o wartościach, słuszności, intencji i zasłudze. Sądy pierwszego rodzaju, najprostsze, określają coś jako cenne, wartościowe, dobre – stwierdza się za ich pomocą, że coś jest warte lub niewarte starań – mają charakter abstrakcyjny, ponieważ „oceniają w oderwaniu własności, które w rzeczywistości występują w wielorakim powikłaniu”[1414]. Sądy te dzielą się na dwie odmiany: na sądy orzekające o dobrach samych przez się (np. zdrowie, radość, czy prawda) i dobrach, które pozwalają osiągnąć to, co dobre same przez się (np. pieniądze czy maszyny), czyli środki. Istnieją też warunki, w jakich te dobra się osiąga (np. zdolność, siła itp.) oraz zbiorniki dóbr (jak np. rodzina, czy organizacje społeczne), które magazynując dobra potencjalne, mogące zostać zaktualizowane, gdy pojawia się wola, środki i warunki.

Sądy drugiego rodzaju, jak również już była o tym mowa, mają inną naturę niż powyższe, abstrakcyjne, traktują bowiem o dobru w jego realnej formie. Ten realny kontekst sprawia, że wiąże się z nimi potrzeba wyboru – np. pomiędzy dobrem i złem lub pomiędzy mniejszym i większym złem, życie bowiem „jest ciasne, niepodobna wszystkich dóbr osiągnąć naraz”[1415] – w ramach ograniczonych realnością możliwościach i środkach. Tych wyborów dokonuje się ze względu na to co ma się za lepsze, mniej złe, korzystniejsze, przyjemniejsze, przyzwoitsze itp., na podstawie impulsu lub na podstawie kalkulacji, zastanowienia. Sposób dokonywania tych wyborów stanowi w zasadzie środek ciężkości analizowanego tu opracowania.

Wybory podejmowane po zastanowieniu mogą być podejmowane na podstawie porównania dóbr w ogóle (dóbr jako wartości tworzących hierarchię) lub porównania konkretnych dóbr (realnych, dostępnych w danym czasie, tworzących warianty postępowania). Porównywanie dóbr stanowi warunek tego, aby nie działać impulsywnie. Kluczowa jest tu ta druga droga porównywania uwzględniająca daną sytuację, okoliczności, możliwości, potrzeby. Z tego też względu sądy o słuszności, różnią się od sądów pierwszego rodzaju, sądów o wartości, są bowiem nie tylko realistyczne w opozycji do ich abstrakcyjności, ale też jednostkowe. Co ważne, Tatarkiewicz zwraca uwagę, że sądy o słuszności „do pewnego

[1413] W. Tatarkiewicz, *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, w: W. Tatarkiewicz, *Dobro i oczywistość*, dz. cyt., s. 111.
[1414] Tamże, s. 111.
[1415] Tamże, s. 113.

stopnia mogą być uogólniane, bo sytuacje w życiu powtarzają się, przynajmniej u ludzi jednego czasu, miejsca, środowiska, zawodu”[1416].

Sądy trzeciego rodzaju to sądy o intencji, które, jak stwierdza Tatarkiewicz, nazywa się też sądami o moralności. Tak jak sądy o słuszności skupione były na konkretnych sytuacjach, tak te koncentrują się na konkretnych osobach. Potrzebę ich rozróżnienia obrazuje sytuacja, w której dwie różne osoby wybierają tę samą drogę postępowania, ale z dwóch różnych pobudek. Tak też wybór będący wynikiem przekonania o jego słuszności, ma charakter moralny, natomiast wybór podyktowany wygodą lub będący wynikiem przymusu, takie charakteru nie ma. Dokładniej rzecz biorąc, moralny charakter ma tylko taka intencja, która na celu ma słuszność.

Sądy czwartego rodzaju, o zasłudze, zostały scharakteryzowane w podobnie lakoniczny sposób, jak sądy o intencji. Sąd o zasłudze jest uwarunkowany tym, czy postępowanie było wynikiem wysiłku, czy nie, czy związane było z koniecznością przemożenia się, czy raczej z naturalną reakcją nie wymagającą wysiłku. Zdaniem Tatarkiewicza istnieją zatem przynajmniej te cztery rodzaje sądów, mających za swój przedmiot bądź wartości, bądź postępowanie, bądź intencje, bądź wysiłek. Choć uznał on, że wszystkie są dla etyki ważne, to jednak, jak sam stwierdził: „węzłowymi, teoretycznie i praktycznie, zdają się być sądy o słuszności. One wyznaczają ludzkie postępowanie, podczas gdy sądy o moralności i zasłudze już je tylko kwalifikują. Sądy zaś o dobru stanowią tylko założenia sądów o słuszności, abstrakcyjne elementy, które nabierają konkretnego znaczenia dopiero w sądach o słuszności”[1417]. Choć Tatarkiewicz nie powołał się w tym tekście na Arystotelesa, to mając na uwadze to, że w tekście *O czterech rodzajach sądów etycznych* sądy o słuszności powiązał on właśnie ze Stagirytą, można uznać, że to właśnie etyczna postawa tego greckiego filozofia jawiła się Tatarkiewiczowi jako kluczowa z perspektywy etycznej. Ponadto, jak również wiadomo, sam Tatarkiewicz, stojąc na stanowisku teleologicznym, w centrum swoich poglądów etycznych nt. postępowania moralnego umieścił właśnie sądy o słuszności.

Nie jest więc zaskoczeniem, że w drugiej części pt. *Obrachunek i nakazy* Tatarkiewicz skupił się właśnie na sądach o słuszności. Rozróżnił on ich dwa rozumienia. Pierwsze, nazwane przez niego rozumieniem Brentano-Moore’a i drugie – Hume’a-Pricharda. Zgodnie z pierwszym, „słuszne jest zawsze takie postępowanie, które przysparza najwięcej dobra”[1418], co prowadzi do zestawień i porównań, uwzględnienia stosunków pomiędzy dobrami; zaś zgodnie

[1416] Tamże.
[1417] Tamże, s. 115.
[1418] Tamże.

z drugim, „do wyznaczania sądów o słuszności w wielu wypadkach nie potrzeba żadnych porównań i rachunków”[1419]. Ze stanowiskiem Brentana-Moora zdaniem Tatarkiewicza wiąże się trudność polegająca na tym, że sąd o słuszności wymaga uwzględnienia perspektywy przyszłościowej, a więc uwzględnienia tego, co jest mniejszą lub większą niewiadomą. Trudność ta nie dotyczy natomiast stanowiska Hume'a-Pricharda, jest ona bowiem związana z nakazami – a nie obrachunkiem, kalkulacją. W związku z tymi dwoma rozumieniami Tatarkiewicz zwrócił uwagę na to, że: po pierwsze, niemożliwe jest uwzględnienie w ramach obrachunku wszystkich uwarunkowań postępowania; a po drugie, nakazów nie należy rozumieć zbyt wąsko tzn. nakazów jest wiele, mogą być różne.

Jak więc widać, Tatarkiewicz w nieco innej perspektywie podjął się zagadnienia, które podjął w wykładzie inauguracyjnym z Wilna z 1919 roku. Dwa powyższe stanowiska zdają się przypominać dwa rozważane w 1919 r., te stawiające na obrachunek przypomina bowiem teleologiczne, a te na nakazy – intuicjonistyczne. Rozważania z lat sześćdziesiątych zdają się jednak doprecyzowywać jego wcześniejsze wnioski, ponieważ uznał on, że ze względu na naczelny cel postępowania moralnego, osiągnięcie dobra, a dokładniej wykonanie czynu słusznego, możliwe jest połączenie obrachunku i podążania za nakazami. Można uznać, że choć Tatarkiewicz nie stwierdza tego wprost, to w latach sześćdziesiątych nadal pozostawał na stanowisku teleologicznym, które jednak rozszerzył o dodatkową perspektywę: „teoria rachunku i teoria nakazów mogą być łączone i uzupełniać się wzajem. I to w różnej proporcji, w zależności od tego, kto i w jakich warunkach usiłuje ustalić, jakie jego postępowanie będzie słuszne”[1420]. Wydaje się zatem, że proporcja ta uzależniona jest od celu, dlatego też zasadne jest uznanie ciągłości w kwestii teleologizmu etycznego Tatarkiewicza.

Niemniej jednak, pomimo uwzględnienia roli nakazów, to teoria akcentująca potrzebę obrachunku wiedzie prym w koncepcji Tatarkiewicza, co zdaje się wynikać właśnie z jego stanowiska teleologicznego, nakazy bowiem stanowić mogą jego zdaniem czynniki postępowania, rachunek zaś jest raczej sposobem wyboru danej ścieżki lub metodą oceny czynu – wyższość obrachunku nad nakazami w poglądach Tatarkiewicza przyjmuje też Wiśniewski[1421]. Między innymi o tym zdaje się traktować część trzecia poświęcona w głównej mierze nakazom. Nakazy według Tatarkiewicza wyznaczające słuszne postępowanie mogą być podzielone przynajmniej na dwa rodzaje: nakazy uczciwości – negatywne, bezemocjonalne – i nakazy dobroci – pozytywne, emocjonalne. Pierwsze są negatywne, ponieważ są związane z

[1419] Tamże, s. 116.
[1420] Tamże, s. 118.
[1421] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 177.

nierobieniem lub robieniem czegoś, jeśli nie zrobienie tego, byłoby niewłaściwe, zaś bezemocjonalne są dlatego, gdyż „nie wymagają wrażliwości i pobudliwości”[1422]. Z kolei drugie są pozytywne, ponieważ są związane właśnie z robieniem czegoś lub nie robieniem, o ile zrobienie tego, byłoby niewłaściwe, zaś emocjonalne są z tego względu, że wymagana jest z ich perspektywy wrażliwość. Oba rodzaje, pomimo różnic, łączy to, że „są nakazami mogącymi wyznaczyć słuszne postępowanie, a przynajmniej wchodzić jako czynnik do ich wyznaczenia”[1423], dlatego też, co ważne, nie są ze sobą sprzeczne, to znaczy mogą się uzupełniać i być stosowane w sprawach dotyczących tej samej kwestii. Z tego też względu są ludzie zarazem dobrzy i porządni, ale też są dobrzy, ale nieporządni – i odwrotnie – co może, choć nie musi, wynikać z ich natury. Związek pomiędzy osobowością człowieka a jego moralnością stanowi z kolei podstawę do wydzielenia czwartego rodzaju sądów etycznych, sądów o zasłudze, opartego o kategorię zasługi i wysiłku.

Po zarysowaniu dwóch rodzajów nakazów Tatarkiewicz przeszedł do kwestii ich hierarchizacji, co zdaje się powodem, dla którego sensownym wydaje się ujęcie teorii nakazów jako teorii podlegającej teorii rachunku. Podaje on cztery możliwe kryteria hierarchizacji nakazów, które im bardziej są spełnione, tym nakaz stoi wyżej w hierarchii: trudność, użyteczność społeczna, niezawodność, elementarność potrzeby. Wobec każdego z tych kryteriów sformułował on pewne zastrzeżenia, dochodząc do wniosku, że: „trudno ustalić hierarchię między nakazami uczciwości i dobroci. Wszystko skłania do przekonania, że słusznie jest kierować się w równym stopniu obu nakazami, zarówno dobroci jak i uczciwości. A ponieważ oba nakazy są ważne, więc należy dbać o to, by spełniając jeden, nie wchodzić w konflikt z drugim”[1424]. Można więc uznać, że Tatarkiewicz w sprawie nakazu uczciwości i dobroci zajął stanowisko kompromisowe, umiarkowane, co nie jest w jego przypadku szczególnym zaskoczeniem.

Ostatnie dwie części swojego opracowania Tatarkiewicz poświęcił w istocie na rozstrzygnięcie podjętej kwestii, a więc tego, czym należy się kierować – obrachunkiem czy nakazami. Część czwartą rozpoczyna on jednak od zwrócenia uwagi na to, że istnieje jeszcze trzeci sposób postępowania moralnego, który nie jest oparty ani na rachunku, ani na nakazach, a polegający na działaniu „zgodnie z bezpośrednim wyczuciem, impulsem, z niezanalizowaną świadomością słuszności”[1425]. Zdaniem Tatarkiewicza w ten sposób postępuje się wtedy, kiedy

[1422] W. Tatarkiewicz, *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, dz. cyt., s. 119.
[1423] Tamże.
[1424] Tamże, s. 121.
[1425] Tamże.

nie ma się czasu na zastanowienie, obliczanie, czy wzięcie pod uwagę nakazów, kiedy nie ma się wątpliwości, co do słuszności i działa się odruchowo, z poczucia obowiązku. Tym samym do dwóch możliwości dodaje on trzecią. W związku z tym decyzje moralne mają jego zdaniem trojaką genezę: obrachunek – polegający na rozważeniu możliwości, skutków i porównaniu ich; nakazy – czyli podporządkowanie się jakimś zasadom; uczucia – będące przyczyną bezpośrednią, nierozumną[1426]. Jak zauważył, tylko ostatni sposób nie ma charakteru racjonalnego, tylko drugi jest ogólny i absolutny -- tzn. nie uwzględnia okoliczności -- a tylko pierwszy uwzględnia skutki czynu.

W związku z tym w ostatniej części, części piątej, Tatarkiewicz podjął się próby rozstrzygnięcia kwestii postawionej w analizowanej tutaj pracy. W związku z tym podał on kolejność w jakiej zwykle stosuje się trzy z wymienionych sposobów. Zwykle, jak uznał, w pierwszej kolejności człowiek kieruje się uczuciem, działa bez namysłu, automatycznie. Jeśli jednak takiego uczucia brak, to podąża za nakazami uczciwości lub dobroci. Kiedy natomiast nakazy te nie dają rozwiązania, to dokonuje rachunku dóbr. Rachunek ten Tatarkiewicz charakteryzuje dokładniej. Najpierw zwrócił uwagę na to, że rachunek bywa przeprowadzany zarówno w sprawach mało istotnych, jak i życiowo ważnych. W pierwszych przeprowadzany jest on zwykle pobieżnie lub bywa użyty już wcześniej przeprowadzony, zaś w tych drugich sytuacjach przeprowadza się rachunek dokładniej. Choć „taki gruntowny rachunek, już przez to samo, że musi sięgać w przyszłość, może się wydawać tak trudny, że niewykonalny”[1427], to jednak według Tatarkiewicza możliwe jest jego uproszczenie.

W tej kwestii zwrócił uwagę na trzy aspekty, które warto uwzględnić, aby rachunek uprościć tzn. wyeliminować pewne dobra z rachunku. Po pierwsze, „jest na świecie wiele dóbr do osiągnięcia, ale nie każde jest każdemu potrzebne, nie każdy z każdego może korzystać”[1428]. W tym względzie Tatarkiewicz przywołał rozróżnienie typów osobowości, które zawarł już w traktacie *O szczęściu*, na osobowość ambicjonalną, posesywną, aktywną, badawczą i emocjonalną, stwierdzając, że od danego typu osobowości zależą nie tylko ludzkie potrzeby, a w domyśle szczęście, ale także zdolności, a więc potencjał etyczny. Po drugie, istnieje wiele dóbr możliwych do osiągnięcia. Niemniej jednak, jak stwierdził, nie o wszystkie dobra należy się starać, ponieważ osiągnie się je i bez starań, a nawet osiągnie się je tym łatwiej im mniej się o nie stara i o nich myśli, albo są od starań niezależne – tyczy się to przede wszystkim dóbr indywidualnych, ale nie tylko. Po trzecie, co związane z punktem drugim, Tatarkiewicz

[1426] Zob. tamże, s. 122.
[1427] Tamże, s. 124.
[1428] Tamże.

wskazał, że istnieją dobra własne i cudze. Należy zatem mieć na uwadze oba, a nie tylko jedno z nich, przy czym równowaga pomiędzy dbaniem o nie, nie jest identyczna u wszystkich, jest bowiem zależna od predyspozycji i możliwości[1429].

Wiśniewski wskazując na dodanie przez Tatarkiewicza porządku uczuciowego w ramach rozstrzygnięć dotyczących postępowania etycznego, zwrócił uwagę (w przypisie) na to, że porządek, uczuciowy (miłości) oraz racjonalny (sprawiedliwości) miał rozróżniać Twardowski[1430]. Wiśniewski wprawdzie nie powiązał wprost uwzględnienia przez Tatarkiewicza porządku uczuciowego z Arystotelesem, niemniej jednak wydaje się, że Stagiryta, a dokładniej ujęcie jego etyki przygotowane przez Tatarkiewicza w latach trzydziestych nie był w tym względzie bez znaczenia.

Jak już była o tym mowa, w latach trzydziestych Tatarkiewicz rozróżnił trzy systemy etyczne Arystotelesa, składające się na jego koncepcję etyczną, tzn. etykę kontemplacyjną, etykę cnót i etykę uczuć życzliwych. Choć wprost nie adaptuje on perspektywy Stagiryty, to widoczne jest wydzielenie trzech perspektyw w połączeniu z uwzględnieniem odrębnej roli uczuć. Jak też wiadomo, zbieżności tych jest więcej jak np., uwzględnianie okoliczności działań. Kluczowe tutaj wydaje się wyodrębnienie na wzór Arystotelesa perspektywy uczuciowej. Dlatego też zdaje się, że potencjalny wpływ Arystotelesa jest tym bardziej istotny, że Tatarkiewicz niczym Stagiryta w jego ujęciu nie zrezygnował ze swoich poglądów teleologicznych, dodając aspekt uczuciowy do swojej etyki. Wiśniewski zauważył, że uznanie perspektywy uczuciowej nie stoi to w sprzeczności z wcześniejszą postawą Tatarkiewicza[1431], co przypomina właśnie ujęcie etyki uczuć życzliwych u Arystotelesa, jako zgodnej z pozostałymi wariantami, podsystemami jego etyki.

Ogólnie rzecz biorąc, w powyżej przeanalizowanym tekście Tatarkiewicza można mówić o utrzymaniu przez niego stanowiska teleologicznego w kwestii postępowania moralnego. Jak wiadomo, stanowisko to, nie stało w sprzeczności z jego stanowiskiem na polu aksjologii – intuicjonizmem. Jednocześnie, oba te stanowiska, jak postarano się to ukazać, przejawiają cechy świadczące o wpływie jego badań nad Arystotelesem na jego własne dociekania filozoficzne. Co do uznania intuicjonizmu, w tym względzie, w zasadzie nie ma wątpliwości, Tatarkiewicz wprost powołał się na Stagirytę w swojej rozprawie habilitacyjnej podczas stwierdzania bezwzględności dobra. Teleologizm etyczny, jak też wiadomo, to stanowisko, które zajął on niemalże w tym samym czasie. Choć brak wówczas w pismach

[1429] Zob. tamże, s. 124-126.
[1430] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 173.
[1431] Zob. tamże, s. 175-179.

Tatarkiewicza badań poświęconych etyce Arystotelesowskiej, to jak uznano, także jego teleologizm jawi się jako wynik inspiracji studiami nad Stagirytą – prowadzonymi przez niego w ramach przygotowywania zajęć na Uniwersytecie Warszawskim, a także wcześniejszymi prowadzonymi w Marburgu, w których uznał on tendencję teleologiczną za podstawową tendencję Arystotelesowską. Wydaje się zatem, co również sugeruje analiza porównawcza, że także uwzględnienie przez Tatarkiewicza kwestii uczuć, mogło mieć źródło w jego badaniach nad Arystotelesem, ten aspekt jego etyki był mu znany, co poświadcza jego praca z lat trzydziestych pt. *Trzy etyki Arystotelesa*.

Wartość estetyczna

W ostatnich czterdziestu latach życia i twórczości Tatarkiewicza widoczne jest jego odejście od dociekań etycznych na gruncie filozoficznym. Powyżej scharakteryzowany tekst jest w zasadzie jedynym, tak ściśle związanym opracowaniem tego typu z tego okresu. Jeśli jednak wziąć pod uwagę szerszą perspektywę, tzn. aksjologiczną, to należy z tego okresu uwzględnić jeszcze jedno opracowanie podejmujące kwestię dotyczącą wartości, która jednak podejmuje ją nie w kontekście etycznym a estetycznym, stanowiącą zarazem przykład łączności aksjologicznej pomiędzy tymi dwie płaszczyznami jego pracy naukowej.

Praca ta nosi tytuł: *Pojęcie wartości czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*. Choć można uznać ją za pracę wpisującą się w dziedzinę estetyki, to jednak znaczna jej część jest skupiona raczej na aksjologii, a jedynie wtórnie ma ona znaczenie dla rozważań estetycznych. Pierwszą część tego opracowania, zgodnie ze swoim zwyczajem, Tatarkiewicz poświęca sprawą terminologicznym[1432]. Poddając analizie filozoficzne pojęcie wartości – rozpowszechnione i wykształcone pod koniec XIX w. – oznaczające, można tak to ująć, cenność. Uznał on zdefiniowanie wartości za zadanie trudne, a nawet niemożliwe, „wyraz ten bowiem zdaje się oznaczać swoiste, proste, nierozkładalne zjawisko”[1433], jak np. termin byt lub świadomość. Wartość więc, jak widać, jest w tym opracowaniu rozumiana na wzór dobra z rozprawy habilitacyjnej Tatarkiewicza.

Dostępne definicje wartości, jak stwierdził, stanowią raczej objaśnienia wartości niż jej definicje. Zwykle mają one według niego dwie postaci: albo ujmują wartość jako własność danej rzeczy, która sprawia, że lepiej jest gdy ta rzecz jest, niż nie jest; albo ujmują ją jako

[1432] Zob. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości, czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*: w: W. Tatarkiewicz, *Dobro i oczywistość*, dz. cyt., s. 136-137. W starożytności i średniowieczu, jak zauważył Tatarkiewicz, pojęcie wartości oddawano za pomocą dobra, a dopiero wraz z rozpowszechnieniem się terminu wartość w jego filozoficznym odcieniu, w XIX w., wydzielona została nauka o wartościach.
[1433] W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości…*, dz. cyt., s. 137.

własność danej rzeczy, czyniącą ją pożądaną, potrzebną. Oprócz tego Tatarkiewicz wskazał też na trojaką chwiejność terminu wartość, co również rzutuje na trudność w jej zdefiniowaniu. Po pierwsze, termin ten oznacza „bądź własność rzeczy, bądź rzecz własność tę posiadającą”[1434], ma on zatem znaczenie abstrakcyjne lub konkretne – Tatarkiewicz sugeruje, aby w tym drugim przypadku stosować termin dobro, wówczas wartość się ma, natomiast dobrym się jest. Po drugie, terminu tego używa się bądź tylko w znaczeniu dodatnim, bądź dodatnim i ujemnym – pierwszy wariant ukorzeniony jest w mowie potocznej, drugi stosowany w nauce[1435]. Po trzecie, znaczenie ekonomiczne i filozoficzne koegzystują ze sobą – termin wartość i dobro można stosować zamiennie. Jak więc widać, w typowy dla siebie sposób rozważania rozpoczął on od analizy pojęciowej.

Po tych wstępnych rozważaniach Tatarkiewicz przeszedł do kwestii głównej, stawiając pytanie: „Czy rzeczy, jeśli mają wartość, to mają ją same przez się? Czy też my im tę wartość przypisujemy, zależnie od naszych potrzeb i upodobań?”[1436]. Pokrewne do tych dwóch pytań są inne, które dotyczą kwestii stałości i zmienności wartości, jej obiektywności i subiektywności. Na tym tle Tatarkiewicz rozróżnia dwa stanowiska: obiektywizm aksjologiczny i subiektywizm aksjologiczny. Jak zauważył, wśród pierwszych aksjologów nie brakowało subiektywistów aksjologicznych. Subiektywiści, jak zaznaczył, swoje koncepcje formułowali w różnych wariantach: subiektywistycznym i pozostałych będących stanowiskami pokrewnymi. W ściśle subiektywnym sensie – w opozycji do obiektywizmu – rzeczy nie posiadają wartości same przez się, a tylko są one im nadawane przez ludzi; w sensie relatywistycznym – w opozycji do absolutyzmu – wartości te określa się tylko w stosunku do innych rzeczy, bytów, w stosunku do czegoś, albo do kogoś; zgodnie ze stanowiskiem wariabilistycznym wartości są zmienne zależnie od podmiotów lub warunków, a w kontekście historycznym, od czasów; zaś z perspektywy sceptycznej o wartości niczego pewnego nie można o nich twierdzić[1437]. Jak można zauważyć, analiza ta przypomina tę, którą Tatarkiewicz przeprowadził w swojej rozprawie habilitacyjnej. Co jednak ważne, wszystkie te warianty aksjologii subiektywistycznej Tatarkiewicz powiązał w grupie poglądów minimalistycznych, które stanowią według niego opozycję do maksymalistycznego charakteru stanowisk obiektywistycznych w aksjologii.

[1434] Tamże, s. 138.
[1435] Zob. tamże, s. 138-139.
[1436] Tamże, s. 139.
[1437] Zob. tamże, s. 139-140.

Po tym zarysowaniu różnorakich stanowisk Tatarkiewicz przeszedł do stojących z nimi argumentacji. W pierwszej kolejności wskazał, że główna linia argumentacyjna stanowisk subiektywistycznych przyjmująca rozbieżność, zmienność, zależność – np. czasową, środowiskową – w dziedzinie wartości jest niewątpliwie trafna. Trafność ta zdaje się wynikać z tego, że w sensie opisowym, a nie ściśle aksjologicznym, wartości bywają rozbieżne, zmienne, zależne. Z tego jednak nie wynika subiektywność, względność, czy zmienność samych wartości, jak bowiem stwierdził: „stąd, że ktoś czy choćby wszyscy mają własność x za wartość, nie wynika, by rzeczywiście nią była; a także może być ona wartością, choć ktoś temu zaprzecza”[1438]. Ze względu na tę niezgodność stanowisk minimalistycznych i maksymalistycznych, jak zauważył, formułowane bywają stanowiska pośrednie, kompromisowe uwzględniające następujące kwestie: nawet jeśli sądy wartościujące nie są powszechne, można jednak przyjąć, że są takie, które są prawie powszechne, są stałe w perspektywie historycznej – czego przykładem może być klasyczność; nawet jeśli sądy wartościujące są uzależnione od ludzkich potrzeb, można jednak uznać, że spełniają też potrzeby konieczne; nawet jeśli wartości mają naturę humanistyczną a nie przyrodniczą i natura humanistyczna ma charakter subiektywny z perspektywy ogólnej, to z perspektywy humanistycznej nie trzeba uznawać tego za subiektywność na wzór perspektywy przyrodniczej[1439].

Jak więc widać, pierwsza uwaga odnosi się wprost do postawy klasycznej, natomiast trzecia zdaje się korespondować z perspektywą przyjętą przez Tatarkiewicza w pracy *O szczęściu*, inspirowanej, jak wiadomo, w znacznej mierze Arystotelesem. Niemniej jednak po naświetleniu sprawy z tych różnych perspektyw Tatarkiewicz podkreślił, że jego „rozważania nie mają na celu rozstrzygnięcia sporu, czy wartości są obiektywne czy subiektywne”[1440]. Celem tym jest raczej tylko to, aby ułatwić takie rozstrzygnięcia poprzez systematyzacje problemu, zarówno w perspektywie ogólnej, jak i estetycznej. Ze swojej strony jedynie stwierdził, że nie jest konieczne, aby wszystkie wartości były obiektywne czy subiektywne.

W części trzeciej Tatarkiewicz podjął się zagadnienia analogicznego do powyższego, przy czym nie polegało ono na systematyzacji stanowisk aksjologicznych, a samych wartości. W tej kwestii Tatarkiewicz postanowił wyrazić własne stanowisko. Punktem wyjścia uczynił on w tym względzie podział, na rzeczy posiadające „wartość własną, i na te, które mają wartość

[1438] W. Tatarkiewicz, *Dobro i oczywistość*, dz. cyt., s. 142.
[1439] Zob. tamże, s. 142-143.
[1440] Tamże, s. 143.

pochodną, zapożyczoną od innych rzeczy”[1441] – podział taki został uwzględniony przez Tatarkiewicza już wcześniej np. w rozprawie habilitacyjnej, tekście *Dobra, których nie trzeba wybierać*, a także w pracy *O szczęściu*. Wartość pierwszych tkwi w nich samych, zaś drugich – w tym, czemu służą, są one przyczynami, warunkami, zbiornikami lub symbolami rzeczy wartościowych. Wartości własne są tutaj wartościami podstawowymi, natomiast pochodne – wtórnymi. Dlatego też bez wartości „własnych nie byłoby też pochodnych”[1442]. Jak stwierdził Tatarkiewicz, podział ten nie budzi jego zdaniem zastrzeżeń. Wartości własne z kolei dzielą się według niego na wartości ludzkie i wartości przedmiotów. Wartości ludzkie to m.in. wartości myśli jak np. prawdziwość i twórczość (poznawcze) – w tym względzie przypomina to podział zaproponowany przez Tatarkiewicza w rozdziale *Doskonałość a szczęście* z *O szczęściu* – lub szlachetność i sprawiedliwość (moralne) czy też przyjemność (hedoniczne). Wartością przedmiotów jest natomiast np. wartość estetyczna; choć udział ludzi jest w tym względzie niewątpliwy, to jednak Tatarkiewicz zaliczał ją do wartości przedmiotów. Wartość witalną z kolei umiejscowił on na pograniczu obu rodzajów wartości. Podział ten to jednak tylko połowa systematyzacji, jaką przeprowadził w pracy o wartości Tatarkiewicz, dokonał on bowiem także ich hierarchizacji. W tym względzie przypomniał on dwa stanowiska, a mianowicie pascalowskie – któremu poświęcił osobny tekst jeszcze w latach dwudziestych – zgodnie z którym poszczególne rodzaje wartości są od siebie nieskończenie wyższe lub niższe niezależnie od zmian ilościowych, oraz brentanowskie według którego dobra są skończone, a ich wyższość lub niższość jest zależna od zmian ilościowych. Pierwsze stanowisko oferuje zatem stałą hierarchię dóbr, natomiast drugie – zmienną. W tym względzie Tatarkiewicz nie zdecydował się zająć stanowiska.

Ostatni akapit części trzeciej oraz część czwarta zostały poświęcone kontekstualizacji przeprowadzonych rozważań w perspektywie estetycznej. W istocie rzeczy podejmuje się on zagadnienia wartości centralnej na polu estetyki. Wskazując, że w tej kwestii w historii stanowiska zmieniały się – np. w starożytnej Grecji wartością tą było piękno, później sztuka – stwierdził on, że taką wartością – z perspektywy czasów współczesnych – jest przeżycie estetyczne. Jednakże, jak uznał, także i ono nie jest wartością, która nie rodzi trudności teoretyczne, ponieważ „trudno jest znaleźć właściwość wspólną wszystkim przeżyciom, które nazywamy estetycznymi”[1443]. Po przeanalizowaniu kilku związanych z tym trudności doszedł jednak do wniosku, że w ramach przeżycia estetycznego można wskazać podwójną dwoistość:

[1441] Tamże, s. 144.
[1442] Tamże, s. 145.
[1443] Tamże, s. 148.

reakcji na to, co dane bezpośrednio i pośrednio, a także reakcji objawiającej się skupieniem lub marzeniem – stąd też uznaje on pojęcie przeżycia estetyczna za sumę logiczną tych różnych reakcji. Na tej trudności kończy on swoje opracowanie, które ma raczej charakter systematyczny, niż rozstrzygający.

Ogólnie rzecz biorąc, praca Tatarkiewicza poświęcona pojęciu wartości, jest nie tylko świadectwem szczególnego znaczenia analiz pojęciowych w badaniach Tatarkiewicza (semantyzmu), czy jego tendencji do systematyzowania zagadnień (systematyzmu), ale pokazuje też jak Tatarkiewicz zaadaptował swoje poglądy aksjologiczno-etyczne na gruncie estetycznym. Należy w związku z tym przypomnieć o tym, że poglądy etyczne Tatarkiewicza zdają się w istotnym stopniu inspirowane jego badaniami nad Arystotelesem. Nie bez znaczenia zdaje się to, że uznał on przeżycie estetyczne jako centralną wartość współczesnej estetyki. Związek tego poglądu Tatarkiewicza z jego badaniami nad Arystotelesem będzie widoczny po rekonstrukcji jego obrazu Arystotelesa jako estetyka – o czym w poniższym podrozdziale.

B) Rozważania estetyczne

Podejmując się w niniejszym podrozdziale analizy szeroko rozumianych rozważań estetycznych Tatarkiewicza – zagadnienia centralnego dla ostatniego rozdziału rozprawy – warto najpierw podkreślić, że Tatarkiewicz zajmował się więcej historią estetyki niż estetyką jako taką. Jednocześnie należy zauważyć, że granica ta niekiedy jest wyjątkowo płynna. Jak pokazano to we wcześniejszych rozdziałach, problematyka sztuki nie była Tatarkiewiczowi obca, wręcz przeciwnie była obecna w zasadzie już w jego pierwszych opracowaniach naukowych. Zresztą zwrócił na to uwagę sam Tatarkiewicz, którego, jak wspominał, naukowa działalność to „naukowa dwupolówka: filozofia i historia sztuki”[1444]. Użyte przez Tatarkiewicza w przytoczonych słowach pojęcie sztuki nie wydaje się przypadkowe. Większość z jego prac poświęconych sztuce, wydaje się, należy właśnie zakwalifikować raczej do teorii lub historii sztuki niż estetyki.

Choć Tatarkiewicz, można rzec, ubolewał nad tak późnym – bo dopiero w latach trzydziestych – rozpoczęciem bardziej wytężonych i systematycznych badań estetycznych[1445], to z perspektywy czasu, całości jego twórczości, należy stwierdzić, że ostatecznie poświęcił im niemało uwagi. Dwa z czterech jego najsłynniejszych dzieł to prace w pełni skoncentrowane

[1444] W. Tatarkiewicz, *Zapiski*…, dz. cyt., s. 194.
[1445] Zob. tamże, s. 193.

na problematyce estetycznej – oba, tzn. *Historia estetyki* i *Dzieje sześciu pojęć*, powstałe po roku 1950. Biorąc pod uwagę, że oprócz nich, pozostawił też wiele krótszych opracowań – w większości również powstałych po roku 1950 – nie jest szczególnie kontrowersyjnym stwierdzenie, że ostatnie dekady jego twórczości to okres przede wszystkim estetyczny. Dlatego też należy uznać, że estetyczne rozważania nie stanowią marginesu jego twórczości, a raczej jeden z jego głównych nurtów[1446]. Były one obecne już na początku jego ścieżki naukowej, a pod jej koniec zdominowały jego bibliografię.

Tym bardziej ważny wydaje się w świetle tego wątek Arystotelesowski – niewątpliwie obecny w jego pismach estetycznych. Warto w tym miejscu przypomnieć, co Tatarkiewicz o swoich badaniach nad estetyką Arystotelesa napisał w *Przedmowie* do tłumaczenia swojej dysertacji doktorskiej. Pisząc o dwóch przygotowanych przez siebie obrazach Arystotelesa – jednym z rozprawy doktorskiej i drugim powstałym przy okazji pracy nad *Historią filozofii* – Tatarkiewicz zwrócił uwagę na to, że obraz z lat dwudziestych został przez niego dopracowany w latach trzydziestych – poprzez opracowanie etyki Arystotelesowskiej, która faktycznie została, można powiedzieć, szczątkowo scharakteryzowana w rozdziale z *Historii filozofii* – oraz, co kluczowe dla niniejszego podrozdziału, w latach pięćdziesiątych. W tym względzie zwrócił uwagę na następujące kwestie obecne w pismach Arystotelesa: określenie sztuki jako szlachetnej rozrywki, systematyzacja przeżycia estetycznego; teoria przeżycia estetycznego oparta na kategorii uchwytności zjawisk[1447].

Jak więc widać, Tatarkiewicz sam stwierdził, że jego badania nad estetyką Arystotelesowską stanowią część większej całości, całości jaką jest rozsiany po jego pismach obraz Stagiryty jako filozofa. Tym samym nie sposób pominąć tego zagadnienia także tutaj, ponieważ jest ona równie ważne, jak pozostałe części tej całości. Badania te należy uwzględnić tym bardziej, że jak wynika to z przeprowadzonych powyżej analiz, dwa rozróżnione przez Tatarkiewicza obrazy Arystotelesa jego autorstwa, więcej łączy niż dzieli[1448]. Naturalnie, rekonstrukcja tego obrazu jest też ważna w tym względzie, że wymaga jej odpowiedź na pytanie o wpływ Stagiryty na rozważania estetyczne Tatarkiewicza. Tym dwóm kwestią odpowiada podział niniejszego podrozdziału, czyli podział na część poświęconą badaniom historyestetycznym nad Arystotelesem i część nt. ich inspirującego wpływu na estetyczne rozważania Tatarkiewicza.

[1446] Zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 219: „Estetyka Władysława Tatarkiewicza jest zagadnieniem godnym osobnej rozprawy. Stanowi ona bowiem element dominujący w całokształcie jego twórczej działalności".

[1447] Zob. W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć…*, dz. cyt., s. 13.

[1448] Por. w rozdziale trzecim rozprawy część pt. *Drugi a pierwszy obraz Arystotelesa*.

Estetyka Arystotelesowska

Rekonstrukcję badań Tatarkiewicz nad estetyką Arystotelesa postanowiono przeprowadzić tak, jak rekonstrukcję jego badania nad Arystotelesem z dwudziestolecia międzywojennego. Tym samym struktura poniższej rekonstrukcji odpowiada pierwszej pracy podejmującej to zagadnienia w sposób kompleksowy – rozdziałowi nt. Arystotelesa z *Historii estetyki*. Do tych zagadnień przyporządkowano następnie inne analizy estetyki Arystotelesowskiej przeprowadzone przez Tatarkiewicza w odrębnych opracowaniach.

Przed przystąpieniem do tej rekonstrukcji warto podkreślić jeszcze jedną kwestię. Nad *Historią estetyki* Tatarkiewicz pracował intensywnie w latach pięćdziesiątych – rozdział o Arystotelesa powstał jako jeden z pierwszych, już w 1953 roku. Co ciekawe, tak jak po ukończeniu pracy nad *Historią filozofii* Tatarkiewicz opublikował osobno swoje rozważania nad etyką Arystotelesa w tekście *Trzy etyki Arystotelesa*, tak też wraz z ukończeniem prac nad *Historią estetyki* zbiegło się w czasie opublikowanie tekstu *Ein moderner Aesthetiker*[1449], później przetłumaczonego na język polski pt. *Dwaj nowocześni estetycy: Arystoteles i Cyceron*. Jak więc widać myśl Arystotelesa także na gruncie estetycznym stanowiła szczególny przedmiot zainteresowań badawczych Tatarkiewicza.

Pisma estetyczne Arystotelesa

W *Historii estetyki* – inaczej niż ma to miejsce w *Historii filozofii* – rozdział poświęcony Stagirycie rozpoczyna się od kwestii źródłowych; sprawy biograficzne zostały w zasadzie w nim pominięte. Pierwszą kwestią stanowiącą przedmiot rozważań jest w nim zatem kwestia pism estetycznych Arystotelesa. Choć, jak zauważył Tatarkiewicz, ze znanych z przekazów dzieł estetycznych Stagiryty – *O poetach*, *Zagadnienia homeryckie*, *O pięknie*, *O muzyce*, *Zagadnienia poetyki* – zachowała się jedynie *Poetyka* – i to najprawdopodobniej tylko księga pierwsza (ponieważ w przekazach wspomina się też drugą), dotycząca z jednej strony spraw ogólnych, a z drugiej teorii tragedii – to jak stwierdził: „Mimo to *Poetyka* Arystotelesa ma w historii estetyki szczególną pozycję: jest najdawniejszym przechowanym większym traktatem estetycznym. Przed nim traktatów takich było niewiele, a te, które były, nie przechowały się albo przechowały się tylko we fragmentach. *Poetyka* Arystotelesa jest traktatem fachowym, omawiającym bardzo specjalne zagadnienie fabuły i języka poetyckiego; ale zawiera też ogólne myśli estetyczne. Prawdopodobnie była napisana z myślą o wykładach; była szkicem do innej nieistniejącej już rozprawy, za życia Arystotelesa nie była publikowana”[1450]. Wydaje

[1449] Zob. W. Tatarkiewicz, *Ein moderner Aesthetiker*, „Filosofia” 4/1961, s. 653-667.
[1450] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 161-162.

się zatem, że doniosłość *Poetyki* Arystotelesowskiej na polu estetyki jest porównywalna zdaniem Tatarkiewicza z jego etykami – przede wszystkim *Etyką nikomachejską* – gdyż są to pierwsze, tak obszerne, dzieła poświęcone konkretnym zagadnieniom, rozwijające je w formie traktatu.

Choć *Poetyka* jako jedyna z dzieł estetycznych Stagiryty przetrwała próbę czasu, to jednak, jak podkreślił Tatarkiewicz, uwagi estetyczne Arystoteles zawarł też w innych swoich dziełach: *Retoryce*, *Polityce*, *Problemach* (dziele, jak stwierdził, nie tyle Arystotelesa, ile jego szkoły), a nawet w *Fizyce* czy *Metafizyce*, jak również dziełach etycznych. Ogólnie rzecz biorąc, Tatarkiewicz uznał, że nikt przed Stagirytą „nie prowadził badań z dziedziny estetyki równie systematycznie; dopiero on – dzięki systematyczności i szczegółowości – wprowadził je (mówiąc po kantowsku) na pewną drogę nauki”[1451]. Zdaje się zatem, że cechą szczególną estetyki Arystotelesowskiej, w odróżnieniu od teorii jego poprzedników, był jej wymiar naukowy – systematyczny i szczegółowy. Dlatego też Tatarkiewicz uznał, że kto chce „oddzielić historię estetyki od jej prehistorii”[1452]. a nie decyduje się dokonać tego w V w. p. n. e., ma ku temu powody właśnie w pismach Arystotelesa. Wprawdzie kluczowa jest w tym jego teoria poezji w *Poetyce*, niemniej jednak znaczące są też jego uwagi na inne tematy rozsiane po jego dziełach.

Pojęcie sztuki

Pierwszą kwestią podjętą przez Tatarkiewicza w ramach charakterystyki poglądów estetycznych Arystotelesa było pojęcie sztuki. Taka decyzja nie jest przypadkowa, jak stwierdził bowiem: „Naczelnym pojęciem, wyznaczającym zakres estetyki, w starożytności było jedno z dwóch: albo pojęcie piękna, albo sztuki. Dla Platona było nim pojęcie piękna. [...]. Konkretny i względnie wyraźny fakt, jakim jest sztuka, bardziej go [= Arystotelesa] pociągał niż niezbyt jasne pojęcie piękna”[1453]. Pojęcie sztuki stanowi zatem zdaniem Tatarkiewicza pojęcie centralne Arystotelesowskiej estetyki. Co ciekawe, jak stwierdził, Stagiryta sformułował je w typowy dla siebie sposób tzn. „zachował wyobrażenie sztuki, jakim się Grecy intuicyjnie posługiwali, ale je zdefiniował i przez to uczynił z niego pojęcie”[1454]. Jak więc widać, doświadczenie potoczne pełni istotną rolę w przypadku Arystotelesa nie tylko w jego rozważaniach dotyczących bytu, poznania, dobra, szczęścia, ale także sztuki, stanowi ono bowiem punkt wyjścia jego dociekań.

[1451] Tamże, s. 162.
[1452] Tamże.
[1453] Tamże, s. 163.
[1454] Tamże.

Określając dokładniej Arystotelesowskie pojęcie sztuki, Tatarkiewicz zwrócił przede wszystkim uwagę na to, że u Stagiryty „sztuka jest czynnością ludzką”[1455], za jej sprawą powstaje to, co ma źródło w duszy, w autorze, artyście, co może istnieć lub nie istnieć, a więc inaczej niż to, co powstaje w przyrodzie, co istnieje z konieczności. Nie każda czynność ludzka jest jednak sztuką. Sztuka stanowi, obok badania i działania, trzeci typ tych czynności, czynność wytwórczą, której efektem są wytwory np. „wytworem malowania jest obraz, wytworem rzeźby – posąg”[1456] itd. Na tym nie koniec, ponieważ sztuka ta, jako wytwórcza czynność ludzka, musi być czynnością świadomą i opartą na wiedzy. W ten sposób zdaniem Tatarkiewicza podstawą Arystotelesowskiego pojęcia sztuki jest następująca myśl: „Rodzajem więc, do którego sztuka należy, jest wytwarzanie, a swoistą różnicą jej jest to, że jest oparta na wiedzy, dzięki której działa świadomie, posługując się regułami”[1457]. Taka definicja, jak zauważył, eliminuje ze swojego zakresu działania instynktowne, którym brak reguł i świadomego stosowania środków zmierzających do osiągnięcia celu – z tego też względu do sztuk, zgodnie z przekonaniem starożytnych Greków, Arystoteles zaliczył nie tylko tzw. sztuki piękne, ale także różnego rodzaju rzemiosła. Warto jeszcze zaznaczyć, że Stagiryta za sztukę rozumiał zdolność opartą na wiedzy, znajomości reguł, świadomie uprawianą, a nie dzieło – w późniejszych czasach uległo to zmianie[1458].

W związku z powyższym Tatarkiewicz zwrócił uwagę na kilka kwestii w Arystotelesowskiej estetyce. Przede wszystkim, jak stwierdził, Stagiryta przyjął jej dynamiczne, procesualne rozumienie, na kształt procesów biologicznych – stąd jego skupienie na czynności a nie na wytworze. Po drugie, akcentował on znaczenie czynnika intelektualnego, wiedzę, rozumienie. Po trzecie, ujmował on ją jako proces psychofizyczny tzn. sztukę przeciwstawiał przyrodzie – jednakże nie w sposób ostry, ponieważ zarówno sztukę jak i przyrodę łączy ich celowościowy charakter. Co jeszcze ważne, „określając sztukę jako umiejętność, Arystoteles upodobnił ją do nauki”[1459]. Choć nauka dotyczy bytu, a sztuka powstawania, wytwarzania, to jednak obie są umiejętnościami polegającymi na znajomości reguł – dlatego też niektóre nauki uważano za sztuki. Arystotelesowskie pojęcie sztuki ustąpiło miejsca innemu pojęciu dopiero w czasach nowożytnych[1460].

[1455] Tamże.
[1456] Tamże, s. 164.
[1457] Tamże.
[1458] Zob. tamże.
[1459] Tamże, s. 165.
[1460] Zob. tamże.

Podsumowując kwestię Arystotelesowskiego pojęcia sztuki, Tatarkiewicz podkreślił proporcje pomiędzy ogólnymi a szczegółowymi rozważaniami Stagiryty: „Właściwością Arystotelesa było, że nie ograniczał się do najogólniejszych wywodów, lecz wchodził w szczegóły, zastosowania, usiłował wyczerpać składniki, czynniki, odmiany każdego zjawiska; tak czynił też w teorii sztuki. Te szczegółowe jego wywody należą raczej do historii teorii sztuk niż ogólnej estetyki”[1461]. W związku z tym, pewne kwestie zostały siłą rzeczy przez Tatarkiewicza pominięte – wspomniał on tylko o wybranych[1462]. Niemniej jednak wzięcie pod uwagę czynników sztuki, owych spraw szczegółowych, miało istotne konsekwencje: „w tej Arystotelesowskiej koncepcji sztuki intelektualizm, przykładający szczególną wagę do wiedzy i reguł ogólnych, był ograniczony przez uznanie czynników sprawności i uzdolnienia”[1463].

Kończąc rekonstrukcję Arystotelesowskiego pojęcia sztuki w ujęciu Tatarkiewicza warto zwrócić uwagę na to, że już koncentrując się na sztuce, a nie pięknie, Stagiryta dał wyraz swojej postawy estetycznej. Postawie przyjmującej doświadczenie potoczne, opinie ludzi jako punkt wyjścia w celu systematycznego i szczegółowego opracowaniu zagadnienia. Pojęcie sztuki jako świadomej i wytwórczej czynności ludzkiej opartej na wiedzy i znajomości reguł na długo stało się pojęciem panującym w rozważaniach estetycznych, otrzymując przez to miano klasycznego.

Pojęcie sztuk naśladowczych

Podział sztuk zaproponowany przez Arystotelesa, tak jak przedstawił go Tatarkiewicz, jest ściśle związany z pojęciem naśladownictwa (μίμησις), dlatego też kwestia ta jest włożona w ramach rozdziałów skupionych wokół sztuk naśladowczych. Zresztą już w pierwszych słowach części im poświęconej Tatarkiewicz odniósł się do zagadnienia klasyfikacji sztuk, formułując wyrazy uznania dla Stagiryciy, a do tego wskazał na znaczenie jego klasyfikacji sztuk z perspektywy dziejowej: „Arystoteles, mistrz klasyfikacji, zajmował się oczywiście także klasyfikacją sztuk. Ale czy osiągnął to, co dla historii estetyki jest najważniejsze? Czy klasyfikując sztuki wyodrębnił te, które czasy nowsze nazywały pięknymi? Nie, tego nie uczynił. Czy miał już pojęcie sztuk pięknych? Nie miał; o «sztukach pięknych» nie ma u niego

[1461] Tamże.
[1462] Pierwsza tyczy się relacji sztuka-tworzywo w estetyce Arystotelesowskiej, druga zaś tyczy się czynników sztuki. Istotna wydaje się tu ta druga, czynniki te bowiem, jak stwierdził Tatarkiewicz, mają charakter podmiotowy, są to: wiedza (znajomość reguł osiągana przez uogólnienie doświadczeń), sprawność (osiągana przez ćwiczenie) oraz uzdolnienie (naturalne predyspozycje).
[1463] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, dz. cyt., s 165.

wzmianki. Jednakże stwierdzić trzeba, że pod inną nazwą zbliżył się do późniejszego wydzielenia sztuk pięknych i oddzielenia ich od rzemieślniczych”[1464].

Dokładniej rzecz biorąc, Tatarkiewicz pokazał, że Arystoteles odrzucił podział sztuk zaproponowany przez sofistów – na sztuki użyteczne i te służące przyjemności – i poszedł drogą Platońską, akcentując stosunek sztuki do przyrody. W ten sposób uznał, że sztuki bądź przyrodę naśladują, bądź uzupełniają. Do nich tzw. sztuk mimetycznych zaliczył malarstwo, rzeźbę, poezję i część muzyki, a więc sztuki, które w późniejszych czasach nazywano sztukami pięknymi, odróżniając je od rzemieślniczych, co, można rzec, stanowi o postępowości jego estetyki[1465]. Według Tatarkiewicza Arystoteles w naśladownictwie doszukał się cechy swoistej niektórych sztuk, nie tylko w ich środkach, ale i celach, stanowiło ono jego zdaniem jedno z głównych pojęć Arystotelesowskiej estetyki, podstawę podziału sztuk, a także definicji co poniektórych, co miało wynikać z jego przeświadczenia, „że naśladowanie jest dla człowieka czynnością naturalną, opartą na wrodzonej skłonności i dlatego dającą mu zadowolenie”[1466].

Kluczowe wydaje się zatem właściwe rozumienie owego naśladowania – warto przypomnieć, że na kwestię naśladownictwa u Arystotelesa Tatarkiewicz zwrócił uwagę już w *Historii filozofii*. Pojęcia naśladownictwa Arystoteles nie określił, co zdaniem Tatarkiewicza wynikało z tego, że było ono w jego czasach powszechnie znane, niemniej jednak jego rozważania wskazują, „jak je rozumiał; jedno jest przede wszystkim pewne, że go nie rozumiał jako wiernego kopiowania”[1467]. Tatarkiewicz sformułował cztery uwagi pozwalające nieco to Arystotelesowskiego rozumienie określić. Po pierwsze, naśladując rzeczywistość „można ją przedstawić nie tylko taką, jaka jest, ale także piękniejszą lub brzydszą”[1468]; Tatarkiewicza rozróżnia trzy sposoby naśladownictwa – przedstawianie rzeczywistości taką jaka jest lub była, za jaką uchodzi lub zdaje się być i jaką być powinna[1469]. Po drugie, naśladując, przedstawia się to, co ma znaczenie ogólne, co stanowi jakiś typ[1470]. Po trzecie, naśladownictwo w sztuce zmierza do przedstawienia tego, co konieczne, przy czym, jeśli wymaga tego cel dzieła, może to być realnie niemożliwe. Po czwarte, co wiąże się poniekąd z punktem drugim, „w dziele sztuki nie są ważne poszczególne rzeczy i zdarzenia, barwy i kształty, lecz ich układ i zestrój”[1471] – ponownie zatem nie szczegóły, ale całość.

[1464] Tamże, s. 165-166.
[1465] Zob. tamże, s. 166.
[1466] Tamże.
[1467] Tamże.
[1468] Tamże.
[1469] Zob. tamże, s. 167.
[1470] Zob. tamże.
[1471] Tamże.

W związku z powyższym Tatarkiewicz doszedł do wniosku, że „mimesis-naśladowania nie można u Arystotelesa rozumieć dosłownie, nowocześnie, jak to historycy długo czynili; takie rozumienie nie zgadza się z jego wywodami”[1472] – w XIX w. interpretowano naśladownictwo u Arystotelesa na kształt Platoński tzn. jako robienie rzeczy podobnych z wyglądu do przedmiotu naśladowanego. Jak stwierdził, Arystotelesowskie naśladownictwo (mimesis) w jego teorii tragedii jest rozumiane na wzór aktorstwa, a więc czynności w której „istotne jest udawanie, tworzenie fikcji, odgrywanie ich, choć oczywiście może również korzystać z rzeczywistości, wzorować się na niej”[1473]. Według Tatarkiewicz kategorię naśladownictwa należy rozumieć u Stagiryty właśnie w tym szerszym ujęciu, co też sugerują jego stwierdzenia, zgodnie z którymi: po pierwsze, w sztuce przedstawione mogą zostać rzeczy niemożliwe i cudowne, o ile potrzebne jest to do celu stanowiącego zamiar twórcy; po drugie, w poezji stosowane są środki naśladownictwa takie jak rytm, melodia i mowa, które odróżniają ją od rzeczywistości; po trzecie, poeta będąc naśladowcą nie przestaje być twórcą, tyczy się to też innego rodzaju twórców. W związku z tym Tatarkiewicz ponownie podkreślił potrzebę rozumienia naśladownictwa u Arystotelesa na sposób starożytny, a nie nowożytny, ponieważ „nazwa ta tylko w nowożytnym rozumieniu kłóci się z jego koncepcją, natomiast w starożytnym jej odpowiadała”[1474]. Naśladownictwo u Stagiryty nie jest zdaniem Tatarkiewicza kopiowaniem, a raczej odtwarzaniem lub przetwarzaniem rzeczywistości.

W estetyce Arystotelesowskiej, w jego *Poetyce*, Tatarkiewicz upatrywał zwieńczenie dziejów pojęcia naśladownictwa. W tej kwestii, można rzec, Stagiryta zachował się zdaniem Tatarkiewicza w typowy dla siebie sposób, czerpał z myśli poprzedników, a jednocześnie pozostawiał swój oryginalny wkład w rozważania nad podjętymi przez nich zagadnieniami: „Naśladowanie rozumiał więc inaczej niż Platon i czasy nowe. Nie miał też jak Platon naśladowania za ujemną cechę poezji. Ani też za taką, której poezja mogłaby się wyzbyć, lecz za cechę najbardziej istotną, tę, która poezję definiuje. Sztuka ma dwa oblicza, oba wyrażane nazwą «mimesis»: z jednej strony, odtwarzanie rzeczywistości, a z drugiej — swobodne jej przedstawianie. Mówiąc o «mimesis» Platon miał na myśli pierwsze, pitagorejczycy drugie, a Arystoteles -- oba”[1475]. W takim właśnie sensie odróżniał Arystoteles zdaniem Tatarkiewicza

[1472] Tamże, s. 167-168. Krótka charakterystyka Arystotelesowskiej teorii naśladownictwa znajduje się w pracy pt. *Grecy o sztukach naśladowczych* opublikowanej w 1958 r. (zob. W. Tatarkiewicz, *Grecy o sztukach naśladowczych*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, dz. cyt., s. 244-255), która zdaje się syntetycznym, krótkim przedstawieniem tytułowego zagadnienia na podstawie tego, co można odnaleźć w *Historii estetyki*.
[1473] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, dz. cyt., s. 168.
[1474] Tamże.
[1475] Tamże, s. 169.

poezję, szerzej sztukę, od nauki: „istotną cechą poezji jest odgrywanie, przedstawianie. Jest ono, z jednej strony, wyrażaniem uczuć, z drugiej odtwarzaniem rzeczywistości; ale odtwarzanie jest tu tylko środkiem i może mieć różne postacie, od wiernego powtarzania do zupełnie swobodnej przeróbki”[1476]. Tak rozumiane naśladownictwa stanowi w estetycznych poglądach Arystotelesa według Tatarkiewicza myśl centralną, kolejną po pojęciu sztuki w ogóle.

Klasyfikacja sztuk

Jak już wspomniano, pojęcie naśladownictwa, sztuk naśladowczych, stanowi podstawę Arystotelesowskiej klasyfikacji sztuk. W ogólnym sensie, Tatarkiewicz uznał, że Arystoteles dzielił sztuki naśladowcze na: poezję, muzykę i plastykę. Należy tu jednak zwrócić uwagę, na dwie kwestie podniesione przez Tatarkiewicza. Po pierwsze, zauważył on, że Stagiryta dokonał tego podziału bardziej szczegółowo, tzn. do sztuk naśladowczych zaliczył epopeję, tragedie, komedie, poezję dytyrambiczną, grę na flecie i kitarze itd., co z kolei wynikało z kwestii pojęciowych tzn. braku pojęć bardziej ogólnych[1477]. Po drugie, wykaz sztuk podany w *Poetyce* wprawdzie nie uwzględniał malarstwa, czy rzeźby, jednakże, jak zauważył Tatarkiewicz, na podstawie innych tekstów należy te dziedziny plastyczne włączyć do Arystotelesowskiej klasyfikacji.

Szczególną sprawą, co podkreślił Tatarkiewicz, jest zaklasyfikowanie przez Arystotelesa poezji do sztuk – o czym była mowa już przy okazji *Historii filozofii* – jest to bowiem istotne z historycznoestetycznego punktu widzenia, ponieważ tym samym „przezwyciężony został grecki dualizm sztuki i poezji, czyli produkcji i wieszczenia”[1478], wynikający z przekonania o wieszczym charakterze poezji w odróżnieniu od technicznego – w sensie umiejętności – charakterze sztuki. Miało to istotne implikacje. Ukazując, że poezję tworzy się dzięki naturalnym zdolnościom, znajomości reguł oraz ćwiczeniu, Stagiryta umożliwił to, że poezja mogła się stać „przedmiotem nauki: nauka ta jest zwana poetyką”[1479]. Doprowadziło to z jednej strony do włączenia poezji do sztuk, a z drugiej do jej uteoretyzowania. Poezja i plastyka, dziedziny wcześniej dalekie, stały się sobie bliskie. Takie

[1476] Tamże.
[1477] Zob. tamże, s. 169-170: „Choć jego aparatura pojęciowa była znacznie bardziej zaawansowana niż poprzedników, miał jeszcze uderzające luki. Sam zauważył, że brakło mu wyrazu dla całej sztuki słowa. «Poeta» oznaczał po grecku bądź ogólniej k a ż d e g o twórcę (zgodnie z etymologią), bądź szczegółowiej tylko twórcę wierszy, a w tym wypadku nie obejmował prozaika. Wobec tych luk nie pozostawało nic innego, jak wyliczać: tragedia, komedia, epos, dytyramb itd. I tak samo w muzyce”.
[1478] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, dz. cyt., s. 170.
[1479] Tamże.

ujęcie poezji, jak zauważył to Tatarkiewicz, sprawiło, że przeciwstawienie poezji i sztuki stało się przeciwstawieniem dwóch typów poetów i artystów w ogóle, a mianowicie tych tworzących dzięki naturalnym zdolnościom i tych tworzących pod wpływem natchnienia – Stagiryta zdaniem Tatarkiewicza dawał pierwszeństwo tym pierwszym, ponieważ nie tracili kontroli nad procesem twórczym. Tatarkiewicz zwrócił też uwagę na Arystotelesowski sposób różnicowania sztuk na podstawie zachodzących pomiędzy nimi różnic w perspektywie stosowanych środków – niektóre sztuki (poetyckie lub muzyczne) korzystają ze wszystkich (rytmu, mowy, melodii) inne tylko z niektórych – tego co jest ich przedmiotem – sztuka wysoka (dostojna) i niska (pospolita) – a także samych sposobów naśladowania – epiczna i dramatyczna[1480].

Cele sztuki

Oprócz pochylenia się nad środkami, przedmiotami, czy sposobami uprawiania sztuki, czy szerzej nad pojęciem sztuki i jej klasyfikacji, Tatarkiewicz sporo uwagi w rozdziale poświęconym Stagirycie poświęcił też kwestii celu sztuki – a w zasadzie to celów sztuki. Celem wyróżnionym, bo podjętym w wyodrębnionej części rozdziału, jest oczyszczenie przez sztukę (κάθαρσις). Owo oczyszczenie, jak argumentował, jest związane z naśladownictwem. Przywołując definicję tragedii podaną przez Stagirytę w *Poetyce*, wskazał on, że tragedia będąca naśladowczym przedstawieniem poważnej akcji, cechującej się skończonym czasem, ozdobną mową, poprzez wywołanie trwogi i litości, wywołuje uczuciowe oczyszczenie. Naśladownictwo więc, przy takim postawieniu sprawy, prowadzi do oczyszczenia. Co ważne, jak stwierdził Tatarkiewicz, naśladownictwo i oczyszczenie, choć dotyczą teorii tragedii, to mają znaczenie ogólno-estetyczne, ponieważ określają cel i działanie sztuki.

Problematyczne jest jednak to, na co też Tatarkiewicz zwrócił uwagę, że dane źródłowe nt. oczyszczenia przez sztukę w ujęciu Arystotelesa, są dość skąpe. Dostępny materiał pozostawia niejasność odnośnie tego, jak Stagiryta postrzegał te kwestie np. czy dotyczyło ono oczyszczania samych uczuć odbiorcy, czy raczej oczyszczania z uczuć jego umysłu – dodając, że dawniej przeważała pierwsza możliwość, zaś z czasem górę wzięła druga – albo czy samo pojęcie oczyszczania została przez Stagirytę zaadaptowane do jego rozważań z płaszczyzny religijnej czy medycznej – tutaj z kolei opowiedział się za pierwszym wariantem, ale z uwzględnieniem tego, że u Arystotelesa nie miało to już charakteru religijnego, a raczej psychologiczno-biologiczny[1481]. Tatarkiewicz zwrócił też uwagę, że do oczyszczania nie

[1480] Zob. tamże, s. 170-171.
[1481] Zob. tamże, s. 171-172.

prowadzą wszystkie sztuki naśladowcze – najprawdopodobniej prowadzą do niego poezja, muzyka i taniec, ale nie sztuki plastyczne; dlatego też można mówić, choć Stagirytya nie uczynił tego wprost, o tych sztukach jako sztukach katartycznych.

Oczyszczenie stanowi więc jeden z celów sztuki w estetyce Arystotelesowskiej. Pozostałe cele również zostały zdaniem Tatarkiewicza rozróżnione przez Arystotelesa ze względu na działanie dzieła sztuki a nie zamiar twórcy – zamiar twórcy nie został wzięty pod uwagę, ponieważ naśladowanie według Stagiryty „jest naturalnym popędem człowieka, jest samo sobie celem, innemu nie służy[1482]. Celów takich u Arystotelesa, częściowo stanowiących – „jak to częstokroć czynił"[1483] – syntezę poglądów jego poprzedników, Tatarkiewicz rozróżnił kilka: oczyszczanie (pitagorejczycy), przyjemność (sofiści) i rozrywka, doskonalenie moralne (Platon), wywoływanie wzruszenia. Oprócz tych Tatarkiewicz wskazuje na inne. Przede wszystkim wyodrębnia cel, jakim jest u Stagiryty przyczynianie się sztuki do szczęścia. Uszczęśliwienie poprzez sztukę zachodzi jego zdaniem w estetyce Arystotelesowskiej za sprawą σχολή, czyli tego, co, jak uznał, w języku polskim najlepiej oddaje termin „wczasy"[1484]. Wskazując termin „wczasy" jako najlepszy odpowiednik greckiego σχολή, Tatarkiewicz chciał pokazać, że σχολή oznacza życie, czy też stan, w którym jest się wolnym od codziennych trosk, tego do czego zmusza człowieka życie. W stanie takim skupić się można na tym, co w życiu cenne i godne. Tego zaś stanu nie osiąga się na drodze rozrywek pospolitych, ale właśnie rozrywek szlachetnych, które łączą przyjemność z pięknem i moralnością, takich jak filozofia, czy też niektóre sztuki.

Wydaje się, że różne cele sztuki mogą się ze sobą łączyć. Tatarkiewicz ukazał to, podejmując kwestie tego, czy według Arystotelesa młodzież należy uczyć muzyki. Wskazał przy tej okazji na możliwość takiego połączenia, muzyka bowiem jego zdaniem może spełniać więcej niż jeden cel np. może zarówno dostarczać przyjemności, jak oczyszczać, czy doskonalić. Rozwijając kwestię w perspektywie jednego z celów, przyjemności, również wskazał na pluralizm estetyki Arystotelesowskiej: „Sztuka dostarcza przyjemności wielorakich: przez wyładowywanie uczuć, umiejętne naśladowanie, doskonałe wykonanie, przez piękne barwy i dźwięki. Daje nie tylko przyjemności zmysłowe, ale i umysłowe, i nawet te są intensywniejsze. Rodzaj przyjemności zależy zresztą od rodzaju sztuki, bo każda «sprawia taką przyjemność, jaka jest jej właściwą». W działaniu poezji przeważają przyjemności

[1482] Zob. tamże, s. 172.
[1483] Tamże.
[1484] Warto zauważyć, że znaczeniu wczasów, wakacji, Tatarkiewicz poświęcił część jednego ze swoich rozdziałów w *O szczęściu*, a mianowicie rozdziału pt. *Szczęśliwe dni*, jednakże nie odniósł się w nim do Arystotelesa (zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., 1947, s. 150-161)

umysłowe, a muzyki i plastyki — zmysłowe. Przyjemność człowiek czerpie nie tylko z tego, co mu o d p o w i a d a, ale co samo przez się jest g o d n e u z n a n i a i k o c h a n i a; więc przyjemność nie jest sprawą czysto i zawsze subiektywną”[1485]. Można więc uznać, że pluralizm ten jest dwupoziomowy, tzn. występuje na płaszczyźnie celów, a nawet i w ramach jednego celu, przyjemności, ma miejsce zróżnicowanie.

Kryteria sztuki

Wokół kryteriów sztuki, zdaje się, można osadzić kilka wątków poruszanych przez Tatarkiewicza w ramach kolejnych części rozdziału poświęconego Arystotelesowi: autonomię sztuki i prawdę w sztuce, kryteria oceny dzieła sztuka, a także zagadnienie piękna. Pierwsza kwestia, czyli autonomia sztuki, to sprawa nieco szersza, ale mająca istotny związek z pozostałymi. Tatarkiewicz nie tylko wskazał na Arystotelesowskiego przekonanie o wartości sztuki w perspektywie społecznej, w czym znacząco różnił się od Platona[1486] – ukazując ją jako istotną życiowo, zarówno czynnie jako odłam kontemplacyjnego typu życia[1487], jak i biernie jako istotny składnik życia jej odbiorców – ale przede wszystkim uwzględnił jej autonomię wobec prawdy i moralności. Według Tatarkiewicza sztuka, a przede wszystkim poezja, była dla Stagiryty niezależna względem prawdy i dobra.

Ogólnie rzecz biorąc, idzie o to, że to co słuszne z perspektywy moralnej, nie musi być słuszne w sztuce – i odwrotnie – a także, że choć w istocie rzeczy artysta może się mylić z uwagi na to, co jest prawdą, to w ramach samej sztuki może mieć rację: „według Arystotelesa są dwa rodzaje błędu i dwa rodzaje prawdy: że jest też prawda artystyczna, różna od poznawczej”[1488]. Jak wskazał Tatarkiewicz, kwestię tę dodatkowo doprecyzował Stagiryta, kiedy stwierdził, że sądami są tylko zdania prawdziwe lub fałszywe, co nie tyczy się to z kolei retorycznych czy poetyckich, mających inną funkcję np. wyrażenia pragnienia. Choć kwestia ta bezpośrednio nie dotyczy kryteriów sztuki, to ma dla niej istotne znaczenie, ponieważ sztuka zostaje tym samym uniezależniona od kryteriów moralnych i poznawczych.

Powyższe kwestie zostały doprecyzowane przez Tatarkiewicz w ramach zagadnienia Arystotelesowskich kryteriów oceny dzieła sztuki. Kryteria te, choć sformułowane dla oceny dzieła poetyckiego, zdaniem Tatarkiewicza „stosują się do dzieł wszelkiej sztuki”[1489]. Mają

[1485] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, dz. cyt., s. 173.
[1486] Zob. tamże: „Sztuka — choć patrzył na nią swym trzeźwym wzrokiem — była dlań [=Arystotelesa] rzeczą ważną i poważną, nie igraszką, jak twierdził Platon. Miała w jego oczach więcej pierwiastków duchowych niż dla spirytualisty Platona”.
[1487] Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, s. 174.
[1488] Tamże.
[1489] Tamże.

one postać aspektów dzieła podlegających krytyce: niemożliwość treści, niezgodność z rozumem, szkodliwość, sprzeczność, niezgodność z regułami sztuki. Finalnie jednak Tatarkiewicz sprowadził je do trzech tzn. niezgodności z rozumem, prawami moralnymi i prawami sztuki. Możliwość krytyki tych trzech aspektów w ramach estetyki Arystotelesowskiej wyznacza dla Tatarkiewicza trzy jej kryteria oceny dzieła sztuki: logiczne, etyczne i artystyczne. Kryteria te wynikały jego zdaniem „ze stanowiska Greków w ogóle, a Arystotelesa w szczególności”[1490]. Należy tutaj jednak podkreślić – szczególnie w świetle powyżej poruszonej autonomii sztuki – że kryterium artystyczne, jako swoiste dla sztuki, cechuje pierwszeństwo przed dwoma pozostałymi, Arystoteles bowiem: „kryteria logiczne miał w sztuce za względne, a tylko kryterium estetyczne za bezwzględne. Wymagania samej sztuki powinny być spełnione w każdym razie, a wymagania logiczne spełniane o tyle, o ile wymagania sztuki nie każą inaczej”[1491]. Z tego też względu w dziele sztuki można zdaniem Tatarkiewicz przedstawić coś niemożliwego, może mieć miejsce błąd logiczny, jeśli jest to uzasadnione ze względu na jego cel. W perspektywie autonomii sztuki i jej kryteriów jest to w epoce klasycznej, jak zaznaczył, najdalej posuniętym stanowiskiem[1492].

Ostatnią kwestią związaną z kryteriami sztuki jest kwestia piękna, a więc sprawa zasadnicza dla poglądów estetycznych poprzedników Stagiryty. Arystotelesowska koncepcję piękna, jak uznał Tatarkiewicz, nie została wyrażona wprost, co sprawia, że „historyk zmuszony jest ją rekonstruować z fragmentarycznych wzmianek”[1493]. Rekonstrukcję tę Tatarkiewicz rozpoczął od umiejscowienia piękna w estetyce Arystotelesowkiej. Powołując się na fragment *Poetyki*, w którym Stagiryta uznał, że geneza poezji jest dwojaka tzn. ma ona dwie przyczyny ukorzenione w naturze człowieka: naśladownictwo (odpowiadające późniejszemu pojęciu twórczości, którego Grecy nie mieli) oraz poczucie harmonii i rytmu (odpowiadające wcześniejszemu pojęciu piękna), przypisał pięknu fundamentalną rolę. Choć piękno nie zostało przez Arystotelesa wspomniane, to ową harmonię i rytm Tatarkiewicz powiązał właśnie z nim – wyjaśnił przy tym, że pojęcia te były dla Stagiryty mniej ogólne i bardziej precyzyjne niż pojęcie piękna[1494].

[1490] Tamże, s. 175.
[1491] Tamże.
[1492] Zob. tamże. Tatarkiewicz w tym kontekście podjął jeszcze wątek uniwersalności sztuki, a także roli ludzi znających się na sztuce w kontekście oceny dzieł sztuki. Podkreślił on w tym względzie, że na tej płaszczyźnie, sztuka jest bliska nauce tzn. „właściwym sędzią jest w niej nie każdy, lecz tylko ten, kto się na niej zna”.
[1493] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, dz. cyt., s. 176.
[1494] Zob. tamże.

Rekonstrukcję pojęcia piękna Tatarkiewicz wyprowadził natomiast nie z *Poetyki*, a *Retoryki*, stwierdzając, że Stagiryta definiował piękne jako „to, co samo przez się jest cenne, a zarazem dla nas przyjemne”[1495], innymi słowy, wartościowe i przyjemne. Wartość piękna, co należy za Tatarkiewiczem podkreślić, nie ma jednak charakteru pragmatycznego, a autonomiczny, piękno jest bowiem cenne samo przez się, z natury, co dopiero stanowi przyczynę hedonicznej wartości piękna. Dlatego też wartość piękna stanowi w jego definicji rodzaj, natomiast przyjemność różnicę gatunkową. Nie był to pogląd nietypowy, wręcz odwrotnie, odpowiadał on potocznemu poglądowi Greków, a zatem droga rozumowania Arystotelesa jest tu zdaniem Tatarkiewicza podobna do tej, jaką przyjął przy okazji pojęcia sztuki, „z wyobrażenia zrobił pojęcie, intuicyjne ujęcie zastąpił przez definicję”[1496].

Pojęcie to jednak obejmowała nie tylko piękno estetyczne, było typowo greckie, nie ograniczało się do estetyki, ponieważ oprócz tego odnosiło także do etyki: „każde piękno jest dobrem, ale nie każde dobro jest pięknem; każde piękno jest przyjemnością, ale nie każda przyjemność jest pięknem; pięknem jest tylko to, co jest zarazem dobrem i przyjemnością”[1497]. Tatarkiewicz podkreślił jednak, że choć piękno jest związane z przyjemnością, to różni się od pożytku – wartość piękno nie tkwi bowiem w jego skutkach. Stąd też możliwe było dla Stagiryty rozróżnienie czynów człowieka zmierzających do pożytku i zmierzających do piękna – te zmierzające do piękna było przez niego zdaniem Tatarkiewicz cenione wyżej.

Po określeniu Arystotelesowskiego pojęcia piękna Tatarkiewicz przeszedł do kwestii bardziej szczegółowej, do własności rzeczy pięknych. Jak zauważył, Arystoteles różnie odpowiadał na pytanie o to, co stanowi o tym, że coś jest piękne, jednakże najczęściej odpowiadał on zdaniem Tatarkeiwicza w duchu pitagorejsko-platońskim. Wskazując na *Poetykę* i *Politykę* stwierdził on, że o pięknie według Staigryty stanowi τάξις i μέγεθος, które w tym kontekście tłumaczy jako ład i wielkość, natomiast odwołując się do *Metafizyki* dodał do tego dwojakiego charakteru piękna jeszcze aspekt trzeci – συμμετρία, czyli proporcję. Stagiryta niekiedy jednak sprowadzał według niego proporcję do ładu, stąd możliwe jest zdaniem Tatarkiewicza zatrzymanie się tylko na dwojakim charakterze piękna, wymiennie posługując się ładem i proporcjom – dodał też, że to co Arystoteles rozumiał przez ład w późniejszych czasach zwykle określano przez pojęcie formy (ale nie w tym Arystotelesowskim znaczeniu). Tatarkiewicz dodał też, że pojęcie umiaru, które przed Stagirytą było raczej

[1495] Tamże.
[1496] Tamże.
[1497] Tamże.

związane z mądrością życiową, ten wprowadził do myśli estetycznej, powiązując je z ładem i proporcjom.

Dopatrując się motywów pitagorejskich w estetyce Arystotelesowskiej Tatarkiewicz wskazał na jej związek z estetyką Platońską: „Teoria piękna Arystotelesa, oparta na pojęciach ładu i proporcji, wydaje się pitagorejska. Miał nawet pomysł, by teorię pitagorejczyków rozszerzyć, przenosząc ich matematyczne tłumaczenie z harmonii dźwięków także na harmonię barw. Motywy pitagorejskie w jego filozofii nie mogą dziwić: w owym czasie wyszły już poza szkołę, a do niego doszły przez Platona. Odpowiadały mu, stosunkowo bardziej niż inne, będące wówczas w obiegu, mianowicie bardziej niż motywy sofistów”[1498]. Jednocześnie estetyka Arystotelesowska, jako taka, zdaniem Tatarkiewicza pitagorejską nie była, ponieważ dla nich, proporcja, ład, są piękne, ponieważ są doskonałe, natomiast dla Stagiryty jest tak dlatego, że proporcja i ład w rzeczach odpowiada naturze i celowi rzeczy, a to jest już motywem odpowiedniości mającym genezę sokratejską a nie pitagorejską. Stąd wniosek Tatarkiewicza, że „choć teksty jego, mówiące o ładzie i proporcji, brzmią po pitagorejsku, to właściwy ich sens jest bliższy Sokratesowi”[1499], Oryginalnym pomysłem Stagiryty był natomiast według Tatarkiewicza motyw wielkości, którą rozumiał „jako właściwą wielkość, właściwy dla każdego przedmiotu rozmiar”[1500], stąd rzeczy większe podobają się bardziej niż małe, ale też rzeczy piękne nie mogą być zbyt duże, co jest „uwarunkowane już nie własnościami samych przedmiotów, lecz warunkami naszego ich widzenia”[1501].

To z kolei, zdaniem Tatarkiewicza, związane jest z myślą najbardziej oryginalną u Stagiryty, a „mianowicie pięknym może być tylko to, co uchwytne”[1502]. Tatarkiewicz takie ujęcie podpiera odwołaniem do *Metafizyki*, gdzie ὡρισμένον – jak przekłada to Tatarkiewicza: ograniczenie – stanowi obok ładu i proporcji o pięknie. Ogólnie rzecz biorąc, „rzeczy ograniczone podobają się dlatego, że są dla zmysłów i umysłu uchwytne”[1503] – jak wskazuje na to Tatarkiewicz, w *Poetyce* i *Retoryce* możliwość takiego dobrego uchwycenia, lub inaczej przejrzystość, została oddana pojęciem εὐσύνοπτον, odnoszącym się do wszelkiego piękna, nie tylko zmysłowego, ale np. w poezji. Uchwytność została przez Tatarkiewicza dodatkowo powiązana z kwestią jedności, a więc sprawą zasadniczą z greckiego punktu widzenia, a w tym Arystotelesowskiego. Zwrócił on też uwagę, że kwestia uchwytności według niektórych

[1498] Tamże, s. 177.
[1499] Tamże.
[1500] Tamże.
[1501] Tamże, s. 178.
[1502] Tamże.
[1503] Tamże.

przyćmiewa u Stagiryty kwestię symetrii, jednakże sam z tym stanowiskiem się nie zgadzał, uważał, że „symetria pozostała u Arystotelesa obok uchwytności, warunek obiektywny piękna pozostał obok subiektywnego”[1504], przy czym faktycznie zgodził się z tym, że akcent został przez Arystotelesa przesunięty z własności rzeczy na własność widzenia, a więc z warunku obiektywnego na subiektywny.

Kończąc charakterystykę zagadnienia piękna Tatarkiewicz podjął się wyznaczenia zakresu tego pojęcia. Zauważył on, że dla Stagiryty piękno obejmowało mnogość zjawisk i rzeczy, od bóstwa przez społeczeństwo, człowieka i jego czyny, po rzeczy i przyrodę. Przyroda, jak zdaje się to wynikać z analizy Tatarkiewicza, była pod względem piękna uprzywilejowana, ponieważ już siłą rzeczy zawiera ład i proporcję, natomiast sztuka jako czynność naśladowcza i piękno w sztuce jest do niej wtórne. Arystoteles według Tatarkiewicz za piękne miał raczej konkretne rzeczy niż ich zespoły. Choć uważał też, że „piękno jest różnorodne, zależne i zmienne”[1505], co wynika z tego, że tkwi właśnie w wielkości i odpowiedniości, to „taki pogląd nie był wszakże relatywizmem, a tym mniej subiektywizmem”[1506]. Był to jego zdaniem pogląd obiektywny, piękno jest piękne samo przez się, jest w rzeczy, w niej samej. Wydaje się, że ta pozorna sprzeczność wynika z różnicy pomiędzy istotą piękna a jego percepcją, niemniej jednak, jak uznał Tatarkiewicz, wprost wyjaśnienia tego Stagiryta nie podał. Kwestię tę Tatarkiewicz podsumował, podnosząc to, co stanowiło motto jego traktatu *O szczęściu*, będące wynikiem z *Etyki nikomachejskiej*: „Więc też Arystoteles nie rozwodził się nad tą sprawą — zwłaszcza że był filozofem bardziej od innych przestrzegającym granicy między twierdzeniami, które można i należy dowodzić i tłumaczyć, a oczywistymi, które stanowią kres dowodzenia i tłumaczenia”[1507].

Przeżycie estetyczne

Ostatnim wyodrębnionym przez Tatarkiewicza zagadnieniem w rozdziale poświęconym Arystotelesowi jest kwestia przeżycia estetycznego. Na sam początek warto przywołać jego uwagę z końca tej części, którą w nieco bardziej ogólnej formie dał już na jej początku, a mianowicie że tak jak Stagiryta nie posługiwał się nazwą piękna estetycznego, tak też nie posługiwał się kategorią przeżycia estetycznego, niemniej jednak mimo to oba te zjawiska były mu znane. Najbardziej rozbudowanej charakterystyki przeżycia estetycznego Tatarkiewicz doszukał się w *Etyce eudemejskiej*, z której wypunktował szereg jego cech: że jest to przeżycie

[1504] Tamże.
[1505] Tamże, s. 179.
[1506] Tamże.
[1507] Tamże.

intensywnej rozkoszy, od której trudno się oderwać; że jest ona niczym stan oczarowania, tzn. że jest mimowolny; że choć przeżycie estetyczne również może mieć właściwą miarę, to nadmiar w tej kwestii nie jest sprawą rozwiązłości; że jest to przeżycie swoiście ludzkie, do którego inne istoty żywe nie mają dostępu; że wprawdzie pochodzi ono z wrażeń zmysłowych, ale nie jest zależne od ostrości zmysłów; a także że rozkosz pochodząca z tych przeżyć, pochodzi z nich samych, a nie ze skojarzeń[1508]. Przeżycie estetyczne w ramach estetyki Arystotelesowskiej, jak widać, zostało przez Tatarkiewicza scharakteryzowane wyjątkowo krótko. Jego charakterystyka przypomina to, jak w *Historii filozofii* została przedstawiona etyka Arystotelesowska. Tatarkiewicz jednak do tego zagadnienia powracał w późniejszych pracach.

Tragedia i tragizm

Oprócz wyżej scharakteryzowanego tekstu Tatarkiewicz w ostatnich dekadach twórczości poświęcił Arystotelesowi jeszcze jedno, krótsze godne uwagi opracowanie, a mianowicie przedmowę poprzedzającą jego przekład szóstego rozdziału *Poetyki* Arystotelesa – praca została opublikowana w 1976 roku. Tatarkiewicz podzielił tę przedmowę na dwie części, pierwszą dotyczącą tragedii i drugą poświęconą tragizmowi. Nieco dokładniej, niż miało to miejsce w *Historii filozofii*, opracował on w tym tekście treść *Poetyki*. Nie tylko powtórzył, że ta „najsłynniejsza poetyka świata"[1509] nie zachowała się w całości – jak wspomniano uważał on, że zachowała się najprawdopodobniej tylko jej pierwsza księga – ale dodał, że według niego niektóre wątki zostały przez Stagirytę pominięte – liryka – inne opracowane krótko – epos – dochodząc do wniosku, że jest to praca w istocie skupiona na tragedii, choć miała być najprawdopodobniej teorią całej poetyki.

Analizując *Poetykę* Tatarkiewicz doszedł do wniosku, który nie wydaje się zaskakujący w świetle jego poglądu na twórczość Stagiryty, uznał on bowiem, że Arystotelesowska teoria tragedii była wynikiem badań opisowych, dążenia do zestawienia jej właściwości – przy czym jednocześnie Stagiryta nie uniknął w tym względzie twierdzeń postulatywnych. Według Tatarkiewicza Arystoteles traktował tragedię jako „kardynalną postać sztuki, jedną z niewielu, a jeśli chodzi o sztukę teatralną, to tylko jedną z dwóch"[1510]. Wskazując na właściwości tragedii, które przypisał jej Stagiryta, Tatarkiewicz wskazał też na to, co z perspektywy szerszej okazało się błędne. Choć jego zdaniem „Arystoteles był wielkim odkrywcą i zbieraczem

[1508] Zob. tamże, s. 179-180.
[1509] W. Tatarkiewicz, *Tragedia i tragizm*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, dz. cyt., s. 113.
[1510] Tamże, s. 113-114.

prawd, jak to wiadomo z jego pism zarówno filozoficznych, jak przyrodniczych czy logicznych”[1511], to jednak za sprawą jego *Poetyki* i autorytetu, jakim się cieszył, utrwaliło się wiele twierdzeń nieprawdziwych.

Właściwości przypisane przez Arystotelesa tragedii – wraz z błędami czy uwagami Tatarkiewicza na ich temat – są następujące: fabuła ma charakter jednolity i zupełny tzn. części muszą łączyć się tak, że brak jednej psuje całość – według Tatarkiewicza jest to raczej postulat niż opis; tematami jej nie są wydarzenia faktyczne, a możliwe tzn. możliwe przez swoją konieczność lub prawdopodobieństwo – Tatarkiewicz nie uznał tego, za trafną opinię; poezja tyczy się spraw ogólnych, a nie jednostkowych, inaczej niż w historii – jak uznał, bywa jednak odwrotnie; poezja odnosi się do mitów i legend, nie należy usuwać ich najważniejszych wątków – z drugiej zaś strony, jak stwierdził, tragedia może dać przyjemność także tym, którzy mitów nie znają; na tragedie składa się przewrotność losów i zmiana obrazu bohatera – składników takich, jak wskazał Tatarkiewicz, jest więcej, a te wymienione nie są konieczne; formalnie dzieli się tragedie na prolog, epizody, eksodos i chór – nie wszystkie tragedie podążają za tym podziałem; tragedia powinna pokazywać losy bohatera najlepiej niejednoznacznego moralnie i kończyć się nieszczęśliwie; nie ma konieczności pokazywania wydarzeń strasznych, mających wzbudzić litość lub trwogę, wystarczy ich świadomość u odbiorcy; postaci występujące w tragedii powinny mieć określone charaktery np. właściwe danej postaci, zgodne z tradycją, korespondujące z fabułą; tragedie dzieli się na proste, zawiłe, patetyczne i zawierające elementy cudowności – co nie jest dobrym podziałem; nie powinna mieć też zbyt wiele wątków; jej język powinien być przystępny, aby nie przytłaczać postaci i myśli; wadami zaś tragedii są niemożliwość, niezgodność z rozumem, moralna szkodliwość, niezgodność z regułami sztuki[1512]. Oprócz tego, za Arystotelesem, Tatarkiewicz wymienia też inne cechy tragedii jak np. że jest ona przedstawieniem, a nie opowiadaniem. Jeśli natomiast idzie o to, że tragedia powinna wywoływać litość lub trwogę, to Tatarkiewicz wyraża swoje wątpliwości, podobnie jak to, że prowadzi ona do katharsis – oczyszczenia.

O oczyszczeniu przez sztukę, jak wiadomo, Tatarkiewicz pisał już w *Historii estetyki* – oprócz uwagi, że kwestia ta była długo źle interpretowana, nie rozwinął jej. Kończąc część nt. tragedii Tatarkiewicz postawił pytanie, czy ze względu na wyżej wymienione kwestie Arystotelesowska teoria tragedii jest błędna. Uznał on, że jeśli brać pod uwagę charakterystykę tragedii ze starożytnej Grecji, to jest to teoria trafna, a wręcz znakomita, natomiast jeśli przyjąć,

[1511] Tamże, s. 113.
[1512] Zob. tamże, s. 114-116.

że teoria ta miała mieć charakter stały, ponadczasowy, to była teorią błędną[1513]. W części dalszej uwaga została poświęcona właśnie tej kwestii tzn. rozwojowi formy jaką jest tragedia w dziejach[1514].

Druga część, poświęcona tragizmowi, również rozpoczyna odwołanie do Stagiryty, ale zdecydowanie bardziej skromne, niż w części poprzedniej. Tatarkiewicz przytaczając Arystotelesowskie określenie tragedii zwrócił uwagę na jego wielowiekowy wpływ: „Arystoteles określił tragedię subiektywnie jako utwór wywołujący lęk i trwogę o oczyszczający tym uczucia. Autorytet jego był tak duży, że przez więcej niż dwa tysiące lat ani myślano o innym określeniu. W szczególności nie próbowano znaleźć obiektywnych właściwości tragizmu. I nie zaświtała myśl, że w tragizmie może chodzić o cechę nie tylko sztuki, ale samego życia"[1515]. Z tego też względu nie jest zaskoczeniem, że Arystotelesowi w zasadzie Tatarkiewicz nie poświęcił miejsca w swojej analizie tragizmu. Skupił się w niej na późniejszych autorach.

Nowoczesność estetyki Arystotelesowskiej

Dużo bardziej wnikliwym opracowaniem nt. estetyki Arystotelesowskiej, względem powyższego, jest praca przeanalizowana poniżej. Tak jak miało to miejsce w przypadku pracy Tatarkiewicza nt. etyki Arystotelesowskiej, która opublikowana została w podobnym czasie jak *Historia filozofii*, tak też rzecz się ma z tekstem pt. *Dwaj nowocześni estetycy: Arystoteles i Cyceron*, który zdaje się stanowić uzupełnienie *Historii estetyki*. Należy jednak podkreślić, że w tej perspektywie tekst poświęcony estetyce Arystotelesa jest w dużo większym stopniu powtórzeniem treści rozdziału z *Historii estetyki*, niż ma to miejsce w opracowaniu nt. etyki z lat trzydziestych daleko dalej rozwijające treść *Historii filozofii*. Warto też przypomnieć, że tekst, o którym tutaj mowa, tak jak ten nt. etyki Arystotelesowskiej, miał pierwotnie formę referatu wygłoszonego przez Tatarkiewicza. Choć tytuł jego polskiego tłumaczenia jest różny niemieckojęzycznego oryginału – już wyżej wspomnianego – to jednak treść obu tekstów jest w zasadzie tożsama.

Analiza porównawcza rozdziału z *Historii estetyki* i pracy *Dwaj nowocześni estetycy: Arystoteles i Cyceron* wykazuje, że w istocie rzeczy Tatarkiewicz nie poruszył w artykule zagadnień nowych, a jedynie wykorzystał zdobyte dane, wyciągnięte z badań wnioski oraz przedstawił je w konkretnej, skupionej na tytułowym zagadnieniu perspektywie. W związku z

[1513] Zob. tamże, s. 116-117.
[1514] Zob. tamże, s. 117-120.
[1515] Tamże, s. 121.

tym swoje rozważania i ich wyniki sformułował nieco inaczej, co pozwala na dookreślenie obrazu zawartego w *Historii estetyki*. Tekst ten został podzielony na cztery części. W pierwszej wskazane zostały różnice pomiędzy starożytną a nowożytną estetyką, a dokładniej na różnice w ramach: pojęcia piękna, pojęcia sztuki, miejsca poezji względem sztuk, klasyfikacji sztuk, autonomii sztuk, celu sztuki, charakteru twórczości, czy doznań estetycznych[1516].

Pod koniec tej części, biorąc za przykład Platona i Arystotelesa, Tatarkiewicz ukazał, że na gruncie starożytnej estetyki, pierwszy jawi się jako typowy przedstawiciel poglądu starożytnego, zaś drugi nie podpada już tak zdecydowanie pod ów typ starożytny. To właśnie za sprawą Platona, zdaniem Tatarkiewicza, utrwalił się w starożytności stary, tradycyjny model estetyczny, był on bowiem „w tym zakresie znacznie bardziej niż w metafizyce i teorii poznania związany z starą tradycją"[1517]. Stagiryta natomiast według Tatarkiewicza łączył oba te modele tzn. „składniki starożytne są w jego estetyce obok nowoczesnych"[1518]. Przez typ czy też postawę starożytną, która obejmowała niemal dziesięć wieków, Tatarkiewicz rozumiał nie tyle zbiór starożytnych poglądów estetycznych, lecz poglądy typowe dla kulminacyjnego punktu tego okresu, czyli okresu klasycznego. Podobnie rzecz się ma z estetyką nowożytną, pisząc bowiem o niej miał na myśli nie zbiór wszystkich poglądów, ale poglądów typowych, a dokładniej to ujmując, nowych względem czasów wcześniejszych, a więc takich, które były „starożytności i średniowieczu nie znane"[1519].

W drugiej i trzeciej części opracowania Tatarkiewicz skupił się już na Arystotelesie. W części drugiej wskazał on, co z poglądów Stagiryty zaliczyć można do typowych poglądów estetycznych jego czasów, zaś w trzeciej – do poglądów wychodzących poza ramy typowo starożytnej estetyki. Warto zauważyć, że takiego zestawienia Tatarkiewicz dokonał już w *Historii estetyki*[1520], a co ważne w tym oddzielnym opracowaniu estetyki Arystotelesa nie przytoczył on niczego, czego nie można odnaleźć w tym dziele. Do pierwszej grupy zaliczył on Arystotelesowskie pojęcie piękna (to co dobre i przyjemne), jego wyjaśnienie na czym piękno polega (proporcja, ład i porządek lub układ), pojęcie sztuki (czynność ludzka oparta na znajomości reguł) czy też klasyfikację, lub inaczej podział, sztuk (na wytwórcze i odtwórcze, katartyczne i nie-katartyczne). Warto zwrócić w tym względzie uwagę na to, co Tatarkiewicz stwierdził w perspektywie ogólnej.

[1516] Zob. W. Tatarkiewicz, *Dwaj nowocześni estetycy*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, dz. cyt., s. 271-273.
[1517] Tamże, s. 273.
[1518] Tamże.
[1519] Tamże, s. 274.
[1520] Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, dz. cyt., s. 180-182.

Przede wszystkim, co tutaj istotne, wskazując, że Arystoteles nie we wszystkich swoich poglądach był nowatorem, a raczej w swoich naczelnych przekonaniach podążał za głównym wówczas nurtem myśli, w tym estetyki, stwierdził na jego temat: „Po pierwsze, z natury swej był myślicielem liczącym się z tradycją i *communis opinio*. Gdy wypowiadał nowe poglądy, to nie dlatego, że były nowe, lecz mimo że były nowe. Po wtóre, był myślicielem umiejącym znajdować formuły jakby stworzone na to, by znajdować uznanie i szerokie rozpowszechnienie. Idee starożytne w wielu wypadkach zostały przekazane w jego sformułowaniach tak, iż pogląd «arystotelesowski» pokrywa się dla nas z poglądem «starożytnym» przynajmniej z «klasycznym»”[1521].

Część trzecia, jak już była o tym mowa powyżej, dotyczy tych poglądów estetycznych Stagiryty, które zdaniem Tatarkiewicza nie wpisywały się lub tylko częściowo się wpisywały w typowe starożytne ramy. Ponownie, w tym względzie Tatarkiewicz nie wyszedł poza dane zabrane i ukazane w *Historii estetyki*, zaliczając do nich Arystotelesowskie poglądy dotyczące pojęcia naśladownictwa (mimesis nie tylko jako wyrażanie czy odtwarzanie, ale również przetwarzanie lub przekształcanie, a ponadto zastosowane do zdefiniowania i opisu poezji, wcześniej nie uznawanej za sztukę)[1522], poezji (zaklasyfikowanie poezji jako sztuki)[1523], pluralistycznego poglądu nt. źródeł i zadań sztuki (sztuka ma swoje źródła w naturalnym pędzie do naśladownictwa oraz w poczuciu harmonii i rytmu – w pięknie – z kolei jej zadania to, oprócz bycia sama sobie celem: przyjemność, dobro, wzbudzanie uczuć – poprzez szlachetną rozrywkę – szczęście)[1524], autonomii sztuki (jej niezależności względem logiki i etyki)[1525], subiektywnych czynników w (tzn. subiektywnych obok obiektywnych, ujmowania przez jednostkę obok własności samego dzieła)[1526] oraz przeżyć estetycznych (ich odrębności względem innego rodzaju przeżyć jako przeżyć bezpośrednich a nie kojarzeniowych)[1527]. Uwagę o najwyższym stopniu ogólności w związku z zagadnieniem nowatorskości estetyki Arystotelesowskiej, Tatarkiewicz zawarł na początku części czwartej, stwierdzając: „Żaden starożytny estetyk w tym stopniu, co Arystoteles, nie przekroczył poglądów typowo starożytnych i nie zbliżył się do typowo nowoczesnych. Natomiast w mniejszym stopniu

[1521] W. Tatarkiewicz, *Dwaj nowocześni estetycy: Arystoteles…*, dz. cyt., s. 274.
[1522] Zob. tamże, s. 275-277: „Wgłębiając się w to, co Arystoteles mówi o starym pojęciu mimesis, odczuwa się tchnienie nowe i nowoczesne. [...] Był pierwszym, który wyliczył właściwości artystycznego «naśladowania» rzeczywistości” (s. 276-277).
[1523] Zob. W. Tatarkiewicz, *Dwaj nowocześni estetycy: Arystoteles…*, dz. cyt., s. 277: „W pojęciu poezji jako *mimesis* wystąpił pierwszy nowoczesny rys w arystotelesowskim pojmowaniu sztuki”.
[1524] Zob. tamże, s. 277-280.
[1525] Zob. tamże, s. 280-281.
[1526] Zob. tamże, s. 281-282.
[1527] Zob. tamże, s. 282-283.

czynili to niektórzy inni, szczególnie w późniejszym okresie. Arystoteles był wyjątkiem, jednakże nie jedynym. Był przynajmniej jeden jeszcze wielki wyjątek, mianowicie Cyceron. Był myślicielem mniejszej już rangi, jednakże o znacznych zasługach, właśnie w dziedzinie estetyki; a pod pewnymi względami był bliski Arystotelesa”[1528]. Jak więc widać, Arystotelesa w ujęciu Tatarkiewicza można uznać za estetyka wyprzedzającego swoje czasy.

Pozostała część rozważań Tatarkiewicza dotyczy już Cycerona i nie jest tutaj szczególnie istotna[1529], z wyjątkiem uwagi, w której zestawiając go z Arystotelesem, ukazując jednocześnie podobieństwa i różnicę jego estetyki z estetyką Platona, Tatarkiewicz stwierdził, że myśl tego pierwszego łączyło to, że tak jak estetyka Arystotelesowska miała ona dwa aspekty, tzn. „z jednej strony zawierała przeciętne myśli późnoantycznej estetyki, odpowiadające epoce i tradycji, z drugiej zaś – własne pomysły”[1530], a więc cechowało ją to, co w kontekście niniejszych rozważań i twórczości Tatarkiewicza określone jest z jednej strony jako orientacja historyczna, z drugiej uwzględnianie doświadczenia potocznego.

Platon a Arystoteles

Podobnie jak miało to miejsce w *Historii filozofii*, w *Historii estetyki* poruszony został, z oczywistych względów, związek poglądów estetycznych Stagiryty i Platona. W rozdziale poświęconym Arystotelesowi, w części poświęconej jego poprzednikom – struktura *Historii estetyki*, jak widać, jest podobna do tej przyjętej w *Historii filozofii* – Tatarkiewicz zwrócił uwagę na to, że „w badaniach estetycznych poprzednikami Arystotelesa byli, z jednej strony, filozofowie, jak: Gorgiasz, Demokryt czy Platon, którzy zastanawiali się nad naturą piękna i sztuki; z drugiej zaś artyści, którzy spisywali warsztatowe przepisy, jak uprawiać sztuki”[1531]. Arystoteles był zatem dla Tatarkiewicza estetykiem, który nie tylko czerpał od estetyków-teoretyków, ale także od artystów-praktyków. Nie jest zaskoczeniem, że z tego dość sporego grona, to Platon wywarł zdaniem Tatarkiewicz największy wpływ na estetyczne rozważania Stagiryty, przy czym nie zgadzał się on z przesadnym ich powiązywaniem, jak stwierdził: „Arystoteles zerwał z koncepcją metafizyczną, stanowiącą podłoże estetyki Platona; jego pomysły estetyczne systematycznie ułożył, a przy tym częściowo zmienił, częściowo uzupełnił, co było u Platona aluzją tylko i szkicem – rozwinął”[1532]. Podobieństwa, co zdaje się wynikać z ujęcia Tatarkiewicza, miały swoje źródło w niektórych, ogólnych filozoficzno-

[1528] Tamże, s. 284.
[1529] Zob. tamże, s. 284-287.
[1530] Tamże, s. 285.
[1531] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, dz. cyt., s. 162.
[1532] Tamże, s. 163.

estetycznych przekonaniach obu filozofów, natomiast różnice, wydaje się, wynikały zdaniem Tatarkiewicz głównie z ich postaw wobec dzieł sztuki; Arystoteles bowiem inaczej niż Platon podchodził do nich bardziej jak obserwator.

Próbując określić genezę różnic w poglądach estetycznych Platona i Arystotelesa, Tatarkiewicz zwrócił uwagę na to, że Stagiryta swoje poglądy estetyczne formułował w ścisłym związku z poezją i sztuką swoich czasów. Przy tej okazji dawał on jego zdaniem wyraz swoim przekonaniom, preferencjom, upodobaniom, jednych artystów i dzieła ceniąc, inne nie – podobnie jak Platon – szczególnie dzieła przedstawicieli starszego pokolenia, już minionego, mającego powszechne uznanie. Niemniej jednak Arystoteles robił to, według Tatarkiewicza, w sposób bardziej wyrozumiały niż Platon: „Była to ta sama sztuka i poezja, które znał Platon, ale Arystoteles miał do nich inny stosunek: tamten, ponieważ nie odpowiadały jego ideologii, potępiał je, on zaś, ponieważ były faktem, dostosował do nich swą ideologię estetyczną”[1533]. To z kolei związane było np. z tym, że tak jak Platon skupiał się na pojęciu piękna, tak Arystoteles – sztuki. W oczach Tatarkiewicza główna różnica pomiędzy Platonem a Arystotelesem zdaje się polegać na ich odmiennej postawie wobec sztuki, na bardziej opisywanym, faktograficznym podejściu Arystotelesa, co objawiało się m.in. w jego większym skupieniu na sztuce, niż pięknie, na jego mniej zaangażowanej aksjologicznie postawie. To też zdaje się wyrażać opinia Tatarkiewicz sformułowana przy okazji ogólnej charakterystyki prozy poświęconej sztuce, gdzie Platon stanowi przykład stylu naukowo-artystycznego, Arystoteles natomiast „niezrównany wzór prostej, rzeczowej prozy naukowej, której nieozdobność jest największą, prawdziwie wielką ozdobą”[1534].

W tej ogólnej perspektywie, związek estetyki Arystotelesowskiej z Platońską jawi się podobnie, jak ich filozofii. Z jednej strony Platon wywarł istotny wpływ na Arystotelesa, który rozwinął usystematyzował i zmodyfikował, przede wszystkim odrzuciwszy koncepcję metafizyczną, poglądy swojego nauczyciela, a z drugiej czerpał od praktyków – na gruncie filozofii z tradycji lekarskiej, a na polu estetyki – artystycznej. Co do bardziej konkretnych kwestii, to należy wskazać, że tak jak Platon uczynił pojęcie piękna pojęciem centralnym swojej estetyki, tak Arystoteles uczynił z pojęciem sztuki[1535]. Choć ten drugi również wyszedł w klasyfikacji sztuk od kwestii stosunku sztuki do przyrody, to już sztukę jako taką nie postrzegał tylko jako kopiowanie[1536], Arystotelesowskie rozumienie naśladownictwa jest różne

[1533] Tamże.
[1534] Tamże, s. 59.
[1535] Zob. tamże, s. 163.
[1536] Zob. tamże, s. 168.

od Platońskiego[1537]. Należy wspomnieć też rzecz, zdaje się, najbardziej znamienną dla estetyki Arystotelesowskiej, a więc włączenie poezji do sztuk poprzez opracowanie jej reguł – w tym zachodzi wyraźna różnica pomiędzy nim a Platonem[1538] – oraz przyznanie jej autonomii[1539]. Natomiast podobieństwa pomiędzy koncepcjami obu greckich filozofów można się dopatrywać zdaniem Tatarkiewicza w ich w poglądach na piękno[1540]. Ogólnie rzecz biorąc, można uznać, że wpływ Platona na Arystotelesa w perspektywie estetycznej był według Tatarkiewicza podobny, jak w perspektywie ogólno-filozoficznej.

Estetyka grecka

Estetyce starożytnej poświęcony jest jej w zasadzie cały pierwszy tom *Historii estetyki*. Choć czas jej trwania Tatarkiewicz wytycza od V w. p. n. e. do III w. n. e., to objętościowo poświęcone zostało jej więcej miejsca niż filozofii starożytnej w *Historii filozofii*. Niemniej jednak w perspektywie znaczenia tego okresu Tatarkiewicz stwierdził rzecz podobną, jak wobec znaczenia filozofii starożytnej, tzn. okres starożytny uznał on za fundamentalny dla estetyki europejskiej, a rolę Greków za wyróżnioną: „Estetyka starożytna, stanowiąca początek i fundament dziejów estetyki europejskiej, obejmuje blisko tysiąc lat: zaczęła się bowiem w V, a poniekąd już VI wieku dawnej ery, a rozwijała się jeszcze w III wieku ery naszej. Była w przeważającej części dziełem Greków. Z początku była ich dziełem wyłącznym, później zaś dokonywanym przy współudziale innych narodów: zaznacza się tę różnicę mówiąc, że najpierw była «helleńska», potem «hellenistyczna»”[1541]. W ten oto sposób Tatarkiewicz doszedł do wydzielenia w estetyce starożytnej dwóch głównych okresów: helleńskiego i hellenistycznego. Pierwszy główny okres podzielił on następnie na: archaiczny – od VI do V w. p. n. e. – i klasyczny – od V do IV w. p. n. e. Drugiego natomiast nie postanowił on bardziej podzielić. W ten też sposób otrzymał on podział estetyki starożytnej na trzy okresy: archaiczny, klasyczny i hellenistyczny.

Okres archaiczny nie jest tutaj istotny, niemniej jednak warto poświęcić mu uwagę o tyle, o ile związany z jest z estetyką Arystotelesa. W pierwszej kolejności warto zauważyć, że estetyce okresu archaicznego Tatarkiewicz poświęcił najmniej uwagi względem dwóch późniejszych okresów. Charakteryzując ją, najpierw wskazał na warunki – etniczne, geograficzne, społeczne i religijne – w jakich owa estetyka się rodziła, rozróżniając w tym

[1537] Zob. tamże, s. 169.
[1538] Zob. tamże, s. 170.
[1539] Zob. tamże, s. 173-174.
[1540] Zob. tamże, s. 177.
[1541] Tamże, s. 19.

względzie sztukę grecką (ta oczywiście zrodziła się znacznie wcześniej niż VI w. p. n. e.) i estetykę grecką. Dla rozważań Tatarkiewicza szczególnie ważne wydaje się to, że poeci greccy dawali wyraz temu, co uważali za piękne, „gdy jeszcze się o nich nie wypowiadali w formie twierdzeń naukowych, choć już posiadali znakomite dzieła sztuki”[1542]. Jest to o tyle istotne, że wiąże się z podziałem stosowanym przez Tatarkiewicza na estetykę implicite i explicite, ponieważ takie ujęcie sprawy dało mu sposobność do wyabstrahowania estetyki pomimo braku twierdzeń naukowo-estetycznych. W ramach charakterystyki archaicznego okresu estetyki greckiej Tatarkiewicz podjął jeszcze następujące wątki: początki poezji i jej estetyka, początki plastyczne, potoczne poglądy estetyczne greków.

Przechodząc do okresu klasycznego, a więc okresu tutaj kluczowego, Tatarkiewicz uznał, że był to okres najświetniejszy, okres prężnego rozwoju kultury greckiej, wyróżnionego znaczenia Aten, w których to objawił się dwutorowy charakter klasycznej Grecji: dorycki i joński. Taki stan rzeczy miał miejsce nie tylko w nauce, ale też w estetyce. W tym okresie, jak stwierdził, jak nigdy sztuka była związana z życiem publicznym i politycznym; Ateny stanowiąc centrum kulturowe ówczesnej kultury greckiej, były tego przykładem. Tatarkiewicz poświęcił też nieco uwagi samemu pojęciu klasyczności, rozróżniając jego znaczenie ogólne i szczególne, wartościujące i opisowe, tzn. klasyczność jako doskonałość w danej dziedzinie itp. oraz klasyczność jako zbiór cech typowych dla okresu klasycznego, stwierdzając ostatecznie, że okres klasyczny w estetyce greckiej jest klasyczny w obu znaczeniach[1543].

Odnośnie miejsca Arystotelesa w estetyce greckiej Tatarkiewicz natomiast stwierdził, podobnie, jak miało to miejsce w *Historii filozofii*, że dzieła Platona i Arystotelesa „stanowią szczyt klasycznej estetyki, a nawet starożytnej estetyki w ogóle”[1544]. Niemniej jednak to Stagiryta jawi się w jego ujęciu jako kulminacja tego okresu. Jak już wspomniano, Tatarkiewicz uważał, że to od niego można z powodzeniem wyznaczyć historię estetyki – oddzielając ją od jej prehistorii. Jawi się on jako systematyk poglądów poprzedników, który jednak dochodził do własnych oryginalnych wniosków.

Arystoteles w dziejach pojęć estetycznych

Dziełem wieńczącym historycznoestetyczne badania Tatarkiewicza jest niewątpliwie książka pt. *Dzieje sześciu pojęć*[1545] składająca się z jedenastu rozdziałów, skupionych wokół sześciu

[1542] Tamże, s. 23.
[1543] Zob. tamże, s. 52-56.
[1544] Tamże, s. 94.
[1545] Warto dodać, że w książce tej wykorzystane zostały analizy Tatarkiewicza przeprowadzone wcześniej np. *Sporze obiektywizmu i subiektywizmu* (zob. W. Tatarkiewicz, *Spór obiektywizmu i subiektywizmu*, w: W.

pojęć: sztuki, piękna, formy, twórczości, odtwórczości i przeżycia estetycznego. Pojęciu sztuki poświęcone zostały trzy pierwsze rozdziały, w których podjęte zostały kwestie historii samego pojęcia, klasyfikacji oraz stosunków z poezją; piękna – trzy kolejne skupione wokół historii tego pojęcia, piękna jako kategorii oraz sporu pomiędzy stanowiskiem obiektywnym a subiektywnym; formy – rozdział siódmy; twórczości – ósmy; odtwórczości – dziewiąty i dziesiąty, traktujące kolejno o stosunku sztuki do rzeczywistości oraz o stosunku sztuki do natury i prawdy; a wreszcie pojęcia przeżycia estetycznego – rozdział ostatni.

Choć rozdziały te różnią się co do swojej struktury, to jednak każde z pojęć zostało przez Tatarkiewicza opracowane z perspektywy historycznej oraz problemowej. Dla niniejszej rozprawy istotne jest przede wszystkim to, że Arystoteles jest w tej pracy jednym z najbardziej obficie przywoływanych autorów, co być może wynikało z tego, że według Tatarkiewicza był „najmniej irracjonalny i mistyczny z filozofów Grecji”[1546], stanowiąc tym samym istotne źródło odniesień jako przykład obserwatora, jako estetyka skupionego na faktach. Jak więc widać, już w aspekcie ilościowym widoczne jest wyróżnione miejsce Stagiryty w dziejach pojęć estetycznych. Już we *Wstępie* Arystoteles został ukazany jako filozof, estetyk, mający duże znaczenie dla kształtowania się pojęć, czy też ogólnej teorii estetycznej – w starożytnej Grecji, ale także później – przede wszystkim jako filozof akcentujący rolę przeciwstawienia przedmiotu i podmiotu, które to pełniło, jak już wiadomo, szczególną rolę w filozoficznych dociekaniach Tatarkiewicza. Przechodząc natomiast do analizy poszczególnych rozdziałów, znaczenie Arystotelesa w dziejach pojęć estetycznych jawi się następująco.

W rozdziałach poświęconych sztuce Tatarkiewicz wskazał na to – o czym już wprawdzie w przytłaczającej większości była wyżej mowa, niemniej warto zwrócić uwagę na ciągłość ujęcia Tatarkiewicza – że Arystoteles: opracowując reguły tragedii, włączył poezję do sztuki, co później zostało przypomniane i ugruntowało to jej pozycje[1547]; przyjmował, tak jak jemu współcześni, że sztuka polega na tworzeniu zgodnym z regułami[1548]; zauważając rolę natchnienia w poezji, rozróżniał on sztukę wiersza od natchnienia poetyckiego, akcentując jednocześnie treść (fabułę) jako aspekt fundujący poetyckość[1549]; uznawał filozoficzny wymiar

Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 241-261, 443; por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, red. Elżbieta Nowakowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 230-260) i *Definicji sztuki* (zob. W. Tatarkiewicz, *Definicja sztuki*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, dz. cyt., 11-39; por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*,dz. cyt., 21-61, 444).

[1546] W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 98.

[1547] Zob. tamże, s. 25.

[1548] Zob. tamże, s. 63, 94, 96.

[1549] Zob. tamże, s. 98, 102, 132.

poezji[1550], a także moc oczyszczającą (katartyczną), znaczenie moralne i metafizyczne[1551]; dzielił sztuki, tak jak Platon, na wytwórcze i naśladowcze, czyli uzależniał swój podział od stosunku sztuki do rzeczywistości, przy czym inaczej niż Platon, akcentował on to, czy sztuka uzupełnia, czy naśladuje przyrodę[1552] – jednocześnie Stagiryta uwzględniał różne inne warianty podziału, w zależności od sposobów, środków i przedmiotów sztuki[1553], traktował sztukę jako rodzaj wiedzy, wiedzę produktywną, obok teoretycznej i praktycznej[1554] – w klasie sztuk naśladowczych znajdowały się te, które później były uznane za sztuki piękne, choć nie wszystkie[1555]; przyznawał sztuce autonomię względem polityki i logiki[1556]; uważał nadawanie kształtu za istotną cechę sztuki[1557]; rozróżniał komedię i tragedię, grę na flecie i cytrze, nie łączył ich w jedną sztukę[1558]; postulował, aby w dziele sztuki ślady autorskie były niewidoczne[1559].

Tylko jeden z podrozdziałów trzech pierwszych rozdziałów *Dziejów sześciu pojęć* został poświęcony zagadnieniu, które jest wprost związany z Arystotelesem. Zagadnieniem tym jest powiązanie poezji i sztuki, które dokonało się za sprawą Stagiryty. Tatarkiewicz zwraca w nim uwagę na ten aspekt poglądu Arystotelesa, który ukazuje zmodyfikowanie przez niego postawy Platońskiej: „Przeciwieństwo między poezją wyższą a niższą, które wystąpiło w Platońskiej koncepcji, odrzucone zostało przez Arystotelesa. W typowy dla tego myśliciela sposób jego teoria sztuki, podobnie jak jego metafizyka i teoria poznania, z dwu szczebli Platońskich odrzuciła główny i została na niższym. Jak w metafizyce odrzucił idee i uznawał jedynie rzeczy realne, jak w teorii poznania odrzucił wiedzę czysto rozumową, aby uznawać jedynie empiryczną, tak też odrzucił w teorii swej poezję *wieszczą* i pozostał przy naśladowczej”[1560]. Tym samym, według Tatarkiewicza, aspekt przez który Platon skrytykował poezję, jej irracjonalny charakter, został wprawdzie dostrzeżony przez Stagirytę, niemniej jednak nie stanowił on istoty poezji. U Arystotelesa, „wroga irracjonalizmu”[1561], aspekt

[1550] Zob. tamże, s. 99.
[1551] Zob. tamże, s. 103, 111.
[1552] Zob. tamże, s. 33, 64, 68, 96, 113.
[1553] Zob. tamże, s. 85-86.
[1554] Zob. tamże, s. 94.
[1555] Zob. tamże, s. 96-97.
[1556] Zob. tamże, s. 33.
[1557] Zob. tamże, s. 42.
[1558] Zob. tamże, s. 87, 93.
[1559] Zob. tamże, s. 107.
[1560] Tamże, s. 117.
[1561] Tamże.

maniczny został odsunięty, natomiast mimetyczny wysunięty na czoło, a w zasadzie to do niego sprowadził on poezję, czyniąc z niej tym samym jedną ze sztuk.

Ponadto naśladownictwo stało się w jego koncepcji istotą sztuki w ogóle, a to sprawiło, że sztuki optyczne (architektura, rzeźba, malarstwo) i akustyczne (poezja, muzyka, taniec) zostały połączone w jedną klasę sztuk. Jak zauważył Tatarkiewicz, było to pierwsze zbliżenie tych dziedzin, do którego doszło poprzez odrzucenie porządku wyższego. W ten sposób poezja zbliżyła się do sztuki przy jednoczesnym nie umieszczeniu w jednej klasie rzemiosł, dlatego też zakres Arystotelesowskich sztuk naśladowczych „ma mniej więcej ten sam zakres, co nowożytne «sztuki piękne»”[1562]. Ujęcie to Tatarkiewicz podparł cytatami z *Poetyki* oraz *Retoryki*. Następnie skupił się on na kontekstualizacji tego ujęcia poprzez ukazanie go na tle ogólnej postawy Arystotelesowskiej, a także dokładniej objaśnił to, jak Stagiryta rozumiał sztuki naśladowcze. Jak stwierdził, połączeniu sztuki optycznej i akustycznej sprzyjała postawa umysłowa Arystotelesa, z jednej strony jego niechęć do irracjonalnych koncepcji, z drugiej – ujmowanie zjawisk w kategoriach technicznych, jako czynności i wytworów; tak czynił nawet w badaniach przyrodniczych. Co do sztuki naśladowczej, zwrócił z kolei uwagę, że pojęcie naśladownictwa stając się fundamentalnym pojęciem w estetyce Arystotelesowskiej, zmieniło swoje dotychczasowe znaczenie. Dokładniej rzecz biorąc, nastąpiło przesunięcie jego znaczenia, na czoło wysunęło się jego realistyczne, naturalistyczne rozumienie, naśladownictwo stało się dosłownie odtwarzaniem rzeczywistości, a nie fikcji. Jednocześnie Tatarkiewicz uwzględnił, że Stagiryta niekoniecznie stał w tej kwestii na tak radykalnym i jednostronnym stanowisku, jak może się wydawać, i naśladownictwa, odtwarzania, nie rozumiał jako kopiowania rzeczywistości: „pojęcie sztuk naśladowniczych nie było jednak u Arystotelesa jednolite. Kładł wprawdzie nacisk na czynniki naśladowania w sztuce, ale naśladowanie interpretował nieraz w sposób, który czynił je przeciwieństwem naśladowania. Tak było, gdy twierdził, że sztuki odtwarzają nie jednostkowe zdarzenia, lecz ogólne stany rzeczy, albo gdy pisał, że stwierdzają nie to, co jest, lecz to, co być może. Takie pojmowanie uwydatniało w rzekomym naśladownictwie pierwiastki wyobraźni i twórczości”[1563] . Ponadto, oprócz fundamentalnego znaczenia naśladownictwa, zdaniem Tatarkiewicza, Arystoteles uwzględnił również inne czynniki sztuki jak np. radość, obok zadowolenia, czy jej oczyszczający, katartyczny wymiar. Jak więc widać, odniesienia Tatarkiewicza do

[1562] Tamże.
[1563] Tamże, s. 118-119.

Arystotelesa w ramach jego charakterystyki pojęcia i teorii sztuki na przestrzeni wieków nie wybiegają w zasadzie za to, co o Arystotelesie zawarł on już w *Historii estetyki*.

Druga największa grupa rozdziałów z *Dziejów sześciu pojęć* poświęcona została, jak wspomniano, pojęciu piękna. W tych rozdziałach Tatarkiewicz odwołał się do Arystotelesa stwierdzając, że ten: definiował piękno jako to, co dobre, a zarazem przyjemne[1564], jako to, co jest w proporcji, ładzie, co jest jakoś określone[1565]; uznawał piękno za obiektywną cechę, właściwość rzeczy, a także przyjmował istnienie układów, proporcji pięknych samych przez się, samych przez się wartych wyboru, pożądanych[1566]. Mimo to stanowisko Arystotelesa Tatarkiewicz uznał za neutralne, stwierdzając, że Stagiryta „niechętnie i niewiele wypowiadał się w sprawie obiektywności czy subiektywności piękna"[1567]. Ta mniejsza ilość odniesień do Stagiryty w rozdziałach poświęconych pojęciu piękna, wynika z tego, co zostało podniesione w *Historii estetyki*: po pierwsze, Arystoteles nie uczynił z pojęcia piękna centralnego pojęcia swojej estetyki – było nim naśladownictwo, o którym będzie mowa przy okazji odtwórczości – po drugie, jego definicja piękna nie kształtowała zbytnio poglądu na piękno w późniejszych epokach[1568].

Kolejne rozdziały traktują zdecydowanie skromniej o pozostałych czterech pojęciach wokół których skupione zostały badania Tatarkiewicza. Siódmy rozdział poświęcił on pojęciu formy, o poglądach Stagiryty wspominając w zasadzie niemal wyłącznie w kontekście jego rozumienia formy. Tatarkiewicz zwrócił w tym względzie uwagę, że pojęcie formy stosowane jest w języku potocznym, artystycznym, niekiedy tak, jak rozumiane jest w języku filozoficznym, np. w sensie Arystotelesowskim, a więc formy jako istoty rzeczy, stanowiącej o jej pojęciu, definicji. Takie jednak pojęcie formy, jak też stwierdził, ma przede wszystkim charakter metafizyczny, a nie estetyczny. Pojęcie to zostało jednak włączone do estetyki poprzez syntezę sfery metafizycznej z estetyczną, co też zostało przez Tatarkiewicza dokładniej opisane[1569] – niemniej jednak Arystotelesowskie pojęcie formy uznane zostało za mało współczesne, stąd mało stosowane[1570]. W rozdziale ósmym, poświęconym pojęciu twórczości, Stagiryta został wspomniany jedynie raz, kiedy Tatarkiewicz rozważał twórczość

[1564] Zob. tamże, s. 140.
[1565] Zob. tamże, s. 144.
[1566] Zob. tamże, s. 152.
[1567] Tamże, s. 234.
[1568] Zob. tamże, s. 178.
[1569] Zob. tamże, s. 261-262, 281-283.
[1570] Zob. tamże, s. 292-293.

w kontekście poezji i przytoczył jego zdanie, zgodnie z którym poezja jest dziedziną, w którą nie wpisuje się ani kategoria prawdy i fałszu[1571].

W odwołania do Arystotelesa obfituje z kolei rozdział dziewiąty poświęcony pojęciu twórczości, co w świetle dotychczasowej rekonstrukcji obrazu Arystotelesa nie wydają się zaskoczeniem – należy dodać, że część uwag na ten temat została ujęta w ramach odniesień w kontekście pojęcia sztuki. W tym względzie Tatarkiewicz wskazał na: ekspresyjny, pozytywny, umiarkowany charakter pojęcia naśladownictwa w ujęciu Arystotelesa[1572]; swobodny względem rzeczywistości i prawdy stosunek[1573]; wpływ badań Stagiryty nad poezją oraz akcentowanie ludzkiego wymiaru sztuki na jego poglądy estetyczne[1574]. Podobnie nie są zaskoczeniem odniesienia do Arystotelesa w rozdziale nt. pojęcia przeżycia estetycznego. W tym względzie, podobnie jak w *Historii estetyki*, Tatarkiewicz zwrócił uwagę na to, że Stagiryta podejmował kwestie dotyczące przeżycia estetycznego, bez posługiwania się tym pojęciem[1575]. W związku z tym, jego zdaniem, Arystoteles „w sposób dojrzały”[1576] podejmował refleksję and przeżyciem estetycznym, wskazując na jego sześć cech, jak bowiem stwierdził: powoduje ono intensywną przyjemność, pochodzącą z samych wrażeń, prowadzi do zawieszenia działanie woli, nie wiąże się z nadmiarem, jest zmysłowe, a jednocześnie czysto ludzkie. Wskazany też został związek pomiędzy Arystotelesowską kategorią uchwytności zjawisk a przeżyciem estetycznym w kontekście kontemplacji[1577].

Jak więc widać, ujęcie Arystotelesa jako estetyka przygotowane przez Tatarkiewicza w latach pięćdziesiątych, które zostało zawarte w *Historii filozofii*, nie uległo transformacji w kolejnych dekadach. Podejmując się w kolejnych dziełach opracowania Arystotelesowskiej estetyki, podkreślał on podobne kwestie, jedynie inaczej prezentując wyniki swoich badań. Ten fakt zdaje się potwierdzać, że podsumowanie zawarte w *Historii estetyki*, odnosi się do tego, co obecne jest we wspomnianym, odrębnym opracowaniu analogicznym do *Trzech etyk Arystotelesa* z lat trzydziestych, tzn. *Dwóch nowoczesnych estetyków: Arystotelesa i Cycerona*. Wydaje się zatem, że podsumowanie rekonstrukcji badań Tatarkiewicza nad estetyką Arystotelesowską, można oprzeć na podsumowaniu z *Historii estetyki*.

[1571] Zob. tamże, s. 296.
[1572] Tamże, s. 320-322, 324, 330, 331.
[1573] Tamże, s. 323, 354, 362-364.
[1574] Tamże, s. 323.
[1575] Tamże, s. 372.
[1576] Tamże, s. 374.
[1577] Tamże, s. 392-393, 395.

Arystoteles jako estetyk

Przechodząc zatem do podsumowania, mając na uwadze zestawienie Tatarkiewicza z *Historii estetyki*, można wyróżnić cztery aspekty estetyki Arystotelesowskiej składające się na obraz Stagiryty jako estetyka. Ogólnie rzecz biorąc, Arystoteles był estetykiem mającym w ogólnych, potocznych przekonaniach nt. sztuki istotny materiał dla badań estetycznych, a przede wszystkim w pracy artystów, ale także w poglądach swoich poprzedników, co widoczne jest w jego teorii. W ten sposób jako pierwszy rozwinął dokładniej teorię sztuki, np. wyodrębnił on ze sztuk greckich sztuki naśladowcze, które były już zalążkiem tego, co później nazwano sztukami pięknymi. Kwestia ta jego zdaniem obrazuje dwojaki charakter estetyki Arystotelesa tzn. w jednych myślach „formułował na nowo dawne pojęcia i poglądy, w innych inicjował nowe”[1578].

Do pierwszej grupy poglądów Arystotelesa – które przyczyniły się do ugruntowania tego, co było przyjęte – Tatarkiewicz zaliczył: definicję sztuki, definicję piękna, podział na sztuki odtwarzające i wytwarzające, pojęcia naśladownictwa, oczyszczenia i proporcji. Do drugiej zaś – wielość źródeł sztuki; wielość jej celów przy jednoczesnym wyróżnieniu celu jakim jest to, że służy ona szlachetnej rozrywce; uznanie poezji za sztukę; uwydatnienie twórczego charakteru naśladownictwa; uznanie autonomii sztuki, szczególnie wobec moralności i prawdy; przyjęcie obok obiektywnych czynników proporcji i ładu czynnika subiektywny piękna – uchwytności; uznanie autotelicznej wartości piękna i sztuki; a także zbliżenie się do pojęcia piękna estetycznego. Ponadto Tatarkiewicz zwrócił uwagę, że uznanie subiektywnego czynnika piękna, autonomii sztuki, odrębności prawdy estetycznej i przyjemności estetycznej, świadczy iż Stagiryta był, można tak to ująć, jak na swoje czasy myślicielem nowoczesnym; choć forma w jakiej ujął on swoje wnioski nie była szczególnie nowoczesna, stąd zdanie Tatarkiewicza: „Terminów nowych jeszcze nie miał, ale miał nowe myśli”[1579]. W perspektywie dziejowej, za jedną z ważniejszych spraw Tatarkiewicz uznał przygotowanie fundamentów pod późniejsze pojęcie sztuk pięknych: „Przygotował je swą koncepcją sztuk «naśladowczych», których istotą było dlań swobodne przedstawianie życia, jego uogólnianie, harmonizowanie, czynienie go wzruszającym i zadowalającym, tworzenie go na nowo z dostarczonego przez rzeczywiste życie materiału”[1580].

Co związane z powyższym, Tatarkiewicz uznał, że Stagiryta został zapamiętany przede wszystkim ze wspomnianej pierwszej grupy myśli, czyli tych mniej nowatorskich, niemniej

[1578] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, dz. cyt., s. 180.
[1579] Tamże.
[1580] Tamże.

jednak i na tych pozostawił on swój wyraźny ślad. Choć podjął on wprawdzie zagadnienia znane, ale jako pierwszy je usystematyzował, dał im nową interpretację np. ujął oczyszczenie przez sztukę aktywnie, a naśladownictwo biologicznie; ponadto dał teorię sztuki, w której mieściły się dziedziny wcześniej nie uznawane za sztukę, uwzględniając różnorodność form sztuki. Najważniejsze było jego zdaniem to, że „sprecyzował to, co dotąd było wyznawane ogólnikowo, zdefiniował to, co było tylko wyczuwane”[1581]. Tatarkiewicz zwrócił też uwagę, że największy wpływ na estetykę Arystotelesa miał Platon, to od niego Stagiryta czerpał większość pojęć i twierdzeń, dając im jednak inne ujęcie, lub jak się wyraził, inny styl, „empiryczny i analityczny; aluzje Platona przekształcił w określone tezy”[1582], przy czym Platon zdaniem Tatarkiewicz był bardziej skupiony na pięknie, zaś Arystoteles – sztuce. Wydaje się, że z tego też względu, doszedł do innych wniosków, np. nie potępiał sztuki na wzór Platoński, nie był skrajny w swoich poglądach, szczególnie intelektualizmie i moralizmie.

W jednej jednak kwestii, Tatarkiewicz zdaje się nie miał wątpliwości, a dokładniej nie miał on wątpliwości wobec umiarkowanego, wyważonego, rozsądnego, rzetelnego charakteru estetyki Arystotelesowskiej, co ujął następująco: „Podczas gdy po innych wczesnych myślicielach przechowało się przeważnie to tylko, co było skrajnością i paradoksem, co się utrwaliło, bo było uderzające i zaskakujące, to Arystoteles, bodaj jedyny ze starożytnych klasyków estetyki, przeszedł do historii bez skrajności i paradoksów, za poglądy nacechowane rozsądkiem i umiarem, jedyny może ówczesny myśliciel umiarkowany, nie efektowny, ale do głębi rzetelny i sprawiedliwy”[1583]. Tatarkiewicz nie szczędził, jak widać, słów uznania dla estetyki Arystotelesowskiej, jak stwierdził, „Arystoteles oddziałał potężnie”[1584]. Pierwszoplanowe twierdzenia Stagiryty weszły zdaniem Tatarkiewicza do powszechnej świadomości estetycznej, kosztem jednak innych, pomijanych. Ten szczególny wkład, jak była o tym mowa, miał miejsce jego zdaniem w gruncie teorii sztuki za sprawą *Poetyki*. Jednakże mimo wielu pozytywnych śladów, Stagiryta przekazał czasom późniejszym też idee, można tak to ująć, błędne, czego przykładem miało być jego przekonanie, „każdy rozwój ma swój kres, także rozwój sztuki i poezji”[1585], a to choć oparte na niepozbawionej podstaw myśli o wyjątkowości dzieł twórców jego czasów, sprawiło, że długo wierzono w niezmienność form sztuki, co z kolei zahamowało jej rozwój.

[1581] Tamże.
[1582] Tamże, s. 181.
[1583] Tamże.
[1584] Tamże.
[1585] Tamże, s. 182.

Ogólnie rzecz biorąc, Arystoteles-estetyk jawił się Tatarkiewiczowi jako mistrz klasyfikacji, badacz skupiony na tym, co można faktycznie odnaleźć w sztuce, zajmujący postawę umiarkowaną, analityczną, empiryczną, obserwator skupiony bardziej na opisie zjawisk, niż na postulowaniu norm, systematyk, o wzorowym stylu pisarskim, autor pierwszego traktatu estetycznego, od którego w zasadzie można wyznaczyć początek dziedziny jaką jest estetyka, który przyjął część poglądów swojego mistrza, ale twórczo je rozwinął, a niektóre porzucił, który bazował na tym, co ogólnie przyjęte i tworzył z tego teorie, a przede wszystkim jawił się on Tatarkiewiczowi jako pluralista estetyczny.

Należy więc, w związku z tym, zwrócić uwagę na rzecz ważną. Jak pokazuje to analiza poszczególnych prac Tatarkiewicza poświęconych Arystotelesowi, można w uzasadniony sposób uznać, że z jego prac wyłania się spójny obraz Stagiryty, filozofa, metafizyka, etyka i estetyka. Tatarkiewicz od pierwszej do ostatniej z poświęconych mu prac akcentował pluralistyczny charakter zarówno jego stanowiska, jak i koncepcji, wskazywał na ich teleologiczny wymiar, połączenie porządku empirycznego i racjonalnego, podmiotowego i przedmiotowego, ukazywał go jak wielkiego systematyka, analityka, kompilatora poglądów poprzedników, uwzględniającego z jednej strony doświadczenie potoczne, a z drugiej wymogi rozumu, na którego niewątpliwie istotny wpływ wywarło nie tylko to, że pochodził ze środowiska lekarskiego – co odpowiada jego orientacji empirycznej i biologicznej – ale także to, że przez długi okres czasu był uczniem Platona – co z kolei przyczyniło się do znaczenia do racjonalnego charakteru jego rozważań. Jego postawę oraz poglądy cechował zdaniem Tatarkiewicza kompromisowy charakter rozstrzygnięć – tam gdzie było to możliwe lub potrzebne – realizm, umiar i zdrowy rozsądek. Można więc uznać, że w świetle zagadnień wyznaczonych przez pierwsze pytanie rozprawy, cel został osiągnięty. Należy więc przejść do inspirującego wpływu Arystotelesa na Tatarkiewicza. W tym celu należy najpierw określić ten wpływ na gruncie estetyki, a następnie w perspektywie ogólnej – kwestii drugiej poświęcony został podrozdział ostatni.

Inspiracje Arystotelesem

W odpowiedzi na pytanie o inspiracje Arystotelesowskie w estetyce Tatarkiewicz, oprócz powyższej rekonstrukcji obrazu Arystotelesa jako estetyka, potrzebne jest jeszcze ustalenie poglądów samego Tatarkiewicza, które wydają się z tym obrazem związane. Wydobycie tych poglądów wiąże się jednak ze szczególnym problemem, wymaga bowiem oddzielenia rozważań historycznoestetycznych od rozważań estetycznych Tatarkiewicza, co niekiedy nie jest łatwe. W związku z tym przyjmuje się tutaj, że różni je przede wszystkim ich cel tzn. uwagi

historycznoestetyczne są nakierowane na wniosek historyczny, natomiast estetyczne na teoretyczny tzn. dają odpowiedź na pytania dotyczące sztuki jako problemu w ogóle, a nie zjawiska historycznego.

Przyjęcie takiej perspektywy sprawia, że znacząca część prac Tatarkiewicza dotyczących problematyki estetycznej nie zostanie tutaj szczegółowo przedstawiona, wiele z nich bowiem ma przede wszystkim wymiar historyczny. Inne z kolei traktują wprawdzie o sprawach dotyczących teorii sztuki, jednakże silnie akcentowany jest w nich aspekt historyczny. Do takich dzieł zalicza się praca Tatarkiewicza z lat sześćdziesiątych pt. *Nowa sztuka a filozofia*[1586] poświęcona sztuce abstrakcyjnej, której celem jest określenie powiązań sztuki abstrakcyjnej z prądami filozoficznymi. Podobnie rzecz się ma z jego pracą pt. *Klasyczne a nowożytne rozumienie sztuki*[1587], w której Tatarkiewicz dokonuje porównania tytułowych dwóch koncepcji sztuki, przedstawiając różnice pomiędzy nimi w czternastu punktach. Pominięty zostaje również tekst pt. *Spór obiektywizmu z subiektywizmem*[1588], włączony do *Dziejów sześciu pojęć*, a więc pracy już tutaj przeanalizowanej w perspektywie wątku Arystotelesowskiego. Podobnie jest z wieloma innymi pracami Tatarkiewicza uważanymi za dzieła estetyczne.

Wyjątkiem od przyjętej tutaj reguły jest praca pt. *Wieloma torami*, w której Tatarkiewicz wprawdzie skupia się na kwestiach historycznych, niemniej jednak wyrażone w niej przekonanie o pluralizmie w kontekście historycznoestetycznym zdaje się doskonale wprowadzać do jego poglądów nt. pluralizmu estetycznego, któremu dał wyraz w kluczowej dla swojej estetyki pracy pt. *Definicja sztuki*. Należy zaznaczyć, że prace wykorzystane do rekonstrukcji – czyli *Definicja sztuki*, *Ekspresja w sztuce*, *Prawda w sztuce* – nie są pozbawione odniesień historycznych, a jedynie uznano, że celem ich nie było podanie odpowiedzi historycznoestetycznej, a estetycznej, co też zostanie ukazane w ramach przeprowadzonych poniżej analiz.

Pluralizm estetyczny

Pluralizm estetyczny Tatarkiewicza jest czymś, co w literaturze mu poświęconej było już niejednokrotnie wspominane[1589]. Wpływu Stagiryty na ten pogląd Tatarkiewicza nie został

[1586] Zob. W. Tatarkiewicz, *Nowa sztuka a filozofia*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, dz. cyt., 176-202.
[1587] Zob. W. Tatarkiewicz, *Klasyczne a nowożytne rozumienie sztuki*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, dz. cyt., 288-294.
[1588] Zob. W. Tatarkiewicz, *Spór obiektywizmu z subiektywizmem*, dz. cyt., s.
[1589] Jest to zdaje się najczęściej podnoszony wymiar pluralizmu Tatarkiewicza (np. zob. A. Książek, *Tatarkiewicz,* dz. cyt., 64-65; A. Książek, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 91-92; R.

jednak w pełni ukazany. Przed przejściem do jego analizy, krótko zostanie przedstawiona praca również dotycząca pluralizmu, ale na gruncie historycznoestetycznym. *Wieloma torami* to praca opublikowana w 1960 roku. Tatarkiewicz ukazuje w niej, że dzieje estetyki cechuje pluralizm w kwestii podstawowej tzn. przedmiotu rozważań: „Wieloma torami posuwa się naprzód estetyka: przez teorię piękna i teorię sztuki, teorię przedmiotów estetycznych i estetycznych doznań, przez opisy i przepisy, analizę i wyjaśnienia”[1590]. Choć estetyka w głównej mierze rozwijała się jego zdaniem dwoma torami, jako nauka o pięknie i jako nauka o sztuce[1591], to jednak istotną rolę odgrywały w niej rozważania poświęcone, jak już była o tym mowa, przeżyciom estetycznym.

Ponadto istotną kwestią jest kwestia obiektywności i subiektywności, dlatego też w estetyce wyróżnił on jeszcze tę drugą dwutorowość, „bo i tu oba tory są sprzęgnięte ze sobą: dwie grupy zagadnień łączą się, warunkują i uzupełniają wzajem”[1592]. Do tej dwutorowości dochodzi jeszcze zdaniem Tatarkiewicza trzecia, ponieważ niektóre badania estetyczne mają charakter empiryczny, opisowy, inne zaś normatywny[1593]., a także czwarta para torów, a dokładniej ustalanie własności i wyjaśnianie przyczyn – jako przykład tej dwoistości Tatarkiewicz podał wyimki z rozważań Stagityty[1594]. Piątym torem jest droga twierdzeń ogólnych i szczegółowych[1595]. Z tej, można rzec, pięciotorowości Tatarkiewicz wyciąga wniosek, że estetyk może postępować wybranym torem, zgodnie ze swoim upodobaniem, z kolei w historyk estetyki „chcąc oddać przeszłość swej nauki, musi chodzić wszystkimi jej torami”[1596]. Tym samym Tatarkeiwicz jasno stwierdził, że postawa pluralistyczna jest w zasadzie warunkiem koniecznym uprawiania historii estetyki. Jak pokaże to analiza jego pracy poświęcone definicji szczęścia, taką postawę pluralistyczną Tatarkiewicz prezentował także na gruncie estetycznym.

W drugiej części Tatarkiewicz dał wyraz innej ważnej z perspektywy jego twórczości, postawie prezentowanej na polu estetyki, a mianowicie obok postawy pluralistycznej, wskazywał on na potrzebę uwzględniania w badaniach historycznoestetycznych tego, co zostało wyrażone wprost (explicite) przez estetyków, jak również co nie wprost (implicite)

Wiśniewski, *Władysław Tatarkiewicz jako arystotelik*, dz. cyt., s. 27). Stanowiąc jednak osobny przedmiot analizy niekoniecznie pozostaje jednak powiązany z Arystotelesem (por. A. Kuczyńska, *Estetyka i ludzie*, dz. cyt., s. XXX-XXXV).

[1590] W. Tatarkiewicz, *Wieloma torami*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, dz. cyt., s. 225.

[1591] Zob. tamże, s. 225.

[1592] Tamże, s. 226.

[1593] Zob. tamże, s. 227-228.

[1594] Zob. tamże, s. 228.

[1595] Zob. tamże, s. 228-229.

[1596] Tamże, s. 229.

wynika z ich rozważań, a także z dzieł artystów[1597]. Potrzebę przyjęcia takiej perspektywy tłumaczył on następująco. Po pierwsze, gdyby jako estetykę traktować tylko to, co powstawało pod nazwą estetyki lub jako efekt autonomicznych dociekań estetycznych, to estetyka miałaby swój początek dopiero w 1750 roku, a tak nie było, ponieważ zagadnienia estetyki poruszane były już np. w starożytności, choć pod inną nazwą i przy okazji innych zagadnień. W tym względzie dał on wyraz swojego uznania dla Stagiryty, stwierdzając, że „nawet Arystoteles nie wyodrębniał estetyki, choć tak wiele dla niej zrobił"[1598]. Po drugie, biorąc pod uwagę tylko to, co zostało stwierdzone w pracach wprost poświęconych pięknu, to „byłaby to nazbyt powierzchowna zasada doboru materiału i w historii estetyki zabrakłoby innych ogniw"[1599], co ukazuje m.in. przykład Arystotelesa, który, jak uznał Tatarkiewicz, traktatu poświęconego pięknie nie napisał[1600]. Po trzecie, podobnie jak z dziełami, rzecz się ma z samymi zagadnieniami, tzn. nie tylko i nie zawsze tam, gdzie stosowano pojęcie piękna jest mowa o pięknie np. w starożytności rozważania tego typu pojawiały się przy okazji zagadnienia harmonii, a rozważania dotyczące piękna niekoniecznie dotyczyły spraw estetyki – podobnie jest w przypadku sztuki[1601]. Wreszcie po czwarte, bazując tylko na rozważaniach estetyków, historyk estetyki „nie odtworzyłby w pełni tego, co w przeszłości wiedziano i sądzono o pięknie i sztuce"[1602], dlatego musi on uwzględniać twórczość artystyczną i ogólny sposób widzenia w danej kulturze i z nich wyprowadzać wnioski estetyczne.

Kończąc swoje rozważania Tatarkiewicz zwraca uwagę na to, że „dotychczasowa historia estetyki zajmowała się prawie wyłącznie poglądami estetyków-filozofów, ogólnie i explicite sformułowanymi teoriami"[1603], natomiast licząc się ze złożonością przedmiotu badań estetycznych, sugeruje on, aby stosować wobec tego adekwatną jemu metodę badań: „Wieloma torami chodziła i chodzi estetyka – i wszystkimi torami musi iść za nią historyk"[1604]. Wydaje się, że zdaniem tym z jednej strony Tatarkiewicz proponuje przyjęcie perspektywy pluralistycznej, a z drugiej perspektywy rozróżniającej estetykę explicite i implicite. Szczególnie ta druga propozycja ma istotne estetyczne implikacje. Wydaje się, że choć nie zostało to stwierdzone przez niego wprost, to Arystoteles jawi się jako potencjalne źródło inspiracji w tej kwestii. Jak była o tym mowa przy okazji analizy *Historii estetyki*, Tatarkiewicz

[1597] Zob. tamże, s. 229-230.
[1598] Tamże, s. 230.
[1599] Tamże.
[1600] Zob. tamże, s. 230-231.
[1601] Zob. tamże, s. 231-232.
[1602] Tamże, s. 232.
[1603] Tamże, s. 233.
[1604] Tamże, s. 234.

wskazał z jednej strony na filozofów z Platonem na czele, z drugiej zaś na artystów praktyków, jako na poprzedników mających wpływ na Arystotelesa, na jego estetykę. Choć nie jest to wprost przez niego stwierdzone, to wydaje się, że właśnie temu odpowiada rozróżnienie estetyki explicite i implicite, tzn. na uwzględnieniu tego, co wprost wyrażone w tekstach poświęconych sztuce i co nie wprost zawierają same dzieła tworzone przez praktyków, a to właśnie było postawą typowo Arystotelesowską.

Pluralizm estetyczny Tatarkiewicza najdobitniej został wyrażony przez Tatarkiewicza w jego pracy z 1971 r. pt. *Definicja sztuki*. Tatarkiewicz podjął się w niej podania definicji sztuki, dając przy okazji wyraz zarówno swojej orientacji historycznej – o czym świadczy to, że doszedł do niej w ścisłym związku z analizą historyczną – a także swojej postawie pluralistycznej – ponieważ definicja jego ma charakter alternatywny, uwzględnia szereg odmiennych postaci sztuki. W opracowaniu tym, naturalnie, Tatarkiewicz powtórzył wiele swoich wniosków, do których doszedł w ramach rozważań przeprowadzonych przy okazji *Historia estetyki* czy *Dzieje sześciu pojęć*, a także szeroko uzasadnił swój pogląd na podłożu historycznoestetycznym. Tutaj uwaga zostanie natomiast skoncentrowana przede wszystkim na tym, co doprowadziło Tatarkiewicz do sformułowanie jego definicji sztuki.

W pierwszej części *Definicji sztuki* Tatarkiewicz podejmuje się zarysowania kontekstu historycznego, a dokładniej zestawienia starożytnej i nowożytnej definicji sztuki. Ogólnie rzecz biorąc, definicja starożytna odnosiła się do umiejętności, reguł, wiedzy, świadomości, doskonałości, obejmowała różne sztuki, natomiast nowożytna akcentowała bardziej rolę dzieła, uczucia, ekspresji, będąc węższą obejmowała przede wszystkim sztuki piękne – Tatarkiewicz w tym względzie podkreślił wyjątkową postawę Stagiryty na gruncie greckim. Całą tę historię Tatarkiewicz dość dokładnie opisał, odnosząc się do poszczególnych epok. Co tutaj ważne, zarzucenie klasycznego poglądu na sztukę doprowadziło, jak zauważył, do sformułowania różnych definicji sztuki[1605].

Poszukiwanie wspólnego mianownika dla dziedzin podpadających pod nowożytną definicję sztuki nie było według Tatarkiewicza zadaniem prostym, przez co pojawiały się różne koncepcje, w ramach których upatrywano istotę sztuki: bądź w roli jaką odgrywa w nich pomysłowość, bądź chęć upamiętnienia, bądź metaforyczność. Pierwszą definicją, która zyskała szersze uznanie, była definicja z drugiej połowy XVIII w., zgodnie z którą „cechą wspólną sztuk [...] jest to, iż w ten lub inny sposób naśladują naturę”[1606], a dokładniej rzecz

[1605] Zob. W. Tatarkiewicz, *Definicja sztuki*, dz. cyt.,11-13.
[1606] Tamże, s. 14.

biorąc, naśladują ją wybierając z niej to, co piękne. Kluczowe zdaniem Tatarkiewicza nie było tutaj jednak naśladowanie natury, a uznanie piękna za cechę szczególną sztuki. Pojęcia sztuki i piękna, jak wskazał, w XIX w. były już na tyle ze sobą związane, że wyraz sztuka oznaczał to, co wcześniej sztuki piękne, dlatego też rekonstruując nowożytną definicję sztuki w uproszczonej formie Tatarkiewicz sformułował ją następująco: „sztuka jest wytwarzaniem piękna”[1607].

Tak zdaniem Tatarkiewicza jawi się w zarysie historia europejskiego pojęcia sztuki, w której można jego zdaniem wydzielić dwa główne okresy i jeden przejściowy: starożytny (od V w.p.n.e. do XVI w.n.e.), przejściowy (1500-1750 r.), nowożytny (od 1750 r.). Co jednak ważne, zdaniem Tatarkiewicza historia pojęcia sztuki na tym się nie koniczny, wręcz odwrotnie, uznał on bowiem, że od 1900 r. względem nowożytnej definicji sztuki narastały wątpliwości, a w połowie XX w. „stało się już jasne, że nie jest trafna”[1608]. Jest to przede wszystkim o tyle ważne, że stanowi uzasadnienie dla podjętej przez niego próby zdefiniowania sztuki na nowo, a dokładniej podania takiej jej definicji, która odpowiada temu, co w jego czasach sztuką było, czy też co się za sztukę uznawało. Z tego też względu w kolejnych częściach swojego opracowania, choć Tatarkiewicz nie pomija kwestii historycznych, to wyraźnie stawia sobie za cel pytanie filozoficzne. Widoczne jest to w dalszej części jego *Definicji sztuki*.

Ustalenie zakresu pojęcia sztuki. Tatarkiewicz rozpoczyna od wskazania na znaczenie precyzji językowej. Jak uznał, sprawa ta jest względnie prosta w przypadku pojęć mniej ogólnych, natomiast inaczej sprawa jawi się z pojęciami „o bardzo ogólnym znaczeniu i szerokim zakresie, używanych często a niejednolicie i chwiejnie”[1609], do których zalicza się właśnie m.in. sztuka. W przypadku sztuki nie postanowił on jednak podążać drogą ścisłej analizy językowej, tzn. zamiast skupiać się na, można tak to ująć, abstrakcyjnej analizie samych słów w celu uściślenia pojęcia sztuki, jej zakresu, zdecydował się on przede wszystkim poddać analizie przedmioty, które powszechnie za sztukę uchodzą, ustalając na tej drodze jej wspólne cechy, sformułować jej definicję, a także określić jej cechy swoiste.

Jak też stwierdził, można do tego celu zmierzać drogą indukcyjną; ta jednak nie wydała mu się trafna ze względu na trudności związane z obfitością dzieł sztuk. Zdecydował się ona na drogę intuicyjną, polegającą na rozważeniu typowych przykładów sztuki i w ten sposób

[1607] Tamże, s. 14-15.
[1608] Tamże, s. 15.
[1609] Tamże, s. 16.

ustalenie jej własności[1610]. Na tej, jak można to określić, intuicyjno-typologicznej drodze, Tatarkiewicz kieruje się postulatem metodycznym, który jawi się jako zgodny z duchem Arystotelesowskim: „Wygodnie jest przy tym [tzn. przy rozważaniu typowych przykładów sztuki i ustalaniu ich własności], korzystać z tradycyjnego przepisu: ustalić rodzaj, do którego definiowane przedmioty należą, a potem ich cechy swoiste”[1611]. Wprawdzie Tatarkiewicz nie powołał się w tym względzie wprost na Stagirytę, niemniej jednak pod zwrotem „tradycyjnego przepisu”, zdaje się, można upatrywać nawiązanie do myśli Arystotelesowskiej. Przyjmując taką perspektywę Tatarkiewicz od razu stwierdził, że według niego nie ma problemu z ustaleniem rodzaju dla definicji sztuki, jest nim bowiem niewątpliwie, jak uznał, „świadoma czynność ludzka (a dla dzieła sztuki – wytwór czynności)”[1612]. Jak więc widać, rodzaj definicji Tatarkiewicz pokrywa się w zasadzie z rodzajem definicji sztuki, jaką przedstawił w rozdziale poświęconym Arystotelesowi w *Historii estetyki*.

Zagwozdka przed jaką stanął Tatarkiewicz było natomiast to, co powinno stanowić cechę swoistą sztuki, czyli cechy pozwalającej odróżnić sztukę będącą czynnością człowieka od innych takich czynności niebędących sztuką. W poszukiwaniu tych cech swoistych Tatarkiewicza sięgnął do znanych sobie ówczesnych stanowisk. Po zarysowaniu problemu, z jakim mierzyła się estetyka w jego czasach tzn. pojawienia się nowych form uważanych za sztukę[1613], wskazał on, że wątpliwości jakie w związku z tym się narodziły dotyczyły zarówno aspektu rodzajowego sztuki tzn. znaczenia czynnika ludzkiego w tym, co ma być określone jako sztuka, jak również gatunkowego. Od przyjętego rodzaju Tatarkiewicz nie odszedł. Z kolei starając się określić zakres sztuki, zakres tego, co do sztuki przynależy, aby następnie przejść do wskazania cechy swoistej sztuki, przyjął on szerokie, liberalne, rozumienie sztuki, uznając, że sztuka to przede wszystkim umiejętności a nie zbiór rzeczy. Zgodnie z typową dla siebie orientacją historyczną i pluralizmem, zmierzając do podania definicji sztuki, ukazał w tym względzie szereg dostępnych wariantów definicji, a tym samym cech swoistych mogących stanowić różnicę gatunkową dla definicji sztuki.

W pierwszej kolejności, wychodząc od ogólnego stwierdzenia, Tatarkiewicz uznał że „cechy swoistej jedne definicje dopatrują się we właściwościach dzieł sztuki, inne w intencji artysty, jeszcze inne w reakcji odbiorcy”[1614], a następnie przystąpił do wypunktowania oraz scharakteryzowania owych definicji. W gruncie rzeczy podał ich sześć – choć wspomniał też

[1610] Zob. tamże.
[1611] Tamże.
[1612] Tamże, s. 16-17.
[1613] Zob. tamże, s. 17-18.
[1614] Tamże, s. 21.

o ich wariantach, jak również definicjach polegających na pojęciu doskonałości, twórczości, twórczości nieskrępowanej regułami lub tworzenia rzeczy nierealnych, którym jednak nie poświęcił więcej uwagi, wskazując jednocześnie na podobne wady, na jakie wskazał przy okazji charakterystyki sześciu wypunktowanych definicji – gdzie cechami swoistymi są: wytwarzanie piękna, odtwarzanie rzeczywistości (naśladowanie), nadawanie rzeczom kształtu (nadawanie formy), ekspresja, przeżycie estetyczne, wywoływanie wstrząsu[1615]. Każdą z tych definicji krytycznie przeanalizował. Ogólnie rzecz biorąc, według Tatarkiewicza w zasadzie wszystkie sześć definicji obarczone jest tym samym błędem polegającym na tym, że ze względu na przyjętą różnicę gatunkową, lub w zależności od przyjętej interpretacji pojęcia stanowiącego podstawę różnicy gatunkowej, zostają, lub mogą zostać, wykluczone z zakresu pojęcia sztuki te dziedziny sztuki lub te prądy w sztuce, które zgodnie z przyjętą przez Tatarkiewicza postawą liberalną (można również uznać ją za pluralistyczną) tzn. przyjętym przez niego szerokim ujęciem zakresu sztuki, powinno się za sztuki uznawać[1616]; odnosi się to do definicji przyjmujących za różnicę gatunkową: piękno, odtwórczość (naśladownictwo), formę (nadawanie formy), ekspresję, przeżycie estetyczne, wywołanie wstrząsu.

Błąd ten zdaje się ściśle związany z tym, co Tatarkiewicz również zarzucił niemal wszystkim definicjom, a mianowicie z niejednoznaczność pojęć mających oddawać cechy swoiste sztuki – tyczy się to pojęcia piękna, odtwórczości (naśladownictwa), formy (nadawania formy), ekspresji, przeżycia estetycznego. Na tym tle ukazał on pogląd, zgodnie z którym należy zaniechać definiowania sztuki, na co Tatarkiewicz nie przystał i zgodnie ze swoim poglądem teoriopoznawczym, metodologicznym stwierdził: „Weitz sądzi, że definicja sztuki nie jest nam naprawdę potrzebna, bo i bez niej możemy się porozumiewać na temat sztuki. Jest to prawda – o ile chodzi o rozmowy potoczne; natomiast dla ściślejszych dociekań brak definicji na pewno nie jest korzystny”[1617]. W tym względzie, odwołując się do Ludwika Wittgensteina i jego koncepcji „podobieństwa rodzinnego”[1618], stwierdził jednak: „Wielorakość tego, co nazywamy sztuką, jest faktem. [...] Wszakże konsekwencją tej wielorakości nie jest rezygnacja z definicji, lecz – szukanie innej definicji. Można korzystać z

[1615] Zob. tamże, s. 22-28.
[1616] Zob. tamże, s. 29: „żadna z wysuwanych definicji nie jest bez podstawy: zwłaszcza owe sześć fundamentalnych definicji. Każda z nich bowiem może się powołać na pewne dzieła sztuki, więcej lub mniej liczne, na pewne typy i prądy w sztuce. Ale rzecz w tym, że żadna z nich nie odpowiada wszystkim, a to jest dla definicji niezbędne; żadna nie obejmuje całego zakresu przedmiotów nazywanych «sztuką». Wszystkie te definicje są zbyt wąskie. I ostatecznie nie może to dziwić: bo klasa przedmiotów nazywanych «sztuką» jest nie tylko rozległa, ale niejednolita”.
[1617] W. Tatarkiewicz, *Definicja sztuki*, dz. cyt., s. 31.
[1618] Tamże, s. 29-32.

Wittgensteinowskiego porównania pojęcia z rodziną, ale raczej w innej wersji, w której porównanie będzie trafniejsze. Mianowicie: w skład każdej rodziny wchodzi wiele rodzin, jedne od strony ojca, inne – matki. W dawniejszych czasach ten, kto chciał wstąpić do zakonu rycerskiego, był obowiązany do podania (jak brzmiała formuła prawna) «rodzin w skład jego rodziny wchodzących». Otóż podobny obowiązek zdaje się ciążyć na tym, kto chce zdefiniować pojęcie takie, jak «sztuka». W skład takiego pojęcia wchodzi pewna ilość rodzin; definicja wymaga wymienienia tych wielu rodzin wchodzących w skład jednej. W tym wypadku: wielu rodzin wchodzących w skład sztuki”[1619].

Przyjmując taką perspektywę, Tatarkiewicz przeszedł do przedstawienia swojej propozycji definicji sztuki, a także jej charakterystyki. Uprzednio jednak podał kilka uwag, które również uzasadniają jego decyzje o sformułowaniu takiej a nie innej definicji. Przede wszystkim uznał, że sztuka ma wiele funkcji, których nie można zredukować, a dokładniej: „przedstawia rzeczy, jakie istnieją, ale także konstruuje takie, jakich nie ma. Nie tylko przedstawia i konstruuje rzeczy zewnętrzne, ale także wyraża życie wewnętrzne. Nie tylko wyraża życie wewnętrzne artysty, ale także pobudza życie wewnętrzne odbiorcy. Pobudzając odbiorcę nie tylko daje mu zadowolenie, ale także wzrusza go, uderza w niego, wstrząsa nim, wzbogaca, pogłębia jego życie. Wszystko to są bezspornie funkcje sztuki; żadnej z nich niepodobna zaprzeczyć. Ale też do żadnej z tych funkcji nie można sztuki zredukować”[1620].

Ogólnie rzecz biorąc, wydaje się, że właśnie ostatnie zdania przytoczonych słów są dla Tatarkiewicza kluczowe, to właśnie ze względu na brak możliwości redukcji sztuki do jednej z jej funkcji wynika potrzeba uwzględniania ich wszystkim, a w konsekwencji pluralistyczna, alternatywna forma definicji – warto też dodać, co Tatarkiewicz zaznaczył kilkukrotnie, że zmierza on do podania definicji opisowej a nie regulującej. Przechodząc do sformułowania definicji sztuki stwierdził on, że jej rodzaj jest względnie łatwy do określenia tzn. jest nim czynność człowieka – a nie natury – i to czynność świadoma – a nie odruchowa, przypadkowa, inaczej ma się jednak sprawa z różnicą gatunkową – czyli tym, co odróżnia sztukę od innych świadomych czynności człowieka. Postąpił zatem w zasadzie tak, jak Arystoteles.

Po wskazaniu na różne aspekty, które stanowiły sposoby odróżnienia sztuki od innych czynności, a mianowicie w stosunku do rzeczywistości, intencji, oddziaływaniu i wartości, ukazując przy tym, że nawet w tych ramach miejsce ma pluralistyczny charakter wspomnianego stosunku, intencji, działania i wartości[1621], stwierdził, że definicja sztuki musi

[1619] Tamże, s. 31-32.
[1620] Tamże, s. 32.
[1621] Zob. tamże, s. 34-35.

mieć formę alternatywną, a przez to ładunek pluralistyczny i ujmując zagadnienie jak najszerzej, doszedł do następującego wniosku: „Definicja sztuki musi uwzględnić zarówno jej intencje, jak działanie; a zarówno jej intencja, jak i działanie mogą być takie lub inne. Będzie to więc definicja nie tylko alternatywna, ale podwójnie alternatywna. Będzie mieć mniej więcej taki kształt: *sztuka jest odtwarzaniem rzeczy, bądź konstruowaniem form, bądź wyrażaniem przeżyć – jeśli wytwór tego odtwarzania, konstruowania, wyrażania jest zdolny zachwycać, bądź wzruszać, bądź wstrząsać*”[1622]. Analogicznie następnie Tatarkiewicz zdefiniował także dzieło sztuki[1623]. Czyniąc drobne uzupełnienia i scalając swoje rozważania w całość podaje ostateczną wersję definicji: „świadomy wytwór człowieka jest dziełem sztuki zawsze i tylko wtedy, gdy odtwarza rzeczywistość, bądź kształtuje formy, bądź wyraża przeżycia, a zarazem jest zdolny bądź zachwycać, bądź wzruszać, bądź wstrząsać”[1624].

Wobec takiej definicji, kończąc swoje rozważania, Tatarkiewicz podaje kilka uwag. Po pierwsze, zwrócił on uwagę na to, że zaproponowana przez niego definicja, choć może zostać ulepszona, poprawiona, to jednak w swojej ogólnej formie nie powinna ulec zmianie, jest bowiem definicją „dość otwartą, by zmieścić różne rodzaje sztuki i różne jej funkcje”[1625]. Zauważył on też, że w swojej definicji wprawdzie nie zawarł terminów wartościujących jak np. pojęcie piękna, niemniej jednak użył terminów (psychologicznych) określających reakcje na wartości jak np. zachwyt. Ponadto podkreślił, że forma alternatywna definicji nie jest czymś wyjątkowym tzn. jest to względnie powszechne zjawisko. Co zdaje się szczególnie istotne, uznał on, że podana przez niego definicja jest odporna na argumenty wysuwane przez przeciwników formułowania definicji sztuki, o których mowa była powyżej. Warto też dodać, że Tatarkiewicz wziął pod uwagę możliwość inne ujęcia sztuki, a mianowicie nie poprzez intencje artysty i oddziaływaniu na odbiorcę, a na stosunku do rzeczywistości i wartości, co sprawia że i w innej formule miałaby ona postać alternatywy. W związku z tym poruszył on kwestie możliwości zbudowania definicji sztuki na zasadzie alternatywy syntezującej owe cztery porządki, jednakże uznał on to za działanie zbędne.

W związku z tym zdaje się, że w powyżej przeanalizowanej, najważniejszej pracy estetycznej Tatarkiewicza widoczna jest inspiracja jego wcześniejszymi badaniami nad Arystotelesem, podejmując się bowiem zdefiniowania sztuki podążył on właśnie drogą Stagiryty. Porównując definicję sztuki i rekonstrukcję pojęcia sztuki u Arystotelesa z *Historii*

[1622] Tamże, s. 35.
[1623] Zob. tamże, s. 35-36.
[1624] Tamże, s. 36
[1625] Tamże.

estetyki, wyraźnie widoczne jest to, że rodzaj definicji jest ten sam. Co więcej, definiując sztukę Tatarkiewicz nie miał zamiaru postulować, jaka sztuka powinna być, tylko opisać, jaka sztuka w rzeczywistości jest, a to także jest droga Arystotelesowska. Odmienność definicji Tatarkiewicza i Arystotelesa, która niewątpliwie ma miejsce, zdaje się w pełni uzasadniona, ponieważ choć badali oni tę samą kwestię, to z uwagi na dzielące ich wieki, badali oni już inne sztuki. Tym samym odmienność obu definicji nie powinna w żaden sposób stanowić o ich niezgodności z uwagi na to, że ich zgodność jest głębsza tzn., jest ona wynikiem przyjęcia konkretnej postawy wobec podjętego problemu, a nie konkretnego rozwiązania.

Systematyzacja zjawiska ekspresji

Pośród prac estetycznych Tatarkiewicza znajduje się jedna, która wyraźnie bardziej niż inne zmierza do usystematyzowania konkretnego problemu. Choć w tekście tym, noszącym tytuł *Ekspresja i sztuka*, bezpośrednich inspiracji estetyką Arystotelesa w zasadzie brak – tzn. znajdują się w nim odwołania do Stagiryty, te jednak mają charakter czysto historycznoestetyczny – to jednak z uwagi na dwie kwestie wydaje się on godny uwagi. Po pierwsze, podjęcie usystematyzowania problemu estetycznego samo w sobie jest już w duchu Arystotelesa, takim, jakim go definiował Tatarkiewicz. Po drugie, problem ekspresji w sztuce, był dla Tatarkiewicza problemem aktualnym – o czym zresztą sam wspomniał – usystematyzowanie go, jest podjęciem się więc zadania uporządkowania kwestii, która jako taka z porządkiem nie jest kojarzona – tak jak wyznaczenie Przez Stagiryta reguł poezji było uporządkowaniem zagadnienia, które wcześniej uważano za sprawę natchnienia, a więc czegoś niepodlegającego regułom.

Na początku tekstu Tatarkiewicz wychodzi od myśli, zgodnie z którą, jak sam zaznacza, upraszczając nieco kwestię, w estetyce nowożytnej można wydzielić dwa typy postaw: pierwsza, ekspresyjna, zgodnie z którą sztuka jest po to, aby wyrażać uczucia; druga, kontemplacyjna, wedle której, sztuka jest po to, aby była oglądana – jak też zauważył, w XIX w. przeważała tendencja kontemplacyjna, zaś za jego życia górę wzięła ekspresyjna, niemniej jednak przedstawicieli obu, jak uznał, można dość łatwo odszukać także w jego czasach. Ogólnie rzecz biorąc, zauważył on, że spór tych dwóch postaw estetycznych jest względnie nowy tzn. przewaga jednej lub drugiej nie była rozważana wcześniej, a szczególnie nie był to temat rozważań starożytnych, przy czym sama ekspresja i kontemplacja już takim przedmiotem rozważań były, stąd właśnie starożytnym poglądom na kontemplację i sztukę poświęcił on w istocie dwie pierwsze części swojego opracowania.

Choć nie jest to tutaj kluczowe, odniesieniom do estetyki starożytnej warto poświęcić nieco uwagi. Jak zauważył Tatarkiewicz, płaszczyznami ekspresji dla starożytnych był taniec i muzyka, stanowiły one formę wyrazu, szczególnie uczuć, a także część kultu religijnego, zwłaszcza dionizyjskiego, ale nie były uznawane za sztukę: „w tańcach i śpiewach kultowych wyrażano uczucia nie dla przyjemności ich wyrażania, lecz na to, by się uczuć tych pozbyć, gdy nazbyt ciążyły; robiono to w przekonaniu, że przez wyrażanie uczuć można usunąć je z duszy i dokonać przez to jej oczyszczenia, *katharsis*”[1626]. Jak więc widać, tańce i śpiewy związane z kultem religijnym, nie miały zdaniem Tatarkiewicza celu artystycznego, a leczniczy, moralny, religijny, służyły oczyszczeniu wykonawcy, wyładowaniu uczuć, nie miały charakteru kontemplacyjnego, a wyłącznie ekspresyjny i z tego względu nie miały nic wspólnego ze sztuką w rozumieniu starożytnych Greków. Odwrotnie miała się sprawa z malarstwem, architekturą i rzeźbą, te bowiem „nie miały nic wspólnego z wyrażaniem uczuć”[1627], a będąc czynnościami produkcyjnymi, wytwórczymi, opartymi na umiejętności i znajomości reguł jak najbardziej podpadały pod greckie pojęcie sztuki. Z kolei „tak rozumiana sztuka nie miała żadnej łączności z religią, kultem, duszą, uczuciami”[1628].

Co ważne, Tatarkiewicz zwrócił uwagę, że takie ujęcie sprawy odnaleźć można u Stagiryty, który „określał sztukę jako umiejętność wytwarzania, posługującą się trafnym rozumowaniem”[1629], dla uczuć i ich wyrażaniu nie była w sztuce miejsca. Tatarkiewicz nie zgodził się z tego względu Nietzscheańskim rozróżnieniem na postawę dionizyjską i apollińską starożytnych Greków, choć zasadnicza rozróżnienie obu tych postaw uznał trafne, to Nietzsche jego zdaniem „błądził o tyle tylko, że je pojmował jako dwie postawy wobec sztuki, podczas gdy naprawdę”[1630], sztuka w mniemaniu Greków mieściła się tylko w tym, co określił on jako postawę apollińską. Jest to tutaj o tyle cenne, że dzięki temu staje się jasne, dlaczego trudno doszukiwać się w opracowaniu ekspresji przez Tatarkiewicz bezpośredniego wpływu Stagiryty – choć należy dodać, że Tatarkiewicz podał też argumenty przemawiające za zbliżeniem się postawy kontemplacyjnej i ekspresyjnej już w starożytności, tyle że na podłożu bardziej praktycznym niż teoretycznym [1631].

Inspirujący wpływ Arystotelesa, jak zdaje się to często mieć miejsce, był raczej ogólny, tzn. w tym przypadku polegał na podjęciu zadania usystematyzowania zagadnienia ekspresji

[1626] W. Tatarkiewicz, *Ekspresja i sztuka*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, dz. cyt., s. 113.
[1627] Tamże.
[1628] Tamże, s. 114.
[1629] Tamże.
[1630] Tamże, s. 114-115.
[1631] Zob. tamże, s. 115-116.

w sztuce. Można uznać, że już sam wybór problemu oraz konkretna wobec niego postawa wskazują na zbieżność obrazu Arystotelesa wyłaniającego się z jego prac estetycznych z jego własnym stanowiskiem. Pomijając zatem dalszą analizę historycznoestetyczną zawartą w kolejnych częściach opracowania, należy przejść do systematycznego rozwiązania podjętej kwestii estetycznej.

W pierwszej kolejności, w typowy dla siebie sposób, również zgodny z duchem Stagiryty, Tatarkiewicz pochylił się nad samym terminem ekspresji. Termin ten, jak zauważył, wywodzi się od łacińskiego słowa expressio, które pierwotnie oznaczało tyle co czynność wyciskania soku, a dopiero później zaczęto je odnosić do zjawisk psychicznych, ich ujawniania czy to w słowach, czy to w gestach – z czasem znaczenie to zanikło i powróciło dopiero w czasach nowożytnych. W języku greckim pojęcia ἐκπίεσις czy ἐκπιεσμός, jak uznał, nie uzyskały takiego znaczenia powszechnie, a pojęcie μίμησις choć zbliżało się do późniejszego pojęcia ekspresji, to tylko o tyle, że oznaczało niekiedy przedstawianie – a nie wyrażanie – uczuć.

Podejmując się usystematyzowania samej kwestii ekspresji, a więc ujawniania zjawisk emocjonalnych, uznając za główną domeną ekspresji sferę psychiczną, Tatarkiewicz zwrócił uwagę, że „jednak niektórzy pisarze dopatrują się ekspresji również w roślinach czy krajobrazach”[1632]. W związku z tym rozróżnił on węższe znaczenie ekspresji, w którym odnosi się ona tylko do rzeczywistych uczuć, a więc istot psychicznych, oraz szersze, zgodnie z którym można uczucia mogą być wyrażone także w roślinach czy krajobrazach. W zasadzie dopiero przy okazji tej kwestii Tatarkiewicz postanowił określić cel swojego opracowania, który w istocie rzeczy jawi się jako cel systematyczny: „Niniejsza analiza ekspresji rozpocznie od ekspresji rzeczywistej, zestawi różne jej odmiany, by w końcu uwzględnić także ową ekspresję roślin czy krajobrazów. Głównym zadaniem pracy jest oddzielenie różnych odmian ekspresji wziętej w najwęższym rozumieniu: ekspresji rzeczywistej. Bo i w tym znaczeniu ma ona wiele odmian: bywa naturalna i sztuczna, bezpośrednia i pośrednia, osobista i zbiorowa itd. – a co jest prawdą o jednej odmianie, niekoniecznie jest nią o innych”[1633].

Przechodząc zatem do krótkiej rekonstrukcji systematycznej charakterystyki ekspresji zawartej w opracowaniu Tatarkiewicza, podążając za tokiem jego analizy, w pierwszej kolejności wypada skupić się na ekspresji naturalnej i sztucznej. Przez ekspresję naturalną Tatarkiewicz rozumiał „ekspresję, która nie jest zamierzona i świadomie dobrana, lecz jest

[1632] Tamże, s. 118.
[1633] Tamże, s. 118-119.

automatycznym ujawnieniem zjawisk psychicznych przez ich objawy fizyczne”[1634], jest to np. śmiech jako ekspresja wesołości, łzy – smutku, ucieczka – strachu itp., zaś przez ekspresję sztuczną, lub inaczej zamierzoną, rozumiał on tę, która ma nie tylko przyczynę – jak naturalna – ale także cel, która nie jest automatyczna, lecz świadoma. Ten drugi rodzaj ekspresji, dla której istotnym narzędziem jest język, Tatarkiewicz uznał za ekspresją typowo turystyczną tzn. stosowaną w sztuce, to za jej pomocą artyści wyrażają uczucia. Należy jednak za Tatarkiewicz zwrócić w tym względzie uwagę na to, że nawet „jeśli wszakże ekspresja artystyczna jest ekspresją sztuczną, to nie znaczy to, by nie posługiwała się naturalną”[1635].

Ekspresja naturalna dzieli się dodatkowo na dwie odmiany: „wyraża bowiem dwojakie zjawiska psychiczne: bądź aktualne przeżycia, bądź dyspozycje psychiczne”[1636], czyli uczucia, wzruszenia, afekty – np. gniew – bądź usposobienie, charakter, osobowość – np. gniewliwość. Owa dwoistość, jak dalej wnosi, rzutuje z ekspresji naturalnej na sztukę, a dokładniej na sztukę przedstawiającą, tzn. przedstawiana jest ekspresja naturalna zarówno w pierwszym, jak i drugim wariancie. Podobnie ma się sytuacja z ekspresją samego twórcy, który wyraża w dziele raz swoje aktualne przeżycia, natomiast kiedy indziej swoją ogólną postawę.

Dodatkowo owe rozróżnione odmiany ekspresji można dzielić dalej, np. na ekspresję autentyczną i nieautentyczną tzn. ekspresja faktycznych stanów danego artysty oraz ekspresja stanów temu artyście obcych, ale interesujących go. Można też rozróżnić ekspresję bezpośrednią i pośrednią, pierwsza stanowi jedyne narzędzie dla ekspresji naturalnej, natomiast ekspresja sztuczna korzysta z obu, z bezpośredniej, czyli objawiającej się przez ciało – np. ruchy taneczne – jak i pośredniej, wykorzystującej coś innego niż ciało, np. rzeczy wytworzone po to, aby dać wyraz uczuciom – np. obraz, a niekiedy w jednej dziedzinie korzysta się w obu możliwości jednocześnie – np. muzyk, może zarówno śpiewać, jak i grać[1637].

Następnie rozróżniona została przez Tatarkiewicza ekspresja komunikatywną i nie-komunikatywną, gdzie ekspresji naturalnej, w zdecydowanej większości typowych przypadków, dotyczy tylko ekspresja nie-komunikatywna, gdyż ekspresja naturalna nie ma zamiarów, a w tym zamiarów komunikacyjnych, zaś ekspresji sztucznej dotyczą już oba z rozróżnianych rodzajów, tworzy się bowiem bądź dla samego siebie, aby np. jak to czynili Grecy oczyścić się, kiedy indziej natomiast chce się coś wyrazić innym[1638].

[1634] Tamże, s. 119.
[1635] Tamże, s. 120.
[1636] Tamże.
[1637] Zob. tamże, s. 122-123.
[1638] Zob. tamże, s. 123-124.

Kolejne rozróżnienie to rozróżnienie na ekspresję normalną i wzmocnioną, jak bowiem zauważa Tatarkiewicz, „ekspresja sztuczna może się wzorować na naturalnej, ale może też znajdować własne formy ekspresji”[1639], a robi to zwykle po to, aby wzmocnić formę naturalną, a dużo rzadkiej po to, aby ją osłabić. Tatarkiewicz rozróżnił też ekspresję osobistą i zbiorową[1640], a także ekspresję przez obrazy i przez symbole[1641] oraz ekspresję dzieła i ekspresję artysty. Szczególnie ta ostatnia para wydaje się ciekawa, ponieważ Tatarkiewicz stwierdza: „W sztukach posługujących się bezpośrednimi formami ekspresji, jak taniec czy śpiew, odbiorcy ukazuje się *sam artysta*, tancerz czy śpiewak i nic poza nim. Natomiast w sztukach o ekspresji pośredniej, w plastyce czy poezji, widz czy czytelnik nie ma przed sobą artysty, ma za to jego *dzieło*. Dzieło jest oczywiście dziełem artysty, ale odrywa się odeń i ma własny byt i własną ekspresję. Wszakże poprzez dzieło widz czy czytelnik może obcować z samym artystą. A przez to wytwarza się dwojaki stosunek do sztuki i możliwość podwójnej ekspresji w jednym i tym samym dziele sztuki”[1642]. Tę dwoistość Tatarkiewicz dla większej jasności oddaje poprzez pojęcia wyrażania i przedstawiania, tzn. wyrażania tego, co związane jest z samym twórcą, artystą i przedstawiania tego, co jest związane np. nie z malarzem, a osobą portretowaną. Do tego dualistycznego podziału Tatarkiewicz dodaje jeszcze trzeci człon, wskazując na fakt, że dzieło artysty wywołuje także przeżycia w odbiorcy, a więc oprócz ekspresji, miejsca ma także ewokacja.

Systematyzację ekspresji Tatarkiewicz postanowił jeszcze zwieńczyć zestawieniem, ukazującym sieć powiązań różnych rodzajów ekspresji: „Jeśli zestawimy powyższe wywody, upraszczając je tak, by były bardziej przejrzyste, wypadnie to następująco: ekspresja jest bądź naturalna, bądź sztuczna. Naturalna jest ekspresją bądź przeżyć, bądź charakterów. Sztuczna jest bądź bezpośrednia, bądź pośrednia (dokonywana przy pomocy *ad hoc* wytworzonych przedmiotów). Bezpośrednia ma intencję komunikatywną, bądź jej nie ma. Ekspresja komunikatywna jest bądź normalna, bądź wzmocniona. Ekspresja pośrednia dokonuje się przez znaki bądź przez obrazy, albo inaczej mówiąc, jest symboliczna bądź ikoniczna. Jedna i druga ma formy bądź osobiste, bądź zbiorowe. A ponadto jeszcze: ekspresją nazywamy bądź wyrażenie uczuć, bądź ich przedstawienie, a niekiedy nazywamy tak – wywołanie uczuć. Wszystkie te odmiany mają znaczenie w sztuce. Ma je także i to rozróżnienie, o którym jeszcze będzie mowa: ekspresji rzeczywistej i pozornej”[1643]. Rozróżnienie ekspresji rzeczywistej i

[1639] Tamże, s. 124.
[1640] Zob. tamże, s. 125-125.
[1641] Zob. tamże, s. 126-127.
[1642] Tamże, s. 127.
[1643] Tamże, s. 129.

pozornej, to rozróżnienie uwzględniające ekspresję roślin, o którym była mowa wyżej. Ekspresję pozorną powziął on z grą aktorską, stwierdzając, że aktor wyraża, czy raczej przedstawia uczucia, których nie przeżywa[1644]. Ukazując analogię pomiędzy brakiem przeżyć aktora i np. drzewa, przyjmuje też istotnie ekspresji pozornej, uwzględniającą też ekspresję przyrody – poświęcając tej kwestii osobną część opracowania i systematyzując ją dokładniej[1645].

W ostatnich dwóch częściach Tatarkiewicz nawiązując do powyższej kwestii, podsumowuje przeprowadzone rozważania w ogóle. Stwierdza on przede wszystkim, że ekspresja rozumiana jest dwojako, wąsko jako wyrażenie uczucia przez zjawisko fizyczne, a także szeroko „jako jakikolwiek udział uczucia w tym zjawisku"[1646]. Pierwsze dotyczy tylko ekspresji rzeczywistej, druga – również pozornej, a co za tym idzie „w pierwszym rozumieniu ekspresyjna jest tylko ta sztuka, która wyraża uczucia (artysty) lub przedstawia uczucia (modela); w drugim jest nią każda sztuka emocjonalna, kierowana uczuciami i działająca na uczucia"[1647] – według Tatarkiewicza teoretycy i estetycy zwykle częściej korzystają z rozumienia pierwszego, natomiast artyści – drugiego.

Rozważania wieńczy odpowiedź Tatarkiewicza na pytanie, czy należy patrzeć na wartość ekspresyjną jako na oddzielną wartość estetyczną. Przywołując słowa Plotyna, „że nie ma innego piękna niż to, które polega na wyrazie duszy"[1648], zaznaczył on wiekowość tendencji uznającej istotne znaczenie ekspresji, podkreślając jednocześnie nie mniejszą rangę tendencji nie nadającej znaczeniu ekspresji tak dużej wagi. Uznając ostatecznie istnienie dwóch modeli estetycznych, estetyki ekspresji i estetyki kontemplacji, a także trzeciego – syntetycznego – Tatarkiewicz skłonił się, zdaje się, do uznania nie tylko odrębności wartości ekspresji, ile pluralistycznej koncepcji piękna, a tym samym istnienia piękna ekspresji i piękna formy, zaznaczając jednocześnie, że skoro „każde doświadczenie estetyczne implikuje kontemplację, a tylko część ich implikuje ekspresję"[1649], to estetyka kontemplacji ma szersze zastosowanie od estetyki ekspresji.

Tak przedstawia się analiza zagadnienia ekspresji, jakiej Tatarkiewicz dokonał w pracy *Ekspresja i sztuka*. Choć w pracy tej brak dowodów na jednoznaczny, inspirujący wpływ Arystotelesa, to jednak można uznać, że już sam wybór zagadnienia ekspresji, a także cel

[1644] Zob. tamże, s. 129-130.
[1645] Zob. tamże, s. 130-132.
[1646] Tamże, s. 134.
[1647] Tamże.
[1648] Tamże, s. 135.
[1649] Tamże, s. 136.

przyświecający Tatarkiewiczowi w tym opracowaniu, jest wyrazem jego Arystotelesowskiej postawy. Wydaje się, że taką interpretację można przyjąć z uwagi na to, jak Tatarkiewicz postrzegał Arystotelesa. Stagiryta należał jego zdaniem do pierwszych systematyków problematyki estetycznej, skupionego bardziej na opisie sztuki niż jej ocenie, był estetykiem wyprzedzającym swoje czasy, podejmującego zagadnienia szczególnie wówczas aktualne. Wytyczając więc od Arystotelesa opisowy, wrażliwy na bieżące problemy, nurt estetyki, zdaje się, należy wpisać w niego Tatarkiewicza; nie tylko ze względu na jego opracowanie definicji szczęścia, ale także na jego opracowanie poświęcone ekspresji.

Autonomia sztuki

Ostatnią kwestią zdającą się wskazywać na potencjalnie inspirujący wpływ estetyki Arystotelesowskiej na Tatarkiewicza jest kwestia autonomii sztuki względem prawdy poznawczej. Zagadnienia to w perspektywie estetycznej, a nie tylko historycznoestetycznej, Tatarkiewicz podjął w pracy z 1965 r. pt. *Prawda w sztuce*. Skupiając się w dużej mierze na usystematyzowaniu podjętego zagadnienia, z jednej strony z perspektywy ogólno-filozoficznej, z drugiej zaś – estetycznej, zdaje się zaprezentował on własne stanowisko. Jest to o tyle tutaj istotne, że wydaje się dość bezpośrednio zajmować w tej sprawie stanowisko Arystotelesowskie.

Swoje rozważania Tatarkiewicz rozpoczyna od zestawienia czterech znaczeń prawdy, a mianowicie prawdy jako: tego, co autentyczne, czyli niebędące kopią, falsyfikatem; tego, co rzeczywiste, czyli niebędące złudzeniem lub np. wytworem wyobraźni; tego, co odpowiada rzeczywistości, czyli zgodne z rzeczywistością; a wreszcie i tego, co odtwarza rzeczywistość[1650]. Jak następnie stwierdza: „We wszystkich czterech znaczeniach wyraz «prawda» jest obecnie używany zarówno w mowie potocznej, jak w filozofii, estetyce, teorii sztuki. [...] Całą różnorodność pojęcia prawdy i zagadnienia prawdy w sztuce ujawnia dopiero historia – i dlatego do niej będą się odwoływać niniejsze uwagi – a zarazem pokazuje ona, że od dawna, od starożytności greckiej jedno z czterech znaczeń, mianowicie ostatnie, panowało w estetyce i teorii sztuki nad innymi i że centralnym w nich zagadnieniem było: czy sztuka dąży do prawdy, czy ta jest jej celem istotnym?”[1651]. W celu odpowiedzi na to pytanie, Tatarkiewicz konfrontuje ze sobą dwie prawdę z wymysłem, czy też złudzeniem, odróżniając od siebie rzeczywistość i fikcję. W związku z tym przeprowadza on przegląd stanowisk wyrażających drugie, trzecie i czwarte z przywołanych znaczeń prawdy.

[1650] Zob. W. Tatarkiewicz, *Prawda w sztuce*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, dz. cyt., s. 101-102.
[1651] Tamże, s. 102.

Jak uznał, od Homera, Grecy przykładali szczególną uwagę do prawdy w sztuce, przy jednoczesnej świadomości różnic zachodzących pomiędzy prawdą a sztuką, widzieli bowiem, że „sztuka czerpie z rzeczywistości, ale się wciąż od niej oddala”[1652]. To, zdaniem Tatarkiewicz, wyznaczało dwie tendencje obecne w greckim myśleniu nad pięknem i sztuką, upatujące cel sztuki bądź w prawdzie, bądź w złudzeniu. Druga tendencja była prezentowana np. przez Gorgiasza, pierwsza – Sokratesa, Platona, a także Arystotelesa. Pierwsza łączy się z koncepcją sztuki jako naśladownictwa, odtwarzania rzeczywistości, jednakże było ono różnie rozumiane.

Jak już wiadomo, Tatarkiewicz uznawał, że dla Platona deformowanie rzeczywistości było z tą koncepcją niezgodne, natomiast dla Stagiryty sprawa była bardziej złożona, w związku z tym stwierdził: „już od IV w. przed naszą erą filozofia była w posiadaniu celniejszej teorii dotyczącej stosunku sztuki i prawdy: była to teoria Arystotelesa. Napisał on w swym traktacie logicznym, że wśród zdań, jakie wypowiadamy, są takie, które nie są sądami, a przeto nie są *ani prawdziwe*, *ani fałszywe*”[1653]. Zdania takie, o których mowa w przytoczonych słowach, to te, które wypowiada się w poezji. Przyjęcie koncepcji Arystotelesowskiej sprawia, że pomimo błędu z perspektywy logicznej, poeci mogą mieć rację, wpisują się oni bowiem nie w dziedzinę poznawczą, a twórczą. Co też ważne, Tatarkiewicz zwrócił uwagę, że ta uwaga Stagiryty stosuje się nie tylko do poezji, ale do sztuki w ogóle. O kwestiach tych, jak już wiadomo, Tatarkiewicz pisał już w *Historii estetyki*, niemniej jednak należy o nich teraz wspomnieć, aby ukazać względnie bezpośrednią inspirację estetyką Arystotelesowską w analizowanym tutaj przypadku.

Zgodnie ze swoją tendencją do systematyzacji podejmowanych problemów, Tatarkiewicz w trzeciej części swojego opracowania zestawił różne możliwości określenia stosunku prawdy i piękna, zgodnie z którymi, kolejno: prawda jest warunkiem koniecznym piękna; prawda jest warunkiem wystarczającym piękna, ale nie jest warunkiem koniecznym; prawda i piękna są wynikiem tego samego układu – prawda układu wewnętrznego a piękno zewnętrznego; prawda jest najpewniejszym środkiem osiągnięcia piękna; prawda nie jest ani warunkiem koniecznym ani wystarczającym piękna; prawda służy pięknu w tym samym stopniu co fikcja; fikcja służy pięknu lepiej niż prawda; ostatni wariant jest następujący: „A wreszcie umiarkowany i pluralistyczny pogląd na stosunek prawdy i piękna, może bardziej od innych odpowiadający faktom: według niego pewne rzeczy są piękne i stanowią źródło przeżyć

[1652] Tamże, s. 103.
[1653] Tamże, s. 106-107.

estetycznych, ponieważ są prawdziwe i budzą przyjemne uczucie właściwe rzeczom realnym, prawdziwym, znanym. Natomiast inne są piękne dlatego, że przeciwnie, są nierealne, że budzą uczucie, które również jest przyjemne, nierealności, wznoszenia się ponad realność”[1654]. Tym samym, choć Tatarkiewicz wprost tego nie wskazał, zdaje się skłonił się w tych słowach do stanowiska Arystotelesowskiego, który był jego zdaniem pluralistom estetycznym. Uznał on bowiem, że zarówno prawda, jak i nieprawda może stanowić o pięknie. Wprawdzie Stagiryta nie posłużył się w tym kontekście kategorią piękna a sztuki, a więc kategorią centralną dla swojej estetyki, to wydaje się jednak, że jego, jak to ujął sam Tatarkiewicz, celniejsza od jego poprzedników teoria, mogła on stanowić inspirację dla rozwiązania zasugerowanego przez Tatarkiewicza. W jego ujęciu piękno w sztuce można zarówno być jak i nie być związane z prawdą poznawczą, tak jak dla Arystotelesa coś sztuka jako taka może być lub nie być z nią związana.

Za uznaniem tych zbieżności za świadectwo potencjalnej inspiracji Arystotelesem dodatkowo przemawia to, co Tatarkiewicz pisze dalej o kwestii zależności prawdy i fałszu w sztuce, która niekiedy aby była „prawdziwa, musi jednocześnie być fałszywa”[1655]. W ostatnim akapicie Tatarkiewicz przedstawia wniosek, do którego doszedł: „Wszystko to wskazuje na to, jak wielorakie jest pojęcie prawdy w sztuce i jak różnorodne są zagadnienia, które są z nim związane”[1656]. Po tych słowach Tatarkiewicz wyliczył owe zagadnienia i na tym zakończył swoje rozważania. Ostatecznie wydaje się, że swój własny pogląd estetyczny, dający konkretną odpowiedź, wyraził on przy okazji uznania dwojakiego piękna w sztuce, ten z kolei zdaje się być sformułowany w duchu Arystotelesowskim.

Podsumowując kwestie Arystotelesowskich inspiracji w estetycznych rozważaniach Tatarkiewicza, jak wynika z powyższej analizy, jest ona w przeważającej mierze ogólna. Przede wszystkim zachodzi w ramach pluralistycznej postawy Tatarkiewicza względem problematyki estetycznej. Także wybór zagadnień oraz postawa systematyczna w ich opracowaniu, jawi się jako zgodna z duchem Arystotelesowskim, z postawą Stagiryty zrekonstruowaną na podstawie badań Tatarkiewicza nad jego estetyką. Nie tylko bowiem podjęcie się zdefiniowania sztuki, uznanie jej za czynność ludzką i jej pluralistyczny charakter, ale także zajęcie się zjawiskiem ekspresji, wydaje się konsekwencją inspirowania się postawą Arystotelesa. Ukazanie przez Tatarkiewicza tego zjawiska w systematycznej formie, ukazanie zasad którymi się rządzi, przywodzi na myśl Arystotelesowską teorię poezji. Warto też

[1654] Tamże, s. 108-109.
[1655] Tamże, s. 109.
[1656] Tamże, s. 111.

wspomnieć w tym miejscu uznanie przeżycia estetycznego za centralną wartość współczesnej estetyki, do czego również przyczynić mogły się badania Tatarkiewicza nad estetyką Arystotelesowską. Niemniej jednak z przyjętej tutaj perspektywy badawczej przede wszystkim dwie kwestie, a mianowicie definicja sztuki oraz przekonanie o jej autonomii, jawią się jako rozwiązania, które jak najbardziej mogły być wynikiem zainspirowania się przez Tatarkiewicza swoimi studiami nad Stagirytą. Kwestie te bowiem są poświadczone źródłowo, a przede wszystkim czynią zadość wymogom chronologicznym.

Co więcej, do tych aspektów sugerujących inspirujący wpływ Stagiryty na Tatarkiewicza można dodać jeszcze inne jak np. uwzględnianie doświadczenia potocznego i naturalnego obrazu świata, teleologizm – który w założeniu jest zawarty w definicji sztuki – umiar, czy też kompromisowy charakter rozstrzygnięć oraz opisowy (choć nie pozbawiony wymiaru normatywnego) cel rozważań. Ponadto, co szczególnie ważne, warto zwrócić uwagę za Tatarkiewiczem na to, że Arystoteles rozważając sprawy estetyki brał pod uwagę fakty nie tylko naukowe, ale także artystyczne, a to właśnie zdaje się odpowiadać jednej z najbardziej oryginalnych myśli estetycznych Tatarkiewicza – rozróżnieniu estetyki explicite i implicite.

C) Autorefleksja filozoficzna i znaczenie Arystotelesa

Większość z prac Tatarkiewicza publikowanych w ostatniej dekadzie jego życia – nie licząc historycznoestetycznych i estetycznych – stanowiły, jak już wspomniano, tłumaczenia, przedruki i wznowienia. W tym czasie, co ważne, podjął się on także autorefleksji filozoficznej oraz postanowił wprost stwierdzić, jakie znaczenie miał dla niego Arystoteles. Podrozdział ten koncentruje się przede wszystkim na tych dwóch kwestiach. Z jednej strony celem jego jest wskazanie cech postawy badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza, z drugiej zaś – zestawienie ich z jego refleksją nad znaczeniem Arystotelesa. W tym celu niezbędne będą odwołania do wcześniejszych prac Tatarkiewicza i przeprowadzonych powyżej analiz, inaczej bowiem w niektórych przypadkach inspirujący wpływ Stagiryty nie tylko nie zostałyby dokładniej określony, ale nawet mógłby nie zostać dostrzeżony.

Postawa badawcza i filozoficzna Tatarkiewicza

Punktem wyjścia zaprezentowanej poniżej charakterystyki postawy badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza jest jego autorska wypowiedź nt. istoty uprawianej filozofii. Wnioski wynikające z analizy tej wypowiedzi zostały następnie zestawione z wynikami badań poświęconych jego twórczości, a przede wszystkim z tym, co udało się ustalić w ramach

rozważań przeprowadzonych w powyższych rozdziałach. W ten sposób wyszczególnione zostały cechy jego postawy badawczej i filozoficznej, które w drugiej części podrozdziału zostały porównane z jego obrazem Arystotelesa. Ogólnie rzecz biorąc, celem tej pierwszej części jest więc przedstawienie portretu filozoficznego Tatarkiewicza, który zdaje się można z powodzeniem wydobyć z jego pism.

Porządkowanie

Wydaje się, że cechą postawy badawczej Tatarkiewicza, która nie budzi żadnych wątpliwości, która ma potwierdzenie zarówno w jego własnej opinii, powyższych analizach, jak również opinii badaczy, jest przede wszystkim jego dążenie do porządkowania zagadnień. Wyraz przekonaniu o kluczowym znaczeniu tego dążenia dał sam Tatarkiewicz, odpowiadając na pytanie zadane w ankiecie skierowanej do filozofów polskich przez czasopismo „Znak".

Odpowiedź Tatarkiewicz, co wydaje się znamienne, jest wyjątkowo zwięzła, dlatego też można przytoczyć ją niemal w całości – pomijając jedynie pierwszy akapit skierowany do redakcji czasopisma. Tatarkiewicz na pytanie o to, czym jest filozofia, którą uprawia, odpowiedział następująco: „Filozofia moja jest porządkowaniem pojęć, nie więcej. Mianowicie tych, którymi się stale posługuję i które są na tyle pociągające, że można o nich książki nie tylko pisać, ale nawet wydawać. Mam do niej stosunek taki, jak do mego biurka i do leżących na nim papierów. Nie mam spokoju, gdy leżą w nieporządku. Porządkuję własne, cudze odkładam na bok. Porządkuję większe, drobniejsze idą do kosza. Gdy stos jest zbyt wielki i porządkowanie nie udaje się, przerywam i czekam na odpowiednią chwilę. Chcę papiery układać tak, bym nie tylko ja sam, ale i inni mogli w nich odnaleźć to, czego szukają. Na porządki te patrzę trzeźwo: wielkich rzeczy się przez nie osiągnie. Ale porządek musi być. Mówiąc bez przenośni: ma filozofia nie ma większych aspiracji. Bo nie dowierzam sobie, a filozofii też nie bardzo. Chcę tylko przejrzyście ułożyć pojęcia, jakimi się posługuję, – to nie jest znów tak mało. I cieszę się, gdy się ładnie ułożą. Przy takim nastawieniu jest zrozumiałe, że najchętniej zajmuję się historią filozofii. A także estetyką i etyką: są to jakby skromniejsze działy filozofii, ale materiał do których znamy na pamięć, bez sięgania do książek. A z wiekiem ślęczenie nad książkami odpowiada mi mniej niż za dawnych lat"[1657]. Przytoczona odpowiedź jasno pokazuje, że pod koniec swojego życia, w roku 1977, Tatarkiewicz za istotę swojej filozofii – zdaje się że i w ogóle pracy naukowej – uznał porządkowanie, a przede wszystkim

[1657] W. Tatarkiewicz, *Czym jest filozofia, którą uprawiam?*, „Znak" 1977 (11/12), s. 1334.

porządkowanie pojęć. Stwierdza to w pierwszych zdaniach, posługując się metaforą, jak również wyraża to wprost w drugiej części swojej odpowiedzi.

Pojawia się jednak pytanie. Czym w zasadzie jest to porządkowanie? Spoglądając na jego twórczość, wydaje się, że jest to najbardziej ogólny postulat jego postawy naukowo-filozoficznej, z którym z kolei związany jest szereg bardziej konkretnych postulatów, takich jak np. jasne i logiczne formułowanie myśli oraz stosowanie analizy pojęciowej (semantyzm), reprezentujące z jednej strony jego dążenie do zrozumienia danego zagadnienia, z drugiej zaś – przekazania odbiorcom wyników badań w sposób przystępny; systematyzacja podjętych problemów, czyli powiązywanie szeregu myśli w sposób uporządkowany, odznaczających się ładem, ułożony zgodnie z przyjętą zasadą (systematyzm); typologizacja zjawisk stanowiąca zabieg skromniejszy względem systematyzacji, a który skupia się na wskazaniu podobieństw pozwalających powiązać dane zjawiska w celu utworzenia typu (typologizm). Ponadto z postulatem porządku zdaje się jeszcze wiązać z jednej strony minimalizm Tatarkiewicza w doborze środków służących rozwiązaniu problemu, a z drugiej maksymalizm w samym doborze problemów badawczych (np. czym jest dobro? jak dobro osiągnąć? czym jest szczęście? czym jest sztuka? itd.). Ogólnie rzecz biorąc, postulat porządkowania jawi się jako naczelny postulat naukowo-filozoficzny Tatarkiewicza, wokół którego można osadzić pozostałe cechy jego postawy badawczej i filozoficznej.

Charakterystyce filozoficznych rozważań Tatarkiewicza poświęcono dotychczas szereg opracowań. Można rzec, że cechy przypisywane jego postawie badawczej i stanowisku filozoficznemu mnożą się z każdym uwzględniającym to zagadnienie tekstem, a jednocześnie w większości dotyczą one tych samych aspektów jego pracy naukowych. Jan Popiel, można uznać, wyróżnił kilka takich cech: analiza historyczna, analiza pojęciowa i znaczeniowa, pluralizm, realizm[1658]. Jerzy Pelc wyróżnił ich sześć: orientacja historyczną (historyzm), pluralizm, semantyzm, systematyzm, syntetyzm, podejście psychologiczne[1659]. Stanisław Borzym podkreślił przede wszystkim zdroworozsądkowość, perspektywę podmiotowo-przedmiotowa, pluralizm, antyredukcjonizm, tendencja do porządkowania – ogólnie rozważność[1660]. Andrzej Książek wskazał z kolei na pluralizm, realizm, zdroworozsądkowość, minimalizm i maksymalizm[1661], zaś Ryszard Kleszcza – na zdroworozsądkowość, minimalizm,

[1658] Wyodrębnienie cech postawy badawczej Tatarkiewicza na podstawie pracy Popiela nie jest proste, tzn. założeniem Popiela, zdaje się, był opis prac Tatarkiewicza i wskazanie i cech typowych, co niekoniecznie przekłada się na jasne określenie postawy badawczej ich autora.
[1659] Zob. J. Pelc, *Władysław Tatarkiewicz – filozof najwyższych wartości*, Studia Filozoficzne 4/1976, s. 89-90.
[1660] Zob. S. Borzym, *Władysław Tatarkiewicz jako mistrz rozważnego filozofowania*, dz. cyt., s. 7-13.
[1661] Zob. A. Książek, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*, dz. cyt., s. 97-99, 103, 105.

analizę pojęciową, antyredukcjonizm, umiarkowany minimalizm i analityzm, a także pluralizm[1662]. W innych pracach o podobnej tematyce mowa jest o podobnych cechach[1663] – najczęściej wymieniany jest pluralizm. Jak więc widać, cechy przypisywane postawie badawczej i stanowisku filozoficznemu Tatarkiewicza w różnych opracowaniach powtarzają się. Można uznać, że różnice pomiędzy poszczególnymi ujęciami dotyczą raczej ich sformułowań, niż faktycznego stanu rzeczy – postawy Tatarkiewicza.

Ogólnie rzecz biorąc, za każdym z przywołanych zestawień przemawiają konkretne argumenty. Nie podejmuje się tutaj rozstrzygnięcia, które zestawienie jest najlepsze. Podjęte zostaje natomiast zadanie wyszczególnienia cech postawy badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza na podstawie dotychczasowych analiz obejmujących jego największe i kluczowe dzieła, jak również krótsze, ale również istotne prace, czy teksty autobiograficzne. Kolejność w jakiej cechy te zostały poniżej przedstawione, ma w zamierzeniu odpowiadać temu, jak jawią się one w porządku chronologicznym w pracach Tatarkiewicza – szczególnie filozoficznych i kluczowych dla jego dorobku naukowego.

Semantyzm

Zgodnie z przyjętą perspektywą pierwszą cechą postawy badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza, którą postanowiono tutaj wyszczególnić, jest semantyzm, przez który rozumie się tutaj jego tendencję do przeprowadzania analiz pojęciowych. Analizy tego typu, co należy podkreślić, Tatarkiewicz przeprowadzał na każdym etapie swojego rozwoju naukowego, nie tylko w swoich rozważaniach filozoficznych – aksjologicznych, etycznych, estetycznych, czy metodologicznych – ale także historycznofilozoficznych. Można uznać, że semantyzm jest jedną z najbardziej typowych cech jego postawy wobec podejmowanych zagadnień.

Już jego dysertacja doktorska została w istocie poświęcona analizie pojęć w systemie filozoficznym Arystotelesa. Podobnie było w jego drugiej pracy dyplomowej, w rozprawie habilitacyjnej, w której analizie poddane zostało pojęcia dobra, a także subiektywizmu, relatywizmu, obiektywizmu, co stanowiło fundament przeprowadzonych w niej rozważań. Biorąc pod uwagę trzecią z większych prac Tatarkiewicza, a więc *Historię filozofii*, również należy uznać, że nie brakuje w niej tego typu analiz – naturalnie w kontekście historycznofilzoficznym. Czwarte z ważniejszych dzieł, dzieło *O szczęściu*, Tatarkiewicz nie tylko rozpoczyna się od analizy pojęcia szczęścia, zarysowania jego historii, zaproponowania

[1662] Zob. R. Kleszcz, *Władysław Tatarkiewicz. Uwagi metafilozoficzne*, dz. cyt., s. 45-46.
[1663] Wiśniewski w swoich badaniach skoncentrowanych na aksjologicznych rozważaniach Tatarkiewicza przypisuje mu minimalizm, realizm, humanizm, pluralizm, upodobanie do analiz pojęciowych (zob. R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno…*, dz. cyt., s. 243)

definicji szczęścia, ale także stosuję tę analizę w jego dalszej części, śledząc ważne dla podjętego zagadnienia pojęcia – np. odróżniając w perspektywie pojęciowej szczęście jako takie od szczęścia psychologicznego, czy wskazując na zależność pomiędzy pojęciem szczęścia a nieszczęścia. Nie inaczej jest z *Historią estetyki*, w której sporo uwagi poświęcone zostało pojęciom estetycznym, co doczekało się rozwinięcia w *Dziejach sześciu pojęć*. Ostatnia książka Tatarkiewicza – *O doskonałości* – to praca, która również stanowi przykład tego, jaką wagę do analiz pojęciowych przykładał on w swoich badaniach. Podobnie rzecz się ma z niektórymi krótszymi pracami Tatarkiewicza – niejednokrotnie stanowiącymi odprysk jego szerzej zakrojonych badań – jak np. artykułem poświęconym pojęciu szczęścia z 1919 r., czy tekstem poświęconym pojęciu wartości z lat sześćdziesiątych. Uznanie sematyzmu za cechę postawy badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza wydaje się nie budzić wątpliwości.

Systematyzm

Od dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza można wyznaczyć również historię jego systematycznego podejścia do podejmowanych zagadnień. Jak wiadomo, Tatarkiewicz podjął się w niej analizy pojęć w Arystotelesowskim systemie filozoficznym. Systematyzując te pojęcia doszedł on do wniosku, że stanowią one system pluralistyczny. Tendencja do takiego podejmowania zagadnień jest wyraźna także innych dziełach Tatarkiewicza – zarówno historycznofilozoficznych, historycznoestetycznych, jak i filozoficznych. Do pierwszej grupy należy zaliczyć naturalnie *Historię filozofii*, a także szereg mniejszych opracowań – czy wręcz ich większość – co wynika ze stanowiska metodologicznego Tatarkiewicza, zgodnie z którym systematyzacja to istotny element pracy historyka filozofii. Do drugiej grupy należy zaliczyć z kolei jego najważniejsze dzieła z zakresu historii estetyki, jak również większość jego mniejszych opracowań, także w nich bowiem wielokrotnie stawiał on sobie za cel systematyzację podjętych zagadnień estetycznych.

Z pracami filozoficznymi sprawa ma się podobnie. Już jego pierwsza książka filozoficzna, a więc rozprawa *O bezwzględności dobra*, ma w dużej mierze wymiar systematyczny. W systematycznej formie Tatarkiewicz ukazuje w tej pracy różnice pomiędzy obiektywizmem, subiektywizmem, relatywizmem i zajętym przez siebie stanowiskiem uznającym dobro za chcę bezwzględną. Systematyzacji Tatarkiewicz poddał też tytułowe zagadnienie pracy *O szczęściu*, tendencja ta widoczna jest we wszystkich jej częściach: semantycznej, psychologicznej, prakseologicznej, etycznej. Podobnie rzecz się ma z mniejszymi opracowaniami, jak np. z pracą dotyczącą problematyki aksjologicznej pt. *O porządku wartości*, tekstem poświęconym kwestiom etycznym pt. *O czterech rodzajach sądów*

etycznych, czy jedną z prac estetycznych pt. *Ekspresja i sztuka*. Przypisanie Tatarkiewiczowi także tej cechy nie powinno budzić sprzeciwu.

Historyzm

Trzecią cechą, którą postanowiono przypisać postawie badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza, jest historyzm – warto zauważyć, że jest to trzecia cecha zgodna z zestawieniem Pelca. Przez historyzm rozumie się tutaj wykorzystywanie analizy historycznej w celu rozstrzygania problemów pozahistorycznych. Wyraz tej cesze Tatarkiewicz dał dość wcześnie, bo już w swojej pierwszej pracy filozoficznej pt. *O naturalnym obrazie świata*, w której to – jak postarano się ukazać w rozdziale drugim rozprawy – ukazując w duchu Arystotelesa teoriopoznawczą wartość poznania naturalnego i doświadczenia potocznego. W związku z tym warto podkreślić, że jest to pierwsza z wymienionych cech, która dotyczy postawy badawczej Tatarkiewicza w węższym zakresie, a mianowicie postawy wobec problemów filozoficznych.

Jest to cecha tutaj tym bardziej szczególna, że uznanie jej za cechę postawy badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza stanowi uzasadnienie dla podjętej w rozprawie próby wykazania inspirującego wpływu Stagiryty na jego twórczości filozoficzną W związku z tym warto przypomnieć rozróżnienie Juliusza Domiańskiego na badaczy i użytkowników kultury antycznej. Według Domańskiego postawa użytkownicza wymaga z jednej strony znajomości, z drugiej zaś – pozytywnego stosunku do tego, co ma zostać wykorzystane, tzn. przyswojone, zaadaptowane. Można uznać, że Tatarkiewicz, czego ta rozprawa jest świadectwem, spełniał w kwestii filozofii Arystotelesa oba warunki: nie tylko badał go na przestrzeni lat, ale także nie szczędził dla niego słów uznania – i to zarówno w pracach filozoficznych, takich jak np. praca *O szczęściu*, jak również historycznofilozoficznych, np. w swojej dysertacji doktorskiej, *Historii filozofii*, *Historii estetyki*, czy krótszych opracowaniach jak np. *Czworakie rozumienie klasyczności*. W związku z ostatnią z wymienionych prac warto dodać, że Tatarkiewicz wskazał w niej na Arystotelesa jako źródło inspiracji wielu filozofów.

Opracowując niektóre zagadnienia, co warto zauważyć, Tatarkiewicz korzystał z analizy historycznej w celu rozstrzygnięcia jakiegoś problemu inspirując się niekiedy nie tyle poglądami danego filozofa czy szkoły filozoficznej, ale ogółem rozważań nad danym zagadnieniem. Historyzm jego odnosi się zatem nie tylko do inspirowania się pojedynczymi filozofami, jak np. Arystotelesem, ale także całymi okresami filozofii, czy ogólnie rozumianym rozwojem badań filozoficznych. Niekiedy stosowanie analizy historycznej było według Tatarkiewicza, jak się zdaje, jedynym możliwym sposobem rozstrzygnięcia danej kwestii – jak np. w pracach dotyczących rozwoju sztuki – kiedy indziej sposobem szczególnie owocnym –

jak np. ma to miejsce w pracy, w której podał on swoją definicję sztuki – zaś w jeszcze innych przypadkach sposobem najzwyczajniej przez niego preferowanym – jak np. w pracy *O porządku wartości*, w której uznał cząstkę prawdy tkwiącą w każdym z przeanalizowanych stanowisk. Często też uzupełniał on swoje rozważania o względnie krótkie i niekoniecznie niezbędne odniesienia historycznofilozoficzne. W tych przypadkach, jak np. w opracowaniu *O czterech rodzajach sądów etycznych*, trudno rozstrzygnąć, czy było to jedynie uzupełnienie mające ukazać zgodność jego koncepcji z rozwojem problematyki w perspektywie historycznej, czy też uzupełnienie to zdradza, iż doszedł on do swoich wniosków inspirując się analizą historyczną. W związku z tym warto przypomnieć, że Tatarkiewicz dość wcześnie mógł uzyskać świadomość możliwości inspirowania się w kwestiach aktualnych analizą historyczną. Świadczy o tym jego znajomość życia i twórczości swojego dziadka-rzeźbiarza, który znając się na sztuce antycznej, pozytywnie ją oceniając, tworzył w nurcie neoklasycystycznym. W każdym razie przypisanie Tatarkiewiczowi i tej cechy nie wydaje się kontrowersyjnym posunięciem.

Pluralizm

Cechą, zdaje się, najczęściej łączoną z postawą badawczą i filozoficzną Tatarkiewicza jest pluralizm. Zalążki tej postawy dostrzegalne są już w jego pierwszej pracy filozoficznej – tzn. w *O naturalnym obrazie świata*. Wiadomo też, o czym była mowa w rozdziale pierwszym rozprawy, że Tatarkiewicz powiązał swoją postawę pluralistyczną z wychowaniem domowym, a więc także ta tendencja może mieć źródło już we wczesnych latach jego życia. Należy podkreślić, że pluralizm jest pierwszą z cech, która tak wyraźnie przenika twórczość Tatarkiewicza – jego postawę, stanowisko i poglądy.

Z perspektywy postawy badawczej Tatarkiewicza pluralizm był kluczowy w kontekście jego badań o charakterze historycznym. Widać to zarówno w *Historii filozofii*, a jeszcze bardziej w jego badaniach historycznoestetycznych, jak bowiem wprost stwierdził, postawa pluralistyczna jest warunkiem koniecznym uprawiania historii estetyki. Z perspektywy filozoficznej prezentował on postawę pluralistyczną na różnych płaszczyznach. Na polu teoriopoznawczym, jak wspomniano, jej zalążek obecny jest w pracy *O naturalnym obrazie świata*, który później znalazł rozwinięcie w *Drodze do filozofii*. Na gruncie aksjologicznym Tatarkiewicz skłaniał się do uznania istnienia różnych rodzajów wartości np. witalnych, moralnych, hedonicznych, poznawczych, estetycznych. Także w jego poglądach etycznych pluralizm stanowi istotny aspekt jego stanowiska. W kontekście postępowania moralnego przejawia się on w uznaniu przez Tatarkiewicza względności reguł postępowania – a przez to

wielu możliwości na wykonanie czynu moralnego – rozróżnieniu czterech rodzajów sądów etycznych – sądów o wartości słuszności, intencji i zasłudze – oraz trzech sposobów podejmowania decyzji moralnych – opartych na obrachunku, nakazach lub uczuciu. Wspomnieć należy tutaj też pracę *O szczęściu*, ponieważ nie tylko definicja szczęścia zaproponowana przez Tatarkiewicza ma charakter pluralistyczny, ale także cała jego koncepcja jawi się jako pluralistyczna, co sugerują np. jego poglądy na sposoby osiągania szczęścia, osobowość człowieka i modele życia szczęśliwe, czy związek zachodzący pomiędzy szczęściem a moralnością. Nie inaczej jest z estetyką, gdzie w sprawie kluczowej, a więc definicji sztuki, Tatarkiewicz sformułował alternatywną definicję sztuki opartą o pluralistyczny pogląd na to, czym jest sztuka .

Zdroworozsądkowość

Kolejną cechą przypisaną tutaj postawie badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza jest zdroworozsądkowość, przez którą rozumie się z jednej strony jego przekonanie o pozytywnej roli doświadczenia potocznego i poznania naturalnego w dociekaniach naukowych i filozoficznych, z drugiej zaś preferowanie kompromisowych rozstrzygnięć w sprawach, w których trudno o jednoznaczną odpowiedź. Zdroworozsądkowość, podobnie jak pluralizm, zdaje się cechować zarówno postawę badawczą, jak i filozoficzną Tatarkiewicza.

Pierwszym tekstem stanowiącym wyraz zdroworozsądkowości Tatarkiewicza jest wspomniana już kilkukrotnie praca *O naturalnym obrazie świata*, w której uznał on teoriopoznawczą wartość poznania naturalnego i doświadczenia potocznego. Swoje rozważania w tej kwestii, utrzymując to przekonanie, rozwinął on później w *Drodze do filozofii*. Potoczne doświadczenie stanowiło jednak punkt wyjścia nie tylko teoriopoznawczych, ale także etycznych rozważań Tatarkiewicza. Szczególnym przykładem jest w tym względzie książka *O szczęściu*. W pracy tej nie tylko wyszedł on od doświadczenia potocznego, ale także konfrontował z nim zebrane na drodze rozważań wnioski. W związku z tym warto zwrócić uwagę, że choć Tatarkiewicz przyjął filozoficzne – a nie potoczne – pojęcie na rodzaj swojej definicji szczęścia, to jednocześnie nie zrezygnował z postulatu zgodności filozoficznych dociekań z doświadczeniem potocznym. Wprost stwierdził w tym względzie, że jego celem jest zdefiniowanie szczęścia jako stanu, za który wśród ludzi uchodzi. Ponadto mając to nieustannie na względzie, decydował się on niekiedy przyznać rację poglądom potocznym, a nie filozoficznym, czego przykład może stanowić to, że pod względem dostarczania powodów do szczęścia uznał on postawę zachowawczą wobec życia, powiązaną

przez niego z tradycją filozoficzną, za gorszą, niż postawę sugerującą podejmowania ryzyka, którą z kolei powiązał z doświadczeniem potocznym.

Przez zdroworozsądkowość rozumie się tutaj także preferowanie kompromisowych rozstrzygnięć w kwestiach, w których trudno o jednoznaczną odpowiedź. To z kolei sprawia, że zdroworozsądkowość wielokrotnie wiąże się u Tatarkiewicza z jego pluralizmem. Na obu z wyżej wymienionych płaszczyzn jego rozważań – teoriopoznawczym i etycznym – takie powiązanie ma miejsce. Doceniając poznanie potoczne, Tatarkiewicz nie odrzucił zarazem poznania naukowego. Ostatecznie zdecydował się na kompromisowe rozstrzygnięcie, uznając w *Drodze do filozofii* wartość poznawczą obu sposobów. Takie rozwiązanie można uznać za wyraz jego zdroworozsądkowości filozoficznej. Wydaje się, że w analogicznie rzecz się ma z jego koncepcją szczęścia. Wybierając na rodzaj swojej definicji szczęścia pojęcie podmiotowo-filozoficzne, nie tylko sprawił, że jego definicja bardziej odpowiadała temu, jak szczęście jest rozumiane, ale dopuścił też daleko dalej idący pluralizm na gruncie szczęścia. Ponadto uznając szczęście za stan subiektywny, nie uznał go zarazem za stan pozbawiony obiektywnych uwarunkowań. W ten sposób, można uznać, ponownie skłonił się on do kompromisowego rozstrzygnięcia. Wydaje się zresztą, że uznanie przez Tatarkiewicza teoriopoznawczej wartości doświadczenia potocznego i poznania naturalnego oraz preferowanie przez niego kompromisowych rozstrzygnięć idą ze sobą w parze, co zarazem warunkuje pluralistyczny charakter wielu jego rozstrzygnięć filozoficznych.

Fundacjonizm

Jeszcze bardziej niż pluralizm i zdroworozsądkowość do filozoficznych przekonań Tatarkiewicza odnosi się kolejna z przypisanych mu tutaj cech – fundacjonizm. Przez fundacjonizm rozumie się tutaj przekonanie, zgodnie z którym najważniejsze i najbardziej ogólne tezy nie są dowodzone, a przyjmowane, stwierdzane. Założenia te mogą być przyjmowane z różnych względów, niemniej jednak kluczowe jest zaakcentowanie ich niezbędności i niedowodliwości. W kontekście aksjologiczno-etycznym cecha ta znajduje wyraz jego stanowisku intuicjonistycznym. Decyzja o użyciu terminu „fundacjonizm" wynika z przekonania, że pogląd ten nie odnosi się tylko do jego etycznych rozważań.

Po raz pierwszy, dobitnie, Tatarkiewicz wyraził taki pogląd w swojej rozprawie habilitacyjnej. Uznał on w niej, że potrzebne jest przyjęcie założeń, które same nie są już dowodzone, a które są stwierdzane. Pogląd ten utrzymał on także później, o czym świadczą jego pozostałe prace etyczne. Zdaje się jednak, że fundacjonizm stanowił cechę jego postawy filozoficznej także w innych kontekstach, a także w perspektywie postawy badawczej –

Tatarkiewicz przede wszystkim stwierdza znaczenia porządkowania. Warto też dodać, że także tę cechę można na podstawie tekstów autobiograficznych Tatarkiewicza powiązać z jego wychowaniem – o czym mowa była w rozdziale pierwszym – a dokładniej z jego przekonaniami religijnymi.

Ogólnie rzecz biorąc, przyjęcie przez Tatarkiewicz tzw. przesłanek pierwszych etycznych zdaje się wynikać z jego ogólnego przekonania o potrzebie przyjęcia takich przesłanek w ogóle. Analizując jego prace, można spostrzec, że założeniom poświęca on szczególną uwagę. Czyni tak na gruncie teoriopoznawczym, czego świadectwem jest *Droga do filozofii*, a także na gruncie estetycznym. W *Definicji sztuki* stwierdził on, że nie ma wątpliwości, iż sztuka jest świadomą czynnością ludzką. Brak wątpliwości jest tu jednak raczej jego intuicyjnym poczuciem oczywistości, niż wynikiem dowodzenia. Wreszcie i w swoich badaniach historycznofilozoficznych Tatarkiewicz sporo uwagi poświęcił założeniom. Zwracał na nie uwagę nie tylko analizując poglądy cudze, ale także podkreślił ich znaczenie w swojej koncepcji metodologii historycznofilozoficznej; kwestia założeń wstępnych, określenie pojęcia filozofii, jest bowiem dla tej koncepcji sprawą fundamentalną.

Perspektywa podmiotowo-przedmiotowa

Przedostatnią z cech przypisanych tutaj postawie badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza jest perspektywa podmiotowo-przedmiotowa. Perspektywa ta polega u Tatarkiewicza na tym, że swoje rozważania orientuje on wokół dwóch porządków – podmiotowego i przedmiotowego. Te dwa porządki nie tylko stanowią dla niego sposób patrzenia na dane zagadnienie, ale wydają się być również wyrazem jego poglądu na kwestie teoriopoznawcze. To właśnie z tego względu, zdaje się, Pelc przypisał mu podejście psychologiczne, a Andrzej Książek uznał jego koncepcję filozoficzną za dualistyczno-pluralistyczną.

Pierwszym wyraźnym świadectwem przyjęcia przez Tatarkiewicza tej perspektywy jest jego rozprawa habilitacyjna, w której istotną rolę odgrywa rozróżnianie porządku rzeczowego od porządku ludzkiego, analiza stanowiska subiektywistycznego i obiektywistycznego, a także stanowisk uznających względność i bezwzględność dobra. Wydaje się, że także rozróżnianie tych aspektów – subiektywnego i obiektywnego, względnego i bezwzględnego – wiąże się z tą perspektywą. Szczególnie istotną rolę perspektywa ta odgrywa w pracy *O szczęściu*, w której zgodnie z nią uporządkowane zostały potoczne i filozoficzne pojęcia szczęścia. W rozważaniach nad szczęście dotyczy ona także innych kwestii, jak np. definicji szczęścia – swoją definicję Tatarkiewicz określił bowiem jako subiektywistyczno-obiektywistyczną – czy związku jednostki ludzkiej i świata – w rozdziale piątym rozprawy związek ten określono jako

podmiotowo-przedmiotowe sprzężenie zwrotne szczęścia. Tym samym perspektywa ta z jednej strony łączy się ze zdroworozsądkowością Tatarkiewicz, a z drugiej – z jego pluralizmem .

Znaczenie tej perspektywy nie ogranicza się jednak tylko do kwestii dobra i szczęścia, pełni ona bowiem istotną rolę w koncepcji postępowania moralnego sformułowanej przez Tatarkiewicza. Postępowanie moralne nie jest bowiem związane zdaniem Tatarkiewicza tylko z bezwzględnym dobrem, ale z uwagi na wolę jego osiągnięcia (przez podmiot) w wielorakich uwarunkowaniach świata realnego (przedmiotowego), także ze względnością reguły postępowania. Co więcej, perspektywą tą Tatarkiewicz posługiwał się również gruncie estetycznym. Widoczne jest to przede wszystkim w jego definicji sztuki, która wręcz wynika z przyjęcia tej perspektywy i zwrócenia uwagi na związek, jaki zachodzi pomiędzy podmiotem a przedmiotem – twórcą, dziełem i odbiorcą. Podobnie sytuacja jawi się w rozważaniach metodologicznych i teoriopoznawczych Tatarkiewicza. W metodologii historii filozofii perspektywa podmiotowo-przedmiotowa została przyjęta przez niego w ramach stanowiska interwencjonistycznego, zgodnie z którym nie odrzuca się istnienia faktów, porządku obiektywnego, a jednocześnie akcentuje się znaczenie czynnika ludzkiego, subiektywnego. Podobnie rzecz się ma w kwestii teoriopoznawczych dociekań Tatarkiewicza, w których uznaje on podmiotowe i przedmiotowe czynniki warunkujące proces poznawczy.

Teleologizm

Ostatnią cechą postawy badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza, jaką postanowiono mu tutaj przypisać, jest teleologizm. Przez teleologizm rozumie się pogląd, zgodnie z którym dana rzecz, jej aspekt lub dane zjawisko ma charakter celowościowy. Jak była o tym mowa w rozdziale czwartym, Tatarkiewicz już w 1919 r. zajął stanowisko teleologiczne wobec kwestii postępowania moralnego, czego świadectwem jest jego wykład inauguracyjny z Wilna. Analiza przeprowadzona w rozdziale piątym wykazała z kolei, że także koncepcja zawarta w *O szczęściu* ma w istocie charakter teleologiczny, o czym świadczy przede wszystkim aproksymatywny charakter sformułowanej w tym dziele definicji szczęścia, ale także np. zalecenie praktycznie, zgodnie z którym najlepiej nie czynić szczęścia bezpośrednim celem działania. Ponadto także pogląd Tatarkiewicza na sztukę jako świadomą czynność ludzką wydaje się prowadzić do stwierdzenia, że nie tylko postępowanie moralne i szczęście, ale także twórczość artystyczna ma jego zdaniem charakter teleologiczny.

Ogólnie rzecz biorąc, wydaje się, że teleologizm cechuje nie tylko konkretne stanowiska i poglądy Tatarkiewicza, ale także jego postawę badawczą i filozoficzną. Przez taki

teleologizm rozumie się to, że przyjmując prawdę – na wzór dobra – za cel swoich badań, Tatarkiewicz dostosowywał do celu konkretne środki – na wzór reguł postępowania – mające go do tego celu doprowadzić. Wydaje się, że tak jak nie ma jego zdaniem bezwzględnych reguł postępowania moralnego, mających doprowadzić do bezwzględnego dobra, tak nie ma bezwzględnych reguł badań, mających doprowadzić do osiągnięcia prawdy. Przyjęcie takiej interpretacji jest o tyle ciekawe, że może stanowić filozoficzne uzasadnienie dla – można tak to ująć – eklektycznego charakteru postawy badawczej Tatarkiewicza.

W literaturze prowadzone są spory nt. tożsamości filozoficznej Tatarkiewicza. Zwykle określa się ją poprzez ukazanie jego podobieństwa z danymi filozofami lub upodobanie do danych koncepcji filozoficznych. Ogólnie rzecz biorąc, nie ma konsensusu w tej kwestii. Wydaje się, że uznanie teleologiczności jego postawy badawczej i filozoficznej może stanowić wyjaśnienie, które zarówno odpowiada stanowi rzeczy, jak i nie popada w sprzeczność z analizami twórczości Tatarkiewicza. Przez taką teleologiczność rozumie się tu dokładniej to, że Tatarkiewicz mając za cel swoich badań prawdę (teleologizm) jako wartość bezwzględną (fundacjonizm), podejmując się danych zagadnień, uwzględniając ich wieloaspektowość i wielorakie uwarunkowania (pluralizm) – zarówno przedmiotowe, jak i podmiotowe (perspektywa podmiotowo-przedmiotowa) – korzystając z doświadczenia potocznego, a także wiedzy naukowej oraz filozoficznej (zdroworozsądkowość), dobiera właściwe do rozwiązania danego zagadnienia środki, dokonując zwykle analizy historycznej, czerpiąc z niej inspiracje (historyzm), a także semantycznej (semantyzm), a w rezultacie porządkuje daną kwestię (systematyzm, typologizm), a jeśli to możliwe, daje odpowiedź zgodną rzeczywistością, ukazującą istotę rzeczy.

Wymienione wyżej cechy postawy badawczej i filozoficznej Tatarkiewicza najprawdopodobniej nie wyczerpują możliwości. Niemniej jednak wydaje się, że są to te, które trudno podważyć. Zdecydowana ich większość była zresztą już Tatarkiewiczowi niejednokrotnie przypisywana – choć nie wydaje się, aby zyskały dotychczas tak dokładne uzasadnienie. Inaczej rzecz się ma z teleologizmem, który nie został dotychczas Tatarkiewiczowi przypisany wprost i uzasadniony w oparciu o źródła w takim stopniu, jak ma to miejsce tutaj. Decyzja o uznaniu teleologizmu Tatarkiewicza poza kontekstem etycznym jest wynikiem przeprowadzonych w rozprawie analiz. Okazało się bowiem, że cechuje on nie tylko stanowisko Tatarkiewicza wobec postępowania moralnego, ale także wobec szczęścia, sztuki, a jego koncepcję metodologiczną, czy teoriopoznawczą. Na uznaniu teleologizmu za istotę postawy badawczej Tatarkiewicza zaważyła przede wszystkim analiza jego największego dzieła filozoficznego, książki *O szczęściu*, którą, zdaje się, można uznać wręcz

za prace z zakresu filozofii życia. Niemniej jednak nie bez znaczenia były w tym względzie inne prace oraz teksty autobiograficzne Tatarkiewicza. Przyglądając się jego twórczości trudno bowiem nie odnieść wrażenia, że swoją pracę poświęcił on właśnie poszukiwaniu prawdy. Wykształcił w tym celu dość ogólny sposób postępowania, który jednocześnie dostosowywał do warunków. Analogia zachodząca pomiędzy tym ogólnym obrazem jego twórczości, jego koncepcją szczęścia a stanowiskiem wobec postępowania moralnego, które sam określił jako teleologiczne, stanowiła główny argument za rozszerzeniem jego teleologizmu etycznego na jego postawę oraz poglądy w ogóle.

Inspiracje Arystotelesem na podstawie autorefleksji Tatarkiewicza

Mając już opracowaną postawę badawczą i filozoficzną Tatarkiewicza, można przystąpić do kwestii inspirującego wpływu, jaki na jego rozważania filozoficzne wywarły jego badania nad Stagirytą. W rozstrzygnięciu tej kwestii za punkt wyjścia przyjęte zostały słowa Tatarkiewicza z tekstu pt. *Wielcy i bliscy*, który pierwotnie był wykładem wygłoszonym przez niego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W słowach tych Tatarkiewicz stwierdza bowiem wprost, jakich filozofów uważa za bliskich sobie. Takich filozofów postanawia wymienić dwóch: „Arystoteles jest mi bliski przez swą dążność do porządkowania wiedzy i oddzielania porządku rzeczy i porządku ludzkich wyobrażeń. Także przez uznanie kresu naszej wiedzy: jest kres definiowania, tak samo jak rozumowania. Również przez uznanie prawd pierwszych i uznanie pierwszej przyczyny: świat przypadkowy wskazuje na konieczny. Przez uznanie wielości ludzkich postaw i poczynań: teoretycznych, praktycznych, poietycznych. Przez uznanie wielu zasad wyjaśniania: forma, materia, przyczyna, cel. Przez uznanie wielości w sztuce, uznanie wielu jej równie uprawnionych postaci. Przez uznanie, że nie to samo jest słuszne w polityce i poezji. Przez uznanie wielu zasad dobrego moralnie życia: zasada eudaimonii, zasada życzliwości, zasada żywych wzorów. U Pascala jest mi bliskie stwierdzenie bezradności racjonalnych metod wobec życiowo najdonioślejszych zagadnień. I bliskie uznanie «porządku serca» obok porządku rozumu. Bliskie to, że «człowiek jest podzielony i sam sobie przeciwny», że «trzeba być geometrą, pirronistą i pokornym chrześcijaninem». I wreszcie to: «Dwa są tylko rodzaje ludzi, których można nazwać rozsądnymi: ci, którzy służą Bogu z całego serca, bowiem Go znają, oraz ci, którzy Go z całego serca szukają, bowiem Go nie znają»”[1664].

[1664] W. Tatarkiewicz, *Wielcy i bliscy*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, dz. cyt., s. 135-136.

Choć Tatarkiewicz wymienił w przytoczonych słowach dwóch filozofów, to tylko o jednym wielokrotnie w swoich pracach stwierdzał, że jest on też filozofem wielkim. Nie jest tutaj celem rozstrzyganie inspirującego wpływu Pascala na Tatarkiewicza. Kwestią tutaj istotną jest inspirujący wpływ Arystotelesa. Do określenia tego wpływu słowa Tatarkiewicza, zdaje się, stanowią doskonały punkt wyjścia. Choć nie wszystkie z wyróżnionych poniżej aspektów wskazujących na inspirujący wpływ Stagiryty na Arystotelesa zostały wspomniane przez samego Tatarkiewicza w przytoczonych słowach, to tym wspomnianym przez niego dano pierwszeństwo.

Porządkowanie

Jak wiadomo, porządkowanie było naczelnym postulatem badawczym Tatarkiewicza. Choć wprost nie stwierdził on, że postulat ten zaczerpnął od Stagiryty, to zbieżność pomiędzy jego odpowiedzią udzieloną w ankiecie w 1977 r. i jego deklaracją złożoną w *Wielkich i bliskich* dopuszcza taką możliwość. W świetle całości twórczości Tatarkiewicza – a dokładniej tego, że znał on filozofię Arystotelesowską – możliwość taka wydaje się zresztą jak najbardziej prawdopodobna. Warto w związku z tym należy zauważyć, że tendencja Stagiryty do porządkowania zagadnień nie tylko była Tatarkiewiczowi znana, ale także była przez niego pozytywnie oceniana, tak bowiem można odebrać jego opinię o Arystotelesie jako mistrzu klasyfikacji (np. *Historia estetyki*) porządkującym zagadnienia (np. *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*), systematyzującym nie tylko własne, ale także cudze poglądy (np. *Historia filozofii*). Opierając się zatem z jednej strony na opinii samego Tatarkiewicza, a z drugiej na pozytywnej jej weryfikacji w źródłach, można uznać, że Arystoteles był dla Tatarkiewicza inspiracją w tym najbardziej ogólnym z jego postulatów badawczych.

Postulat porządkowania jako naczelny postulat badawczy Tatarkiewicza mieści w sobie jednak szereg tendencji wyznaczających cechy jego postawy badawczej i filozoficznej, a przede wszystkim przypisany mu wyżej semantyzm i systematyzm. Należy więc rozważyć, czy także te cechy Tatarkiewicz przypisywał postawie Arystotelesa i doceniał w jego twórczości. Choć to, co rozumie się tutaj jako semantyzm, Tatarkiewicz przypisywał również np. sofistą, to wydaje się jednak, że sposób przeprowadzania analiz pojęciowych przez Arystotelesa, a w szerszym sensie analiz logicznych, był dla niego w tym względzie, po pierwsze, bardziej dopracowany (np. *Historia filozofii*), a po drugie, sam Arystoteles cieszył się większą sympatią z jego strony. Znajomość tendencji systematycznej u Stagiryty oraz jej pozytywna ocena przez Tatarkiewicza takich wątpliwości nie rodzi.

Perspektywa podmiotowo-przedmiotowa

Po zwróceniu uwagi na tendencję Arystotelesa do porządkowania, w przywołanych na wyżej słowach, Tatarkiewicz przyznał, że Stagiryta jest mu bliski także ze względu na oddzielenie – jak to ujął – porządku rzeczy i porządku ludzkich wyobrażeń. W tej kwestii sprawa ma się podobnie, jak w przypadku porządkowania, tzn. Tatarkiewicz ceni u Arystotelesa to, co sam stosował, a co zostało określone jako perspektywa podmiotowo-przedmiotowa. Należy jednak dokładniej rozpatrzyć, czy spełnione zostają w tym względzie kryteria: znajomości i pozytywnej oceny.

Jak zostało to ukazane w rozdziale drugim rozprawy, tendencja Arystotelesa do rozróżniania porządku rzeczy i porządku ludzkich wyobrażeń została przez Tatarkiewicza opracowana już w *Układzie pojęć w filozofii Arystotelesa.* W pracy tej zwrócił on uwagę na to, że to Arystotelesowskie rozróżnienie można rozumieć właśnie jako rozróżnienie podmiotowo-przedmiotowe. Co więcej, Tatarkiewicz przyporządkował tej tendencji konkretne miejsce w ramach filozoficznego systemu Stagiryty, poświęcając temu zagadnieniu rozdział drugi swojej dysertacji. Niespełna dziesięć lat od swojej obrony doktorskiej Tatarkiewicz zastosował tę metodę, której istnienia w ramach filozofii Arystotelesowskiej miał świadomość, w swoich rozważaniach zawartych w rozprawie habilitacyjnej *O bezwzględności dobra*. W rozdziale poświęconym Stagirycie w *Historii filozofii* również zwrócił on uwagę na występowanie w jego filozofii tej tendencji, a następnie ponownie sam posłużył się on tym rozróżnieniem w pracy *O szczęściu*. Tatarkiewicz wspomniał też o znaczeniu tej perspektywy na gruncie estetycznym. We wstępie do *Dziejów sześciu pojęć*[1665] wskazał on, że perspektywa ta obecna jest także u Platona, niemniej jednak to u Arystotelesa jest ona bardziej dopracowania i wyraźna. Ogólnie rzecz biorąc, perspektywa ta jawi się jako istotny element obrazu Arystotelesa, jaki wyłania się z prac Tatarkiewicza, a zarazem znaczący aspekt jego własnych dociekań filozoficznych. Zważywszy więc na to, że ta tendencja Arystotelesowska została przez Tatarkiewicza opracowana – w niejednej pracy – a także że była ona przez Tatarkiewicza ceniona i stosowana, można także w tym względzie uznać inspirujący wpływ Stagiryty.

[1665] Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 11: „Filozofia wprowadziła – również już w starożytności – rozróżnienie podobne [do rozróżnienia natury i sztuki], ale oparte na innej podstawie, mianowicie na przeciwstawieniu przedmiotów i podmiotu: wyróżnienie tego, co wśród naszych spraw, myśli, osiągnięć jest *obiektywne*. To Arystoteles prosto i radykalnie oddzielił to, co jest «samo przez się» (*to kat'heauton*), i co jest «dla nas» (*to pros hemas*). Ale w równym stopniu należało to przeciwstawienie do Platońskiego sposobu myślenia; w dziejach europejskiej myśli występowało zarówno w prądzie platońskim, jak w arystotelesowskim".

Fundacjonizm

Trzecim w kolejności aspektem postawy Arystotelesa, który Tatarkiewicz określił jako bliski sobie, jest jego pogląd nt. definiowania, rozumowania, prawd pierwszych i pierwszej przyczyny. Dokładniej rzecz biorąc, odnosi się to do poglądu Stagiryty zgodnie z którym, nie można rozumowania, jak i definiowaniu przeprowadzać w nieskończoność. Potrzebne jest zatem przyjęcie podstawowych pojęć, racji, które same definiowane, ani wyprowadzone z innych już nie są – tzw. przesłanek pierwszych. Kwestię tę Tatarkiewicz zwięźle opracował w *Historii filozofii*.

Jak wiadomo, Tatarkiewicz przyjmował takie stanowisko na gruncie aksjologii, czego wyrazem jest jego rozprawa habilitacyjna – gdzie też wprost powołał się na pogląd Arystotelesa w tym względzie – a także pozostałe prace związane z zagadnieniem dobra. Kwestia ta została już opracowana w powyższych rozdziałach, a także literaturze przedmiotu. Wydaje się, że z uwagi na bezpośrednie powołanie się na Arystotelesa w rozprawie habilitacyjnej, podniesienie tej kwestii w *Wielkich i bliskich*, a także ze względu na ciągłość poglądów Tatarkiewicza w tej sprawie, można uznać inspirujący wpływ Stagiryty także na intuicjonistyczne stanowisko Tatarkiewicza.

Taka interpretacja słów Tatarkiewicza nie jest jednak wyczerpująca. Rozważając dokładniej to, co stoi za tymi słowami – zgodnie z którymi Arystoteles jest Tatarkiewiczowi bliski „przez uznanie prawd pierwszych i uznanie pierwszej przyczyny: świat przypadkowy wskazuje na konieczny" – można wskazać jeszcze inny wymiar inspirującego wpływu Stagiryty na Tatarkiewicza. Okazuje się, że Arystoteles była dla Tatarkiewicz inspiracją w kwestii, której w zasadzie autor *Historii filozofii* nie podejmował na gruncie naukowym. Idzie tu bowiem o jego przekonania religijne. O swojej wierze, co warto podkreślić, Tatarkiewicz w pracach naukowych w zasadzie nie wspomina – choć ostatnie zdanie pracy pt. *O czterech rodzajach sądów etycznych* można odczytać jako wyjątek od tej reguły – czynił to natomiast w tekstach autobiograficznych – o czym było w rozdziale pierwszy rozprawy. Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że na gruncie filozoficznym nie podejmował on naukowej, teologicznej, filozoficznej refleksji na Bogiem.

Niemniej jednak był osobą wierzącą, co też ma podparcie w źródłach. Choć więc zagadnienia tego filozoficznie nie rozwinął, to jako takie wydaje się należy uwzględnić, chcąc nie tylko mieć pełen obraz poglądów filozoficznych Tatarkiewicza, ale także inspirującego wpływu Arystotelesa. Na niemal jednoznaczne powiązanie rozważanych tu słów z *Wielkich i bliskich* z wiarą w Boga pozwala ich zestawienie z tym, co można odnaleźć w *Historii filozofii*.

Okazuje się bowiem, że w zasadzie identyczne zdanie Tatarkiewicz sformułował w rozdziale poświęconym Stagirycie, które choć zostało przytoczone w rozdziale czwartym, to warto je tutaj przypomnieć. Analizując Arystotelesowską koncepcję Pierwszego Poruszyciela Tatarkiewicz pisze następująco: „świat przypadkowy, niedoskonały, zależny wskazuje tedy na byt konieczny, doskonały, absolutny; jeśli istnieje świat, to istnieje również absolut. [...] A byt absolutny, konieczny, doskonały, który sam będąc nieruchomy porusza świat – to nic innego jak to, co wszyscy nazywają Bogiem”[1666].

Zbieżność tych dwóch fragmentów – z *Historii filozofii* i *Wielkich i bliskich* – nie wydaje się przypadkowa. Wprawdzie Tatarkiewicz nie posłużył się w *Wielkich i bliskich* pojęciem Boga, niemniej jednak, zdaje się, dał on do zrozumienia, że Arystotelesowska koncepcja Pierwszego Poruszyciela, którego on z kolei utożsamił z Bogiem, była mu bliska w perspektywie jego przekonań religijnych. Choć więc Tatarkiewicz kwestii tej w pracach filozoficznych nie rozwijał, to jako taką rozważał, a w tych rozważaniach Arystoteles jawi się jako postać inspirująca, która przyczyniła się do rozumowego ugruntowania przekonań religijnych Tatarkiewicza – co stanowi przeciwwagę do Pascala, który przyczyniał się do tego najprawdopodobniej z perspektywy irracjonalnej. Jak więc widać, Arystoteles był inspirujący także dla fundacjonizmu Tatarkiewicza i to nie tylko na gruncie naukowym, ale również filozoficznym, który niekiedy, jak zostało to pokazane, wykracza poza jego działalność naukową.

Pluralizm

Przeważająca część aspektów wymienionych przez Tatarkiewicza stanowiących o tym, że uznawał Stagirytę za filozofa bliskiego sobie, dotyczy w istocie pluralizmu. W tym względzie zwraca on uwagę na przekonanie o wielości sposobów poznania i działania, przede wszystkim w kontekście etycznym i estetycznym. Aspekt pluralistyczny również znajduje wystarczające potwierdzenie w pismach Tatarkiewicza, aby uznać w tym względzie inspirujący wpływ Arystotelesa.

Warto na początek podkreślić, że już swojej pierwszej pracy naukowej, a zarazem pierwszej pracy poświęconej Arystotelesowi, Tatarkiewicz wyraził przekonanie o pluralistycznym wymiarze postawy oraz koncepcji Stagiryty. Następnie w swojej pierwszej pracy filozoficznej, znając już filozofię Arystotelesa oraz uznając ją za pluralistyczną,

[1666] W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, dz. cyt., s. 134.

zainspirował się nią w ramach rozważań teoriopoznawczych, uznając wartość naturalnego sposobu poznania.

Ów naturalny sposób poznania, wraz z doświadczeniem potocznym, uznano w poprzednim rozdziale za wyraz postawy zdroworozsądkowej Tatarkiewicza. W związku z czym należy podkreślić, że Stagirytę uznał on za mistrza zdrowego rozsądku. Choć stwierdzenie to, powiązał on ze swoją interpretacją z *Historii filozofii*, to jak postarano się to uzasadnić w rozdziale czwartym, interpretacja ta jest komplementarna względem pierwszej zawartej w dysertacji doktorskiej Tatarkiewicza. Biorąc też pod uwagę to, że Tatarkiewicz docenił w *Układzie pojęć w filozofii Arystotelesa* poznawczą rolę Arystotelesowskich kategorii, a więc dokonał tego w ramach swojej pluralistycznej interpretacji, wydaje się uzasadnionym powiązanie tendencji pluralistycznej i zdroworozsądkowej nie tylko w jego postawie badawczej i filozoficznej – potwierdzać to zdaje się też praca pt. *Droga do filozofii*, w której Tatarkiewicz daje wyraz swojej tendencji zdroworozsądkowej i pluralistycznej zarazem – ale także jego obrazie Arystotelesa.

Przechodząc do powiązania pluralizmu etycznego i estetycznego Tatarkiewicza z Arystotelesem, również należy stwierdzić, że znajduje ono potwierdzenie w źródłach. Uznanie dla wielości ludzkich postaw prezentowali bowiem obaj, można w tym względzie wspomnieć rozróżnieniu pięć typów osobowości z pracy *O szczęściu*: ambicjonalnej, posesywnej, kontemplacyjnej, aktywnej i emocjonalnej. Tatarkiewicz, podobnie jak Stagiryta, przyjął możliwość osiągnięcia szczęścia na różnych drogach, z których przynajmniej trzy (kontemplacyjna, aktywna i emocjonalna) można powiązać z jego ujęciem etyki Arystotelesowskiej jako etyki stanowiącej zespół trzech koncepcji: etyki kontemplacyjnej, etyki cnót i etyki uczuć życzliwych. W perspektywie estetycznej jest podobnie, tzn. Tatarkiewicz i Arystoteles – w jego ujęciu – zajmowali bowiem na tym gruncie stanowisko pluralistyczne, co też poświadczają dwie prace *Definicja sztuki* oraz *Dwaj nowocześni estetycy: Arystoteles i Cyceron*. Ponadto tak jak Arystoteles, zdaniem Tatarkiewicza, uznawał autonomiczny charakter sztuki względem polityki, tak pogląd ten prezentował sam Tatarkiewicz w tekście pt. *Prawda w sztuce*. Co należy podkreślić, wszystkie te powiązania czynią zadość kwestiom chronologicznym. Jak więc widać, Tatarkiewicz interpretował jako pluralistyczną zarówno Arystotelesowską teorię poznania, etyką, jak i estetykę, a zarazem sam na tych polach zajmował stanowisko pluralistyczne.

Inspiracje Arystotelesem na podstawie analiz

Choć na podstawie opinii samego Tatarkiewicza z *Wielkich i bliskich* można wyróżnić powyższe cztery aspekty, w których Arystoteles był dla niego filozofem inspirującym, to wydaje się, że takich aspektów jest więcej. Tak przynajmniej sugeruje analiza porównawcza uwzględniająca z jednej strony badania Tatarkiewicza nad Arystotelesem, a z drugiej jego własne rozważania filozoficzne. Analizując badania Tatarkiewicza nad Stagirytą, zwracając uwagę na obraz, jaki z tych badań się wyłania, a następnie zestawiając go z tym, jaką postawę i jakie poglądy prezentował sam Tatarkiewicz, można przyjąć, że Arystoteles miał na Tatarkiewicza inspirujący wpływ wykraczający poza: porządkowanie (semantyzm, systematyzm), perspektywę podmiotowo-przedmiotową, fundacjonizm (w tym: przekonania religijne), pluralizm (zdroworozsądkowość) Tatarkiewicza. W świetle powyższych ustaleń taki wpływ wydaje się zachodzić jeszcze przynajmniej w dwóch aspektach.

Historyzm

W pierwszej kolejności wypada wskazać w tej perspektywie na historyzm. Cecha ta, jak już wiadomo, jest przypisywana Tatarkiewiczowi i trafność tego potwierdza też analiza jego dzieł. Warto w tym względzie wspomnieć, że na znaczenie badań historycznofilozoficznych w filozoficznych dociekaniach Stagiryty, a więc na to, co można uznać właśnie za wyraz historyzmu, Tatarkiewicz wskazywał już w swojej dysertacji doktorskiej. Takie przekonanie zachował on też w ramach interpretacji zawartej w *Historii filozofii*. Arystoteles w pracach tych był określany jako pierwszy historyk filozofii, kompilator poglądów poprzedników – wskazywany był ponadto istotny wpływ Platona na jego poglądy, a także filozofów wcześniejszych, których Stagiryta nie miał okazji poznać, ale których badał. Oznacza to, że Tatarkiewicz już na początku swojej drogi naukowej uważał Stagirytę nie tylko za pierwszego historyka filozofii, ale także jako filozofa, którego jedną z typowych cech postawy badawczej był właśnie historyzm.

W związku z tym warto dodać, że nie tylko na tym gruncie, tzn. twórczego adaptowania poglądów poprzedników na rzecz własnych dociekań, ale także w kwestii samej postawy historycznofilozoficznej obu filozofów można doszukiwać się zbieżności. Jak postarano się to uzasadnić w ramach analizy metodologii historii filozofii, którą Tatarkiewicz sformułował w swojej pracy *O pisaniu historii filozofii*, sposób prowadzenia badań historycznofilozoficznych, a przede wszystkim ich metodyka, w ogólnym sensie odpowiada temu, co można odnaleźć w pierwszej księdze Arystotelesowskiej *Metafizyki*. Biorąc zatem pod uwagę, że Tatarkiewicz dość wcześnie rozpoznał historyzm Arystotelesa, oceniał go pozytywnie, a jednocześnie

cechuje on także jego własną postawę, można uznać, że i ten inspirujący wpływ Arystotelesa na Tatarkiewicza zdaje się jak najbardziej prawdopodobny.

Teleologizm

Wydaje się, że nie tylko historyzm, niewspomniany w *Wielkich i bliskich*, ale także teleologizm Tatarkiewicza miał istotne źródło inspiracji w jego badaniach nad Stagirytą. Jak pokazuje to analiza *Układu pojęć w filozofii Arystotelesa* oraz rozdziału poświęconego Stagirycie w *Historii filozofii*, Tatarkiewicz uznawał teleologiczny charakter zarówno jego poglądów metafizycznych i przyrodniczych, jak również etycznych – była to jego zdaniem podstawowa tendencja filozofii Arystotelesowskiej. Ta ogólna opinia znajduje potwierdzenie w szczegółowych kwestiach, zarówno w ujęciu przez Tatarkiewicza poglądów metafizycznych, teoriopoznawczych, jak również etycznych – szczególnie w kontekście szczęścia – czy estetycznych – przede wszystkim w Arystotelesowskim pojęciu sztuki.

Na podstawie analizy prac filozoficznych Tatarkiewicza uznano, że oprócz cech dość powszechnie przypisywanych jego postawie badawczej i filozoficznej można przypisać mu także teleologizm. Wydaje się wręcz, że cecha ta ma u niego równie fundamentalne znaczenie, jakie ma ona jego zdaniem w filozofii Arystotelesa. W przypadku obu tych filozofów teleologizm zdaje się łączyć w sobie ich fundacjonizm, pluralizm, perspektywę przedmiotowo-podmiotową, zdroworozsądkowość, historyzm, systematyzm, semantyzm, a także ogólny postulat porządkowania.

Można tak uznać, ponieważ obaj filozofowie zdają się prezentować postawę klasyczną, skupioną na prawdzie (fundacjonizm). Do jej osiągnięcia (teleologizm) dobierali oni metody w zależności od przedmiotu badań, dążąc na miarę możliwości do przejrzystego ujęcia zagadnienia oraz precyzyjnego rozstrzygnięcia, niekiedy korzystając w tym celu z analizy historycznofilozoficznej (historyzm), kiedy indziej zaś skupiając się na analizie samego zagadnienia (systematyzm, semantyzm). Starając się czynić zadość wymogom rozumu, nie pomijali oni doświadczenia potocznego (zdroworozsądkowość), a uznając wieloraki charakter rzeczywistości, zjawisk, rzeczy (pluralizm) w kwestiach, w których okazywało się to ich zdaniem potrzebne, nie zrezygnowali z celu naczelnego – prawdy. Teleologizm wydaje się w tym względzie o tyle kluczowy, że łączy ze sobą sferę wartości i doświadczenia, jedności i wielości, idealną i realną, co z kolei oddaje się przez uznanie umiarkowanie realistycznego charakteru zarówno poglądów Tatarkiewicza, jak i Arystotelesa.

Zakończenie

Celem powyższej rozprawy była odpowiedź na dwa ściśle związane ze sobą pytania: jak Tatarkiewicz zinterpretował filozofię Arystotelesa i jak Arystoteles zainspirował go w jego własnych dociekaniach filozoficznych? W realizacji tego celu posłużono się podziałem zaczerpniętym od Juliusza Domańskiego, pozwalającym jasno określić warunki recepcji poglądów, zgodnie z którym recepcję poprzedzać musi badanie i pozytywna ocena przedmiotu badań. Z tej perspektywy odpowiedź na postawione pytania wiązała się przede wszystkim z rekonstrukcją obrazu Arystotelesa wyłaniającego się z pism Tatarkiewicza, bez której niemożliwe byłoby określenie inspirującego wpływu Stagiryty na jego rozważania filozoficzne. Na rekonstrukcję tę złożyło się przede wszystkim ukazanie tego, jak Tatarkiewicz zinterpretował i ocenił postawę badawczą, stanowisko oraz poglądy filozoficzne Arystotelesa. Następnie, mając na uwadze aspekt chronologiczny i problemowy, poddając analizie rozważania filozoficzne Tatarkiewicza, poprzez zastosowanie analizy porównawczej, został określony inspirujący wpływ, jaki wywarł na niego Stagiryta.

W rekonstrukcji obrazu Arystotelesa kwestią kluczową okazało się to, czy w pismach Tatarkiewicza mamy do czynienia z różnymi, niepowiązanymi lub niezgodnymi ze sobą interpretacjami, czy może jednak wyłania się z nich spójna całość. W świetle przeprowadzonych w rozprawie analiz należy skłonić się do drugiej możliwości. Choć Tatarkiewicz uznał, że w swoim życiu opracował dwa obrazy Arystotelesa, w których ujął go na dwa odmienne sposoby, to jednak nie oznacza to ich niezgodności czy sprzeczności, a wręcz przeciwnie – ich komplementarność. Tatarkiewicz bowiem w ramach tych dwóch obrazów nie zmienił zdania ani w kwestii cech przypisanych postawie badawczej, ani stanowisku filozoficznemu czy poglądom Stagiryty. Tym samym na podstawie analizy rozsianych po jego pismach interpretacji osoby i twórczości Arystotelesa, można uznać, że wyłania się z nich jedno, spójne ujęcie, które było jedynie rozwijane i doprecyzowywane.

Przemawia za tym nie tylko komplementarny ich charakter, ale chociażby to, że w swojej pracy nt. etyki Arystotelesowskiej z lat trzydziestych – w ramach drugiego obrazu Arystotelesa – Tatarkiewicz wprost powołał się na swoje badania z Marburga – składające się na pierwszy obraz Arystotelesa. Co więcej, powołał się na tę pracę w kwestii najbardziej podstawowej tzn. przekonania o pluralistycznym charakterze stanowiska Stagiryty, adaptując tym samym swoje pierwsze ujęcie jego poglądów na rzecz określenia charakteru jego koncepcji etycznych. Przekonanie to nie ulegało zmianie także później. W ramach badań nad

estetyką Arystotelesowską Tatarkiewicz bowiem wprost określił Stagirytę jako pluralistę estetycznego. Jak więc widać, pluralizm stanowi cechę, którą Tatarkiewicz konsekwentnie przypisywał Arystotelesowi nie tylko w jego poglądach metafizycznych, etycznych i estetycznych, ale także na różnych etapach badań – w dysertacji doktorskiej, w *Historii filozofii*, w *Trzech etykach Arystotelesa*, a wreszcie i w badaniach estetycznych. Warto dodać, że nawet w dziele *O szczęściu*, będącym przede wszystkim pracą filozoficzną, z uwag Tatarkiewicza na temat Arystotelesa wyłania się obraz filozofa, który w kwestii szczęścia stał na stanowisku pluralistycznym – co wprawdzie stwierdził on już wcześniej, niemniej jednak godnym uwagi jest to, że utrzymał ten pogląd.

Nie tylko pluralizm stanowi cechę konsekwentnie przypisywaną Stagirycie przez Tatarkiewicza, podobnie bowiem rzecz się ma z innymi cechami, a przede wszystkim z teleologizmem. Choć jest to cecha mniej widoczna w interpretacjach Tatarkiewicza, to jednak należy podkreślić, że już w dysertacji doktorskiej tendencja teleologiczna została uznana za podstawową tendencję Arystotelesa, a w *Historii filozofii* zostało podkreślone to, że przenika ona zarówno Arystotelesowskie przyrodoznawstwo, jak i etykę. Podobnie, co nie jest zaskoczeniem, teleologizm znalazł swoje odzwierciedlenie w opracowaniu poświęconym etyce Arystotelesowskiej. Mniejsze akcentowanie teleologizmu niż pluralizmu być może wynikało z tego, że pierwsza cecha była według Tatarkiewicza dla postawy i poglądów Stagiryty bardziej oczywista. Ogólnie rzecz biorąc, pluralizm (wielorakość) i teleologizm (celowość) – reprezentując wielość i jedność, których kluczowe znaczenie zostało ukazane już w dysertacji doktorskiej – jawią się jako dwie najważniejsze cechy filozofii Arystotelesowskiej w ujęciu Tatarkiewicza.

Wokół tych dwóch cech – teleologizmu i pluralizmu – jak się okazuje, można z powodzeniem umiejscowić pozostałe cechy konsekwetnie przypisywane przez Tatarkiewicza Stagirycie. Przede wszystkim wiąże się z tymi cechami w sposób istotny empiryczno-racjonalistyczna postawa Arystotelesa – zarówno na gruncie rozważań nad bytem, jak i człowiekiem. W tej perspektywie aspekt empiryczny odpowiada pluralizmowi, zaś racjonalistyczny – teleologizmowi. To natomiast wiąże się z dualistyczną tendencją Stagiryty, która jednak jest mniej podstawowa niż te dwie, jest raczej ich konsekwencją aniżeli źródłem. Z teleologizmem i pluralizmem można powiązać też Arystotelesowskie rozróżnienie porządku podmiotowego i przedmiotowego, który nie tylko wiąże się z racjonalizmem i empiryzmem, ale także z doświadczeniem potocznym jako punktem wyjścia rozważań filozoficznych. Rozróżnienie tych dwóch porządków było zdaniem Tatarkiewicza kluczowe dla teoriopoznawczej koncepcji Arystotelesa – o czym mowa w drugim rozdziale jego dysertacji

doktorskiej, a także w *Historii filozofii*. Doświadczenie potoczne wpisujące się w porządek empiryczny, pluralistyczny, jest bowiem punktem wyjścia w dochodzeniu do prawdy, wpisującej się w porządek racjonalistyczny. W tym względzie można dostrzec wspomniany przez Tatarkiewicza podstawowy charakter tendencji teleologicznej Arystotelesa. Doświadczenie potoczne bowiem – związane ponadto ze zdroworozsądkową postawą Stagiryty – jest punktem wyjścia w drodze do prawdy. Choć więc pluralizm i teleologizm nawzajem udzielają sobie znaczenia w obrazie Arystotelesa, który wyłania się z prac Tatarkiewicza, to teleologizm z uwagi na jego zasadnicze powiązanie z porządkiem racjonalnym jawi się w tym względzie jako najważniejszy. Oprócz tego Tatarkiewicz konsekwentnie wskazywał u Arystotelesa m.in. na kompilatorski i faktograficzny charakter jego rozważań, tendencję do systematyzowania, klasyfikowania i przeprowadzania analiz pojęciowych, czy przekonanie o konieczności przyjmowania przesłanek pierwszych.

Pozostaje jeszcze kwestia tego, jak Tatarkiewicz postrzegał wpływ Platona na Arystotelesa. Należy podkreślić, że w tym względzie Tatarkiewicz również był konsekwentny. Zarówno w dysertacji doktorskiej, jak również w *Historii filozofii*, *Trzech etykach Arystotelesa*, czy opracowaniach historycznoestetycznych podkreślał wpływ Platona na racjonalne aspekty poglądów Stagiryty. Różnica w tej kwestii polega przede wszystkim na tym, że podczas studiów w Marburgu Tatarkiewicz skupił się na analizie systemu pojęć, w związku z czym wpływ ten nie został tak dokładnie określony w porządku chronologicznym, jak miało to miejsce w *Historii filozofii* oraz późniejszych pracach dotyczących etyki i estetyki Arystotelesowskiej. Oprócz tego poszczególne ujęcia są do siebie podobne, Tatarkiewicz wskazuje w nich bowiem, że racjonalny charakter rozważań Arystotelesa był do pewnego stopnia wynikiem wpływu Platona, zaś ich aspekt empiryczny – elementem oryginalnym, związanym z jego pochodzeniem, a także jego szeroko zakrojonymi badanami przyrodniczymi.

Z uwagi na powyżej przedstawione argumenty wydaje się jak najbardziej uzasadnione przyjęcie stanowiska, zgodnie z którym z rozsianych po pracach Tatarkiewicza interpretacji filozofii Arystotelesa wyłania się jeden spójny obraz. Podkreślenie przez Tatarkiewicza odmienności interpretacji marburskiej (Arystotelesa jako autora pluralistycznego systemu pojęć) oraz późniejszych (Arystotelesa jako mistrza zdrowego rozsądku) nie oznacza zatem, że interpretacje te są ze sobą sprzeczne czy niezgodne, a raczej że są względem siebie komplementarne.

Warto w tym względzie dodać, że od pierwszych po ostatnie prace Tatarkiewicza Stagiryta był wyraźnie oceniany przez niego pozytywnie, będąc określanym jako wielki umysł, autor oryginalnego systemu, niepospolity erudyta, mistrz ostrożności, zdrowego rozsądku i

klasyfikacji – a pośrednio jako archetyp filozofa klasycznego. Kwestia ta jest o tyle ważna, że w związku z tym spełnione zostają dwa sformułowane przez Domańskiego podstawowe warunki recepcji: znajomość i pozytywna ocena.

Przechodząc do kwestii wpływu badań Tatarkiewicza nad Arystotelesem na jego własne rozważania filozoficzne, a dokładniej na jego postawę badawczą, a także poglądy i stanowisko filozoficzne, należy uznać, że wpływ ten był trwały i fundamentalny. Arystoteles jako źródło inspiracji jawi się w pracach Tatarkiewicza jako postać wyjątkowa. Porządkowanie stanowiące najbardziej ogólny postulat badawczy Tatarkiewicza cechowało jego zdaniem również postawę badawczą Stagiryty. Podobnie rzecz ma się z perspektywą podmiotowo-przedmiotową. W kwestii cech typowych dla stanowiska filozoficznego Tatarkiewicza także dostrzegalny jest związek z Arystotelesem. Pluralizm cechujący jego zdaniem stanowisko Stagiryty był też cechą typową jego poglądów teoriopoznawczych, aksjologiczno-etycznych i estetycznych. Ponadto, co warto podkreślić, za sprawą analizy porównawczej prac Tatarkiewicza okazało się, że Arystoteles jawi się również jako źródło inspiracji w ramach jego przekonań religijnych. Zaważyło to zresztą na tym, aby zastosować w tym względzie pojęcie fundacjonizmu, a nie intuicjonizmu, ponieważ prawdy pierwsze, o których Tatarkiewicz pisał w *Wielkich i bliskich*, jak się okazało, nie dotyczą tylko kwestii dobra, ale również Boga.

Oprócz wprost wymienionych przez Tatarkiewicza aspektów inspirującego wpływu Stagiryty na jego rozważania filozoficzne można wyszczególnić przynajmniej dwa – historyzm i teleologizm. Historyzm przypisywany powszechnie Tatarkiewiczowi nie wydaje się szczególnym odkryciem w perspektywie tego, że już w swojej dysertacji doktorskiej wskazał on na znaczenie analizy historycznofilozoficznej w filozofii Arystotelesa. Uznanie zaś wpływu w kwestii teleologizmu jest mniej oczywiste. Stało się to możliwe przede wszystkim za sprawą uwzględnienia w rekonstrukcji etycznych poglądów Tatarkiewicza treści wykładu inauguracyjnego z Wilna, w którym wprost i jednoznacznie określił on swoje stanowisko wobec postępowania moralnego jako teleologiczne. Analiza jego twórczości pokazała, że terminem tym można określić też jego późniejsze poglądy etyczne, a nawet jego ogólne stanowisko filozoficzne. Co więcej, jak wynika z analizy jego badań nad Arystotelesem, cechę tę przypisywał on Stagirycie już w swojej dysertacji doktorskiej, a także w późniejszych poświęconych mu opracowaniach. W związku z tym uznano, że Arystoteles stanowił źródło inspiracji także i w tym względzie – tzn. w teleologizmie.

W związku z powyższym należy zauważyć, że inspirujący wpływ badań Tatarkiewicza nad Arystotelesem na jego własne rozważania filozoficzne dotyczy dwóch cech uznanych za podstawowe w jego obrazie Stagiryty – teleologizmu i pluralizmu. Analiza jego twórczości

pozwala ponadto uznać, że są to cechy fundamentalne także z perspektywy jego własnej postawy badawczej i stanowiska filozoficznego. Uznanie takiego stanu rzeczy prowadzi więc do wniosku, że obraz Arystotelesa wyłaniający się z jego pism jest zgodny z jego własnym portretem filozoficznym. Przykładów potwierdzających taką interpretację nie brakuje. Najważniejszym z nich wydaje się najobszerniejsze dzieło filozoficzne Tatarkiewicza – książka *O szczęściu*. Praca ta jest bowiem nie tylko przykładem inspirującego wpływu Stagiryty, ale także wyrazem teleologiczno-pluralistycznego stanowiska Tatarkiewicza.

W świetle badań przeprowadzonych w ramach pracy nad rozprawą doktorską można dodatkowo domniemywać – czego stwierdzenie wymaga szerzej zakrojonych analiz – że inni filozofowie stanowiący trwałe źródło inspiracji Tatarkiewicza, nie byli w swym wpływie autonomiczni. Kazimierz Twardowski został bowiem przez samego Tatarkiewicz wprost powiązany z Arystotelesem, podobnie jak George Edward Moore pod względem swoich poglądów na słuszność. Ta zbieżność nie wydaje się przypadkowa. Można wstępnie założyć, uwzględniając długotrwały, fundamentalny i znaczący wpływ badań Tatarkiewicza nad Arystotelesem na jego własne rozważania filozoficzne, że uczeni ci byli dla Tatarkiewicza o tyle inspirujący, o ile byli podobni do Stagiryty.

Kończąc, należy podkreślić jeszcze jedną rzecz. Uznanie znaczącego wpływu badań Tatarkiewicza nad Arystotelesem na jego własne rozważania filozoficzne, a przez to inspirującego i kształtującego wpływu Stagiryty, nie oznacza jednocześnie, że odbiera się rozważaniom Tatarkiewicza ich oryginalność czy autonomię. Nie bez znaczenia jest w tym względzie użyte już w tytule rozprawy pojęcie inspiracji. Nie było zamierzeniem powyżej przedstawionych rozważań ukazanie Tatarkiewicza jako filozofa trzymającego się tylko i wyłącznie tego, co jego zdaniem swoją postawą oraz poglądami prezentował Arystoteles. Tatarkiewicz niewątpliwie darzył Stagirytę szczególnym uznaniem m.in. z tego powodu, że jego zdaniem był on filozofem niezależnym. Wydaje się, że także w tej kwestii był dla niego filozofem inspirującym, którego „wielka praca i wielki umysł, bezinteresowna miłość prawdy i ześrodkowanie wysiłków całego życia na polu nauki, zdolność organizowania pracy i sprzęgania ludzi do wspólnej roboty, wreszcie pomyślne warunki zewnętrzne i niezależność”[1667] zaowocowały tak znaczącą spuścizną intelektualną. Jak postarano się to ukazać, spuścizna ta odegrała znaczącą rolę także w życiu i twórczości Tatarkiewicza, który starał się w każdym poglądzie odnaleźć jego „particulam veri i stworzyć syntezę”[1668].

[1667] W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, dz. cyt. s. 120.
[1668] Tamże, s. 123.

Bibliografia

Arystoteles, *Analityki pierwsze*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. Kazimierz Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 127-251.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, red. Ewa Głębicka, Narcyza Szancer, przeł. Daniela Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 77-300.

Arystoteles, *O duszy*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. Paweł Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 33-146.

Arystoteles, *O zmysłach i ich przedmiotach*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 185-232.

Arystoteles, *Słownik terminów Arystotelesowych*, t. 7, ułożył Krzysztof Narecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

Arystoteles, *Topiki*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 343-473.

Arystoteles, *Zagadnienia przyrodnicze*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, przeł. Leopold Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 494-731.

Borzym Stanisław, *Władysław Tatarkiewicz jako mistrz rozważnego filozofowania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1/2001, s. 7-13.

Borzym S., *Władysław Tatarkiewicz jako filozof*, w: S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, red. Antonina Majkowska-Sztange, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 273-286.

Dąmbska Izydora, Antyk w twórczości Władysława Tatarkiewicza, „Filomata" 1976 (300/301), s. 23-37.

Domański Juliusz, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego*, Towarzystwa Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2007.

Głombik Czesław, *Obecność filozofa. Studia historyczno-filozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.

Habura Adrian, *Czy Tatarkiewicz doradcom filozoficznym jest do szczęścia potrzebny?*, w: *Praktyka filozoficzna. Filozofia a doradztwo filozoficzne i coaching*, red. Paweł Walczak, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2023, s. 93-111.

Habura A., *Filozofia starożytnej Grecji w twórczości Władysława Tatarkiewicza do roku 1947 – zarys*, „Ruch Filozoficzny" 3/2021, s. 81-100.
Habura A., *Władysław Tatarkiewicz in Vilnius (1919–1921). History of Philosophy – Ethics – Methods of Work*, „Logos" 114, s. 190-199.
Habura A., *Władysław Tatarkiewicz pomiędzy dobrem a szczęściem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 3/2023, s. 85-97
Iwańska Alicja, *Potyczki i przymierza*, Gebethner i Ska, Warszawa 1993.
Iwańska A. i Gralewski Jan, *Wojenne odcinki*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1990.
Jaworski Marek, *Władysław Tatarkiewicz*, Wydawnictwo Interpress, Warszawa 1975.
Kenny Anthony, *A New History of Werstern Philosophy*, v. 1, Oxford University Press, Oxford 2006.
Kleszcz Ryszard, *Władysław Tatarkiewicz. Uwagi metafilozoficzne*, „Zagadnienia Naukoznawstwa" 1/2017, s. 29-48.
Kuczyńska Alicja, *Estetyka i ludzie*, w: W. Tatarkiewicz, *Wybór pism estetycznych*, wprowadzenie, wybór i opracowanie Alicja Kuczyńska, Universitas, Kraków 2004, s. VII-LIII.
Kuliniak Radosław, Leszczyna Dorota, Pandura Mariusz, Ratajczak Łukasz, *Biografia Władysława Tatarkiewicza. Część pierwsza*, w: Władysław Tatarkiewicz, *Dzienniki*, t. 1, z rękopisów odczytali i przepisali, wstępem i biografią filozofa poprzedzili: R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2019.
Kuliniak R., Pandura M., Ratajczak Ł., *Biografia Władysława Tatarkiewicza. Część druga*, w: W. Tatarkiewicz, *Dzienniki*, t. 2, z rękopisów odczytali i przepisali, wstępem i biografią filozofa poprzedzili: R. Kuliniak, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021.
Kuliniak Radosław, Pandura M., Ratajczak Ł., *Biografia Władysława Tatarkiewicza. Część trzecia*, w: Władysław Tatarkiewicz, *Dzienniki*, t. 3, z rękopisów odczytali i przepisali, wstępem i biografią filozofa poprzedzili: R. Kuliniak, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022.
Kuliniak R., *Z dziejów filozofii współczesnej. Przypadek Władysława Tatarkiewicza*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2023.
Książek Andrzej, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza,* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1/2015, s. 87-107.
Książek A., *Piękno a sztuka. Studium poglądów estetycznych Władysława Tatarkiewicza*, Semper, Warszawa 1994.

Książek A., *Tatarkiewicz*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2010.
Krajewski Janusz, *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich/Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992.
Łukasiewicz Jan, *Recenzja: Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, „Ruch Filozoficzny" 2/1911, s. 20-21.
Mordarski Ryszard, *Koncepcja felicytologii Władysława Tatarkiewicza na tle współczesnych filozofii szczęścia*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 1/2023, s. 255-274.
Mróz Tomasz, *Dwa wizerunki Platona w twórczości Władysława Tatarkiewicza*, „Filo-Sofija" 2011 (2/3), s. 535-557.
Nowicki Andrzej, *Nauczyciele*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1981.
Palacz Ryszard, *Klasycy filozofii polskiej*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2024.
Parszutowicz Przemysław, *Tatarkiewicz i szkoła marburska,* w: Tatarkiewicz W., *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
Pelc Jerzy, *Władysław Tatarkiewicz – filozof najwyższych wartości*, „Studia Filozoficzne" 4/1976, s. 87-91.
Pieróg Stanisław, *Rozdroża historii filozofii*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej" 1/2008, s. 7-119
Popiel Jan, *Filozofia Władysława Tatarkiewicza. Próba charakterystyki*, w: *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Tadeusz Czeżowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 7-15.
Plečkaitis Romanas, *Litewskie badania nad filozofią uprawianą na Uniwersytecie Stefana Batorego*, w: *Filozofia na Uniwersytecie Stefana Batorego*, red. Józef Pawlak, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, 121–132.
Ross David, *[Review:] Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, „The Classical Review" 24/1910, s. 251.
Sprawozdanie, *Nowa Gazeta*, t. 7 nr 548, s. 2.
Sprawozdanie, *Nowa Gazeta*, t. 7 nr 548, s. 3.
Streszczenie, Kurier Warszawski 1915 nr 18, s. 2
Światła Ireneusz, *Pojęcie szczęścia u Władysława Tatarkiewicza*, „Prace Naukowe. Pedagogika" 11/2002, s. 147-152.
Tatarkiewicz Krzysztof, *Posłowie*, w: Teresa i Władysław Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, MakMed, Gdańsk 1998.

Tatarkiewicz Władysław, *[Autoreferat:]: «Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien» (Philosophische Arbeiten, Bd. 4m h. 2)*, w: W. Tatarkiewicz, *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.

Tatarkiewicz W., *Co wiemy i czego nie wiemy o wartościach?*, „Ruch Filozoficzny" 4/2010, s. 797-801.

Tatarkiewicz W., *Czworakie rozumienie klasyczności*, „Ethos" 1996 (3/4) s. 67-80.

Tatarkiewicz W., *Czym jest filozofia którą uprawiam?* [odpowiedź na ankietę], „Znak" 1977 (11/12), s. 1334.

Tatarkiewicz W., *Definicja sztuki*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, red. Alina Kozińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 11-39.

Tatarkiewicz W., *Dobra, których nie trzeba wybierać*, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, red. Maria Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 312-320.

Tatarkiewicz W., *Droga do filozofii*, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, red. M. Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 13-52.

Tatarkiewicz W., *Dwa pojęcia formy*, w: Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, red. A. Kozińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 137-158.

Tatarkiewicz W., *Dwa zadania periodyzacji*, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, red. M. Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 87-92.

Tatarkiewicz W., *Dwaj nowocześni estetycy*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, red. A. Kozińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 271-287.

Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, red. Elżbieta Nowakowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Tatarkiewicz W., *Ein moderner Aesthetiker*, „Filosofia" 4/1961, s. 653-667.

Tatarkiewicz W., *Ekspresja i sztuka*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, red. A. Kozińska , Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 113-136.

Tatarkiewicz W., *Etyczne podstawy rewindykacji i odszkodowań*, w: W. Tatarkiewicz, *Dobro i oczywistość*, red. Paweł Smoczyński, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, s. 269-285.

Tatarkiewicz W., *Grecy o sztukach naśladowczych*, red. A. Kozińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 244-255.

Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

Tatarkiewicz W., *Historja filozofji*, t. 1,Wydawnictwo Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich, Lwów 1933.

Tatarkiewicz W., *Historia i klasyfikacja*, w: W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, red. Elżbieta Nowakowska-Sołtan, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 139-146.

Tatarkiewicz W., *Historyk ma do czynienia z przeszłością*: *Droga przez estetykę*, red. A. Kozińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 235-243.

Tatarkiewicz W., *Klasyczne a nowożytne rozumienie sztuki*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, red. A. Kozińska , Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 288-294.

Tatarkiewicz W., *Logika czystego poznania*, „Przegląd Filozoficzny" 4/1911, s. 518-530.

Tatarkiewicz W.,*Materiały do dziejów nauczania filozofji na Litwie*, w: Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofji w Polsce, t. 2, cz. 2, Państwowa Akademia Umiejętności, Kraków 1926, s. 1-42.

Tatarkiewicz W., *Nauki nomologiczne a typologiczne,* w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, red. M. Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 53-62.

Tatarkiewicz W., *Nowa sztuka a filozofia*, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, red. M. Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 176-202.

Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, red. M. Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 211-289.

Tatarkiewicz W., *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, w: W. Tatarkiewicz, *Dobro i oczywistość*, red. P. Smoczyński, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, s. 111-126.

Tatarkiewicz W., *O czterech rodzajach sądów etycznych*, „Przegląd Filozoficzny" 4/1930, s. 291-295.

Tatarkiewicz W., *O doskonałości*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976

Tatarkiewicz W., *O dwojakim pojmowaniu moralnego czynu*, „Filozofia Nauki" 1/2001, s. 157–169.

Tatarkiewicz W., *Okresy filozofii europejskiej*, „Kwartalnik Filozoficzny" 4/1936, s. 266-278.

Tatarkiewicz W.., *O naturalnym obrazie świata*, przeł. P. Parszutowicz, w: *Szkoła marburska i jej idealizm*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 73-91.

Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Wiedza – Zawód – Kultura, Kraków 1947.

Tatarkiewicz W. *O pisaniu historii filozofii*, w: *w: Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, red. M. Szymaniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 63-86.

Tatarkiewicz W., *O porządku wartości*, „Ruch Filozoficzny" 4/2010, s. 803-809.

Tatarkiewicz W., *Początki nowej estetyki*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, red. A. Kozińska , Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 379-398.

Tatarkiewicz W., *Pojęcie szczęścia a wymagania prawidłowej terminologji*, „Przegląd Filozoficzny" 1-2/1918, s. 1-18.

Tatarkiewicz W., *Pojęcie wartości, czyli co historyk filozofii ma do zakomunikowania historykowi sztuki*; w: W. Tatarkiewicz, *Dobro i oczywistość*, red. P. Smoczyński, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, s. 136-149.

Tatarkiewicz W., *Postawa estetyczna, literacka i poetycka*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, red. A. Kozińska , Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 79-89.

Tatarkiewicz W., *Porządek dóbr. Studium z Pascala*, „Przegląd Filozoficzny" 1920, s. 295-318.

Tatarkiewicz W., *Prawda w sztuce*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, red. A. Kozińska , Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 101-111.

Tatarkiewicz W., *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przeł. Izydora Dąmbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.

Tatarkiewicz W., *Skupienie i marzenia*, w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, red. A. Kozińska , Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 65-78.

Tatarkiewicz W., *Spór o Platona*, „Przegląd Filozoficzny" 3/1911, s. 346-358.

Tatarkiewicz W., *Szkoła fenomenologów*, „Ruch Filozoficzny" 1913, s. 257-262.

Tatarkiewicz W., *Rzeźbiarz polskiego klasycyzmu Jakób Tatarkiewicz*, „Sztuka" 3, 11-12 s. 195-215.

Tatarkiewicz W., *Tragedia i tragizm*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, dz. cyt., s. 113-128.

Tatarkiewicz W., *Trzy etyki Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny" 1-2/1933, s. 14-25.

Tatarkiewicz W., *Ueber die natürliche Weltansicht*, w: *Philosophische Abhandlungen; Hermann Cohen zum 70ten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht*, Verlag Bruno Cassirer, Berlin 1912, s. 24-43.

Tatarkiewicz W., *Von der Ordnung der Verte*, „Actualites Scientifiques et Industrielles" N. 851 1938 s. 1-7.

Tatarkiewicz W., *Wielcy i bliscy*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, red. E. Nowakowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 129-136.
Tatarkiewicz W., *Wieloma torami* w: W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, red. A. Kozińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 225-234.
Tatarkiewicz W., *Wykłady, bruliony i notatki z estetyki*, t. 1, wykłady, bruliony i notatki zebrali, przepisali, opracowali oraz wstępem poprzedzili R. Kuliniak, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022.
Tatarkiewicz Władysław, *Zapiski do autobiografii*, w: T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, MakMed, Gdańsk 1998.
Traczykowski Dominik, *Metodologia Władysława Tatarkiewicza,* „Edukacja Filozoficzna" 71/2021, s. 87-122.
Trwanie i twórczość [rozmowa „Studiów Filozoficznych" z profesorem Władysławem Tatarkiewiczem], „Studia Filozoficzne" 4/1976, s. 3-23.
Tyl Mirosław, *Filozofia – historia – historia filozofii. Filozoficzne kontekstu polskiej historiografii filozofii w XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
Wiśniewski Ryszard, *Aksjologia kluczem do filozofii Władysława Tatarkiewicza*, „Przegląd Filozoficzny", 2001/1, s.
Wiśniewski R., *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.
Wiśniewski R., *Intuicjonizm w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia" 4/1979, s. 177–133.
Wiśniewski R., *Władysław Tatarkiewicz jako arystotelik*, „Heksis" 4/1997, s. 12-27.
Wiśniewski R., *Władysław Tatarkiewicz w Wilnie*, w: Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim, red. R. Jadczak i J. Pawlak, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1997, s. 87-92.
Wize Kazimierz F., *Recenzja: Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, „Przegląd Filozoficzny" 2/1911, s. 279-280.
Zawadzki Bohdan, Filozofija Greków. Wyklady prof. W. Tatarkiewicz, Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich, sygn. F157-88.
Zegzuła-Nowak Joanna, *Spór o tożsamość filozoficzną Władysława Tatarkiewicza*, „Edukacja Filozoficzna" 49/2010, s. 93-112.

Spis treści

Wstęp ... 3

Cel i przedmiot badań ... 3

Perspektywa badawcza i metoda badań ... 5

Stan badań ... 7

Charakterystyka rozprawy ... 10

1. Dzieciństwo i młodość (1886-1903) ... 14

A) Józef Jakub Tatarkiewicz ... 15

B) Atmosfera domowa ... 18

C) Edukacja ... 21

Podsumowanie ... 23

2. Studia i rozprawa doktorska (1903-1910) ... 24

A) Studia ... 25

Studia w Polsce ... 25

Studia w Szwajcarii i Niemczech ... 26

Studia w Marburgu ... 28

B) Rozprawa doktorska i pierwszy obraz Arystotelesa ... 34

Kategorie ... 37

Porządek subiektywny i obiektywny ... 42

Substancja ... 46

Zasady ... 49

Forma i materia ... 52

Przyczyna i cel ... 62

Akt i możność ... 65

Pierwszy Poruszyciel ... 69

Pierwszy obraz Arystotelesa ... 72

Podsumowanie ... 74

3. Początki działalności naukowej i rozprawa habilitacyjna (1910-1919) ... 76

A) Działalność naukowa ... 77

Marburska interpretacja filozofii Platona ... 82

Pierwsza inspiracja Arystotelesem ... 84

B) Rozprawa habilitacyjna i inspiracja Arystotelesem 88
Perspektywa podmiotowo-przedmiotowa 91
Pojęcie dobra 92
Relatywizm etyczny 94
Subiektywizm etyczny 96
Krytyka relatywizmu i subiektywizmu etycznego 98
Bezwzględność i obiektywność dobra 100
Względność postępowania moralnego 103
Stanowisko Tatarkiewicza a inspiracja Arystotelesem 105
Podsumowanie 108
4. Okres międzywojenny (1919-1939) 111
A) Praca naukowa 112
Wilno 112
Poznań 116
Warszawa 118
B) Badania historycznofilozoficzne nad Arystotelesem 126
Życie i twórczość 127
Logika i teoria poznania 129
Metafizyka i fizyka 132
Kosmologia i psychologia 137
Etyka i estetyka 140
Trzy etyki Arystotelesa 142
Platon a Arystoteles 149
Filozofia grecka 153
Drugi obraz Arystotelesa 157
Pierwszy a drugi obraz Arystotelesa 161
C) Rozważania filozoficzne 164
O postępowaniu moralnym 164
O sądach etycznych 171
O podziale wartości 176
O postawie estetycznej 183
Inspiracje Arystotelesem w dwudziestoleciu międzywojennym 189
Podsumowanie 190

5. Druga wojna światowa i pierwsze lata po wojnie (1939-1949) **194**
A) Wojna i dzieło *O szczęściu* **195**
Semantyka szczęścia **204**
Definicja szczęścia **204**
Definicja Tatarkiewicza a interpretacja Arystotelesowskiej koncepcji szczęścia **214**
Psychologia szczęścia **220**
Stany wewnętrzne człowieka **220**
Przyjemność i przykrość **229**
Doświadczanie szczęścia **240**
Prakseologia szczęścia **244**
Temporalne aspekty szczęścia **244**
Uwarunkowania szczęścia **248**
Zalecenia praktyczne **256**
Teleologia szczęścia **259**
Osiągalność szczęścia **260**
Wartość szczęścia **265**
Szczęście a moralność **278**
Inspiracja Arystotelesem w *O szczęściu* **283**
B) Lata powojenne **286**
Klasyfikacja nauk **288**
Koncepcja poznania **292**
Inspiracje Arystotelesem w latach powojennych **304**
Podsumowanie **305**
6. Ostatni okres twórczości (1949-1980) **307**
A) Rozważania metodologiczne i aksjologiczno-etyczne **319**
Metodologia historii filozofii **319**
Zwieńczenie rozważań aksjologiczno-etycznych **327**
Wartość estetyczna **334**
B) Rozważania estetyczne **338**
Estetyka Arystotelesowska **340**
Pisma estetyczne Arystotelesa **340**
Pojęcie sztuki **341**
Pojęcie sztuk naśladowczych **343**
Klasyfikacja sztuk **346**

Cele sztuki 347
Kryteria sztuki 349
Przeżycie estetyczne 353
Tragedia i tragizm 354
Nowoczesność estetyki Arystotelesowskiej 356
Platon a Arystoteles 359
Estetyka grecka 361
Arystoteles w dziejach pojęć estetycznych 362
Arystoteles jako estetyk 368
Inspiracje Arystotelesem 370
Pluralizm estetyczny 371
Systematyzacja zjawiska ekspresji 380
Autonomia sztuki 386
C) Autorefleksja filozoficzna i znaczenie Arystotelesa 389
Postawa badawcza i filozoficzna Tatarkiewicza 389
Porządkowanie 390
Semantyzm 392
Systematyzm 393
Historyzm 394
Pluralizm 395
Zdroworozsądkowość 396
Fundacjonizm 397
Perspektywa podmiotowo-przedmiotowa 398
Teleologizm 399
Inspiracje Arystotelesem na podstawie autorefleksji Tatarkiewicza 401
Porządkowanie 402
Perspektywa podmiotowo-przedmiotowa 403
Fundacjonizm 404
Pluralizm 405
Inspiracje Arystotelesem na podstawie analiz 407
Historyzm 407
Teleologizm 408
Zakończenie 409
Bibliografia 414

Spis treści 421