

Ireneusz BOBER

Filozofia kultury Izydory Dąbskiej

Философия культуры Изыдоры Домбской

Izydora Dąbska's Philosophy of Culture

Zadanie odtworzenia poglądów Izydory Dąbskiej z zakresu filozofii kultury natrafia na pewne trudności. Pierwsza trudność polega na tym, iż nie przedstawiła ona w sposób w miarę całościowy i systematyczny swoich poglądów dotyczących tej dziedziny badań tak, jak to uczyniła w zakresie filozofii języka czy też filozofii nauki, stanowiących niewątpliwie główny punkt jej zainteresowań naukowych. Problematyka filozofii kultury podjęta została przez nią zaledwie w kilku pracach systematycznych (*O bezimienności, O konwencjach i konwencjonalizmie, Z filozofii imion własnych*) oraz kilkunastu pracach o charakterze historycznym, natomiast w innych pojawiła się niejako na marginesie głównych myśli. Zadaniem więc niniejszej pracy będzie wydobywanie tych myśli Dąbskiej tkwiących *explicite* lub *implicitie* w różnych fragmentach jej dzieł oraz podjęcie próby odtworzenia z nich głównych nurtów jej refleksji nad kulturą i jej twórcą — człowiekiem. Druga trudność polega na tym, że prace filozoficzne Dąbskiej mają zróżnicowany charakter. Podzielić je można, jak sądzę, na dwa typy, w których ujawnia się odmienny stosunek do filozofii i którym przysługuje różna wartość poznawcza. Wyniki badań przedstawione w pracach należących do pierwszego typu mają charakter ściśle naukowy, o powszechnym, intersubiektywnym walorze, zaś prace należące do drugiego typu są próbą znalezienia odpowiedzi na osobiste problemy dotyczące wartości, sensu życia, miejsca człowieka w świecie, przemijania i śmierci itp., które są, w przekonaniu samej autorki, niejako „subiektywnym wyznaniem wiary” nie roszcującym sobie pretensji do powszechnego uznania. Wszystkie prace, zarówno systematyczne jak i historyczne, z zakresu filozofii języka i filozofii nauki należą do pierwszego typu. Natomiast zagadnienia dotyczące filozofii kultury, filozofii człowieka, filozofii wartości, etyki pojawiają się w pracach, które zaliczyć można zarówno

do pierwszego, jak i do drugiego typu. Wielu problemów należących do tych dziedzin Dąmbska nie podejmuje wprost, ale zbliża się do nich od strony historycznej. Studia te mają wartość nie tylko historyczną, lecz dają również wyraźny obraz jej zainteresowań problemami, na które próbuje znaleźć odpowiedź w historii myśli ludzkiej. Wielokrotnie te historyczne analizy są także ilustracją jej poglądów przedstawionych w pracach systematycznych. Sądzę, iż kluczem do zrozumienia tego zróżnicowania jej twórczości jest dualizm jej osobowości oraz wynikająca z tego dualizmu swoista koncepcja uprawiania filozofii.

Władysław Stróżewski, współpracownik Izydory Dąmbskiej, we wspomnieniu pośmiertnym napisał o niej tak:

Kiedyś profesor Tatarkiewicz powiedział mi, że gdy myśli o Pani Izie [Dąmbskiej — przyp. I.B.], przypomina mu się zdanie Pascala, że nie imponuje mu bogactwo cnót ze sobą zgodnych, natomiast budzi w nim podziw posiadanie cnót sobie przeciwnych; (dosłownie wyraził to Pascal tak: „Nie podziwiam wcale nadmiaru cnoty, np. dzielności, jeśli nie widzę jednocześnie nadmiaru cnoty przeciwległej [...]. Nie okazuje się swej wielkości, gdy się jest na jednym krańcu, lecz gdy się dotyka obu krańców na raz i wypełnia odległość między nimi”¹).

Sądzę, że ta uwaga Tatarkiewicza o bogactwie cnót przeciwstawnych odnosiła się nie tylko do zalet moralnych Dąmbskiej, lecz przede wszystkim do jej cech intelektualnych. Spróbujmy zatem odnaleźć te wszystkie momenty i spotkania, które ukształtowały tę różnorodnie bogatą osobowość. Jednym z owych „krańców” duszy Dąmbskiej była jej wrażliwość na piękno i zamiłowanie do literatury, czego wyrazem było rozpoczęcie studiów na filologii polskiej. Autor innej noty pośmiertnej napisał:

Nie ręczę czy się nie zanosilo, iż będzie poetką. W jej pracach spotkać można — gdy zachodzi potrzeba cytatu — własne przekłady nie tylko Platona, ale również Arystofanesa lub Horacego².

Równocześnie ze studiami filologicznymi rozpoczęła studia filozoficzne, które stały się wkrótce głównym przedmiotem jej zainteresowań.

Otóż do wyboru tych studiów — pisze Dąmbska — skłonił mnie właściwy młodości — a może człowiekowi w ogóle — niepokój metafizyczny, żywa potrzeba odpowiedzenia sobie na pytania dotyczące istoty rzeczywistości, miejsca człowieka w świecie i sensu jego życia³.

Wtedy właśnie doznała „ośnienia Platonskim Sokratesem”⁴ i osobowością Kazimierza Twardowskiego — jej mistrza, który ten sokratejski ideał mędrca

¹ W. Stróżewski: *Philosophari necesse est (O prof. Izydorzcie Dąmbskiej)*. „Tygodnik Powszechny” 1983, 35, s. 4.

² Abe: *Izydora Dąmbska*. 13 I 1904 — 18 VI 1983, „Twórczość” 1983, 10, s. 160.

³ I. Dąmbska: *Podziękowanie*, „Ruch Filozoficzny”, T. 34:1978, 2-4, s. 129.

⁴ *Ibid.*, s. 127.

i nauczyciela ucieleśniał. Lecz program filozofii naukowej Twardowskiego, a także poglądy Maurycego Schlicka, z którym zetknęła się w czasie stypendium zagranicznego, nie tylko nie mogły dać odpowiedzi na pytania, które skłoniły ją do studiowania filozofii, ale przede wszystkim uświadomiły jej zasadniczą niemożliwość uzyskania racjonalnie uzasadnionych rozstrzygnięć tego typu problemów. Tak jak kiedyś Sokrates sprawił w duszy swego ucznia Platona wewnętrzny konflikt między duszą artysty a duszą intelektualisty, tak prawdopodobnie Twardowski, Ajdukiewicz i Schlick spowodowali u swej uczennicy Izydory Dąbskiej wewnętrzny konflikt między programem filozofii jako teorii czynności poznawczych, a jej oczekiwaniami na rozwiązanie pytań natury metafizycznej i aksjologicznej przy pomocy filozofii.

Lecz oto między tymi skrajnymi rozwiązaniami pojawiły się postacie duchowo jej chyba najbliższe, przeżywające bowiem podobne konflikty. Pierwsza z tych postaci to Platon, któremu Dąbska poświęciła najwięcej swoich prac, a druga to Władysław Witwicki, z którym zetknęła się po raz pierwszy w 1923 roku, a później, w latach 1935-48 (do śmierci Witwickiego), prowadziła ożywioną korespondencję (ok. 570 listów)⁵.

Twórczość Platona i Witwickiego zrodziła się z napięcia między prawdą i pięknem, racjonalnym poznaniem a irracjonalnymi potrzebami ich osobowości. To właśnie ich twórczość i ich życie stały się dla Dąbskiej wzorem jak pogodzić dwie przeciwstawne postawy wobec siebie, własnej twórczości i wobec świata. Skonstruowała więc Dąbska program własnej działalności badawczej, który z jednej strony bliski jest filozofii uprawianej przez Twardowskiego, Ajdukiewicza i Schlicka, a z drugiej strony dotyka problematyki podejmowanej przez Elzenberga, Bergsona, Pascala a przede wszystkim Platona. W początkowej fazie twórczości Dąbskiej, tj. w okresie międzywojennym, to napięcie między dwiema stronami jej osobowości jest szczególnie silne i głębokie. Filozofię traktuje jako metanaukę zajmującą się krytyczną refleksją i oceną ludzkich działań poznawczych oraz analizą języka i innych środków instrumentalnych, stosowanych przy poszukiwaniu, formułowaniu i komunikowaniu wyników badania. W programie tak rozumianej filozofii mogło się znaleźć miejsce jedynie dla zagadnień racjonalnie rozstrzygalnych. Przekonanie, iż tylko taka filozofia może mieć naukowy charakter, zmusza Dąbską do porzucenia na gruncie filozofii prób rozwiązywania problematyki aksjologicznej i metafizycznej, ale nie oznacza to, iż tego rodzaju kwestie muszą być wyeliminowane w ogóle. Jej zdaniem pozbawiłoby to człowieka „cennych wartości życia”⁶. Przyjmuje więc typowo pozytywistyczne rozwiązanie, iż odpowiedzi na tego typu pytania należy uważać za subiektywne wyznanie wiary, a nie za tezy racjonalnie uzasadnione,

⁵ Por. A. Nowicki: *Profesor Izydora Dąbska*, „Euhemer — Przegląd Religioznawczy” 1984, 2, s. 144.

⁶ I. Dąbska: *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, „Kwartalnik Filozoficzny” T. 14:1937/38, s. 212.

dla których wolno byłoby żądać powszechnego uznania. Zgodnie z tym postulatem Dąbska w tamtym okresie wyraźnie odgraniczała swoją działalność naukową od innych form twórczości.

W okresie powojennym Dąbska znacznie rozszerzyła swój redukcjonistyczny program filozofii z poprzedniego okresu. Przedmiotu filozofii nie można, jej zdaniem, ograniczyć do analizy języka czy też metanauki, język bowiem jako system przedmiotów pełniących funkcje znakowe jest nieuchronnie związany z człowiekiem, który posługuje się nim tworząc wytwory kulturowe. W tych wytworach realizuje on różne wartości: poznawcze, estetyczne, moralne. Pełne zrozumienie funkcji języka jest więc możliwe dopiero na gruncie filozofii człowieka i filozofii wartości. Te zaś zagadnienia nie mogą być rozwiązane bez przyjęcia pewnych koncepcji ontologicznych. Konieczność rozstrzygnięć aksjologicznych ujawniła się ze szczególną mocą na terenie nauk humanistycznych, których przedmiotem badania jest kultura. Wprawdzie wydaje się, pisała Dąbska, iż można by przyjąć, że zadaniem nauk humanistycznych jest jedynie opis i wyjaśnianie fenomenów kultury a nie formułowanie sądów o tym, co jest wartościowe, czy też ocenianie słuszności bądź niesłuszności rozstrzygnięć aksjologicznych pojawiających się w procesie powstawania wytworów kultury. Lecz pogląd ten jest nie do utrzymania jeśli zgodzimy się z tezą, że cechą charakterystyczną tego, co nazywamy kulturą jest odniesienie fenomenów do świata wartości. Nauki humanistyczne muszą więc w jej przekonaniu korzystać z badań aksjologicznych i wiele z nich zawiera część aksjologiczną w postaci filozofii sztuki, filozofii religii, filozofii prawa, itp. Dąbska podejmowała tego typu badania, ale w przeciwieństwie do okresu międzywojennego nie przeciwstawiała ich tak zdecydowanie badaniom metanaukowym. Prace nad tymi zagadnieniami miały najczęściej charakter studiów historyczno-filozoficznych. W 1977 roku napisała o tej nowej, zmienionej koncepcji filozofii:

[...] niezbędna jest filozofia także, a może przede wszystkim, niesłużebnie, jako swoista czynność badawcza skierowana na człowieka i jego świat — świat znaków, sensów i wartości. I niezbędne jest dla człowieka myślącego — znów niesłużebnie, tj. ze względu na korzyść, jaką stąd czerpać mogą inne nauki i praktyka — bezinteresowne szukanie odpowiedzi na pytania dotyczące struktury świata i sensu życia, choćby te pytania — jak mierniam — nigdy nie zostały w pełni rozwiązane⁷.

W taki oto sposób w osobowości Dąbskiej ścierały się dwie przeciwstawne sobie postawy: badacza-racjonalisty dążącego do prawdy i mędrca-sceptyka poszukującego odpowiedzi na pytania o wartości. Odbiciem tego wewnętrznego konfliktu jest jej filozofia kultury.

Już w 1937 roku w swojej rozprawie habilitacyjnej, poświęconej irracjonalizmowi w poznaniu naukowym, przedstawiła Dąbska wizję dziejów kultury jako ścierania się dwóch postaw: racjonalistycznej i irracjonalistycznej. Dąbska nie

⁷ I. Dąbska: *O potrzebie filozofowania*, „Roczniki Filozoficzne KUL” T. 25:1977, z. 1, s. 5.

przeciwstawiła racjonalizmowi empiryzmowi, lecz irracjonalizmowi, w którym wyróżniła cztery typy: logiczny, epistemologiczny, metafizyczny, psychologiczny. Irracjonalizm logiczny polega na przyjmowaniu twierdzeń niemożliwych logicznie bądź zasadniczo nierozstrzygalnych, irracjonalizm zaś epistemologiczny opiera się na tezie o istnieniu naukowo uprawnionego sposobu poznawania, gwarantującego słuszność logicznie irracjonalnych zdań o rzeczywistości. Te postacie irracjonalizmu łączą się z irracjonalizmem metafizycznym zakładającym istnienie rzeczywistości wewnętrznie sprzecznej, zmiennej i wymykającej się wszelkim próbom jej zrationalizowania. Irracjonalizm psychologiczny natomiast jest gotowością do uznawania zdań logicznie sprzecznych lub zasadniczo nierozstrzygalnych.

W życiu jednostek i w dziejach społeczeństw wzajemnie ścierają się dwie postawy: racjonalistyczna i irracjonalistyczna, a w rezultacie tego procesu powstają różne wytwory kulturowe. Nauka jest tworem *par excellence* racjonalnym, pozostałe zaś dziedziny kultury, takie jak: sztuka, religia, prawo, polityka, itp., są owocem postawy irracjonalnej.

Ów spór między irracjonalizmem a racjonalizmem — pisała Dąbska — ma swą długowiekową tradycję i w rozmaitych formach przewija się przez dzieje kultury od niepamiętnych czasów. „Czucie i wiara” romantyków ze wznagłą patrzących na „mędrca szkiełko i oko”, Tertulianowe *certum est quia impossibile est*, rozmaite starożytne i nowoczesne „ogładania absolutu”, „klucze do świata ducha”, „drogi do nieśmiertelności”, *vires occultae* w przyrodznawstwie, „entelechie duchowe” w biologii — oto nieliczne przykłady pierwiastków irracjonalnych, odpowiadających w nauce i filozofii olbrzymiej fali irracjonalizmu, która unosi człowieka w innych dziedzinach życia duchowego: w religii, sztuce, polityce, itd.⁸

W dziejach kultury występują okresy, w których zwycięża racjonalizm, jednak są i takie, w których góruje irracjonalizm. Towarzyszy mu wtedy powstawanie wielkich systemów mistyki religijnej, w filozofii dominuje metafizyka, w życiu społecznym zaś opatrnościowi przywódcy, rozprzestrzenia się bezkrytyczny fanatyzm i poczucie nadprzyrodzonych misji dziejowych.

Wielki wpływ na ukształtowanie się tych poglądów Dąbskiej wywarł Władysław Witwicki. Przejmuje ona i kontynuuje idee zawarte w odczycie Witwickiego na I Polskim Zjeździe Filozoficznym w 1923 we Lwowie. Wychodził on z założenia, iż dwóm typom (racjonalnym i irracjonalnym) twórczości kulturowej odpowiadają dwie postacie życia duchowego człowieka, które porównuje do stanów jawy i snu. Człowiek w stanie jawy poszukuje uzasadnionych logicznie odpowiedzi na pytania, których dostarcza mu doświadczenie. W okresie czuwania, skupienia woli, człowiek stara się fakty jednostkowe tłumaczyć za pomocą praw wolnych od sprzeczności, kontroluje swe nowe spostrzeżenia przy pomocy wyników obserwacji dawnych i cudzych oraz z tak otrzymany danych stara się stworzyć pewien racjonalny i całościowy obraz

⁸ Dąbska: *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, s. 83.

rzeczywistości. Ten typ myślenia dominuje w twórczości naukowej i życiu praktycznym, mających podstawowe znaczenie dla ludzkiej egzystencji, a jego zadaniem jest „spotęgowanie życia”. Ale gdy tylko rzeczywistość nie stawia człowiekowi życiowych zadań, stwiera on świat fikcyjny, wolny od przymusu dostatecznej racji, konsekwencji, powiązania. Tworzy świat poezji, sztuk plastycznych, wierzeń religijnych, mitów itp. One właśnie zaspokajają jego potrzeby serca nie licząc się z prawami rozsądku. W nich ujawniają się najgłębsze ludzkie pragnienia i marzenia, poza tym one właśnie dostarczają odpowiedzi na pytania, na które w świecie racjonalnym odpowiedzieć nie można. Dąbska nie postulowała eliminowania irracjonalizmu w tych właśnie dziedzinach kultury, gdyż, jak sama przyznaje, pozbawiłoby to człowieka „cennych wartości życia” oraz bogactwa i czaru ich przeżywania. Jej zdaniem irracjonalizm jest nieuprawniony jedynie w dziedzinie nauki i życia praktycznego, ale również i tam można go spotkać. Jest mniej niebezpiecznie w takich przypadkach, jeżeli badacz ma świadomość granicy między tymi dwoma światami. Pięknie opisuje Dąbska taką właśnie postawę w studium historycznym o Platonie analizując znaczenie mitów w jego twórczości filozoficznej.

Mity platońskie — pisała — podobne są do snów [...]. Jak we śnie przestaje obowiązywać twarda konieczność przyrodnicza i nie mniej twarda konieczność logiczna. Jak sen koją duszę i dodają jej sił [...]. Jak sen ubierają w symboliczną szatę najgłębiej ukryte pragnienia miłości i mocy [...]. Platon lubi śnić, ale zwykle wie, gdy śni, że to był sen. Nawet wtedy, gdy wierzy, że ma sny prorocze⁹.

W innym studium, *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej*¹⁰, Dąbska pokazuje, jak w marzeniach sennych ujawniają się irracjonalne skłonności ludzkiej natury oraz jak w kulturze starożytnej Grecji rywalizowały ze sobą dwa sposoby (racjonalny i irracjonalny) ujmowania zjawiska snów.

W dziejach kultury ludzkiej ujawnia się odwieczny, a może i wieczny, jak przypuszcza Dąbska, konflikt między racjonalizmem i irracjonalizmem, między sferą intelektualną a emocjonalną, między światem realnym a fikcyjnym światem fantazji, między prawdą a dobrem i pięknem, w konkretnych zaś ludzkich osobowościach, będących podmiotami kultury, nie zawsze jest dostrzegalny tak wyraźnie. Najczęściej jedna ze sfer zdobywa dominację nad drugą, mamy wówczas do czynienia z jednostronnie ukierunkowaną osobowością i twórczością. Czasem jednak zdarza się, iż osobowość jakiejś jednostki ukierunkowana jest policentrycznie, tzn. nastawiona jest na dążenie ku wielu wartościom. Temu policentrycznemu ukierunkowaniu towarzyszy pewnego

⁹ I. Dąbska: *Platon* [w:] *Dwa studia o Platonie*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 33; oraz *Mity platońskie*, „Meander” R. 3:1948, z. 9, s. 437.

¹⁰ I. Dąbska: *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej* [w:] *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 29-39.

rodzaju napięcie będące przyczyną wewnętrznych trudności, rozterek i konfliktów. Jednak, zdaniem Dąbskiej, to „pomieszczenie” osobowości ma dla kultury pozytywną wartość, jest bowiem źródłem wielkiego bogactwa przeżyć wewnętrznych twórcy ujawniających się w jego twórczości. W jej przekonaniu najbliższym tego ideału pełnego, wielostronnego zespolenia pierwiastków wzbogacających i rozwijających ludzką kulturę była myśl starożytna. W starożytnych pojęciach *humanitas* i *παιδεία* zespalają się pierwiastki, które w dalszym rozwoju kultury wiązały się z ideą humanitarności i które będąc elementami kultury umysłowej i artystycznej interesowały przedstawicieli i rzeczników humanizmu.

Wydaje się jednak — pisała Dąbska — że ich zespolenie przez myślicieli starożytnych w treści jednego pojęcia [...] ma swój głęboki sens. Nie ma prawdziwej kultury duchowej, jeśli nie współgrają harmonijnie w człowieku wartości intelektualne i moralne: mądrość i miłość, wiedza i wielkoduszność¹¹.

Ileokroć w historii kultury pojawiały się okresy, w których ta harmonia została zachwiana, tyleokroć ze strony różnych jednostek pojawiały się protesty w obronie zagrożenia głębszych duchowych wartości człowieka. W tym zniechęceniu i proteście przeciw pogoni za bogactwem, przeciw konwencjom i konwenansom społecznym, przeciw przerostom techniki widziała Dąbska źródło hasałów powrotu do natury i prostoty życia, odwrotu od zgiełku świata, obrony osobowości ludzkiej, jej wolności i wewnętrznej prawdy.

Wcielali zaś i wcielają tego rodzaju hasła, w codzienne swe życie, różnych czasów pustelnicy i waganci, clochardzi i przedstawiciele cyganerii artystycznych, a także niektórzy filozofowie, kształtujący sposób swego życia na miarę głoszonej idei odwrotu od zdobyczy i przerostów cywilizacyjnych¹².

Współcześnie również wiele rozprawia się o potrzebie kultury „humanistycznej”, ale zrodzić się ona może, zdaniem Dąbskiej, przy założeniu policentryzmu wartości, gdyż tylko w takich warunkach kształtować się mogą wewnętrznie bogate osobowości o wielowarstwowej strukturze.

Takie właśnie osobowości posiadali m. in. Platon i Władysław Witwicki, którzy odegrali istotną rolę w kształtowaniu się osobowości Dąbskiej. Poświęca im ona wiele swoich artykułów, a Platonowi obszernie studium¹³, w którym analizuje jego twórczość jako odbicie wewnętrznego konfliktu między duszą badacza a duszą artysty. Podobne konflikty przeżywał również Władysław Witwicki, którego osobowość Dąbska tak scharakteryzowała:

¹¹ I. Dąbska: *O starożytnej „humanitas”*, „Filomata” 1969, 226, s. 296.

¹² I. Dąbska: *Cynicy – hippisi starożytnego świata*, „Filomata” 1973, 267, s. 340.

¹³ Dąbska: *Platon*, s. 7-51.

Błogosławione było to pomieszanie. Bo wielkie bogactwo — helleńskie czy renesansowe — osobowości Władysława Witwickiego także i w tym ma swoje źródło, że się w nim zespoliły dusza badacza i dusza artysty¹⁴.

Również i dusza Dąbskiej nie była wolna od podobnego „pomieszania”.

Szczególnie interesująca i wywołująca przeżycia emocjonalne była dla Dąbskiej zagadka śmierci. Podejmowała więc ten temat w wielu pracach, m. in. takich jak *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej* i *Zagadnienie śmierci w religii i sztuce greckiej*. Śledząc walkę, jaką prowadzili Grecy w filozofii, religii i sztuce ze zjawiskiem śmierci Dąbska zauważyła, że mimo tych zabiegów w głębi duszy zdawali sobie sprawę z tego, iż jest to walka beznadziejna.

Kiedy głoszą, że śmierć nie istnieje albo, że śmierć jest dobrem — pisała — wmawiają tylko w siebie i drugih pewne stanowiska na niby, stwarzają podatne fikcje i supozycje żywe, które pielęgnowane i podtrzymywane drogą odpowiednich sugestii mają uśpić i uciszyć dręczącą człowieka rozterkę. [...] Widać, że zarówno wysiłek intelektu jak i wyobraźni i uczuciowości Greków szedł w kierunku przysłaniania ponurego aspektu śmierci i uwalniania człowieka od lęku przed nią oraz w kierunku podkreślania wartości życia, choćby krótkie było i przemijające. Życie jest dobre i piękne, jeśli się umie żyć i jeśli się umie umierać¹⁵.

Dwa studia historyczne o śmierci w ujęciu starożytnych Greków świadczą o jej dystansie wobec wcześniejszych rozwiązań oraz o pewnym uświadomieniu sobie nieuchronności śmierci, a jednocześnie zrozumienia, że z lęku przed nią nie może uwolnić człowieka ucieczka w świat marzeń i mitów. Należało wobec tego szukać nowych, bardziej racjonalnych sposobów walki z myślą o śmierci. Jedna z perspektyw już została zarysowana w ostatnim zdaniu cytowanego wyżej fragmentu, w którym Dąbska zauważa, że po to, by życie było dobre i piękne, człowiek winien się nauczyć żyć i nauczyć umierać, a tego nauczyć go może przede wszystkim filozofia. Jako przykład tych, którzy tę umiejętność posiadli, Dąbska wskazuje Sokratesa oraz Boecjusza — senatora rzymskiego, który w więzieniu oczekując śmierci napisał dzieło *O pocieszeniu, które daje filozofia*¹⁶. Podobny w tym był, zdaniem Dąbskiej, do Sokratesa, który w więzieniu ateńskim, w ostatnich chwilach życia prowadził ze swoimi uczniami rozmowę o nieśmiertelności duszy oraz twierdził, że filozofowi śmierć nie jest straszna lecz upragniona. Podobnie również Boecjusz nie pozwolił, by ostatnie chwile jego życia zmaćl lęk przed śmiercią. W jego przekonaniu nie należy się skarżyć na zły los, gdyż dobro i zło tkwią nie na zewnątrz, lecz wewnątrz człowieka. Dobro a zarazem szczęśliwość osiąga ten, kto podporządkuje swoje życie wymaganiom rozumu, wówczas potrafi patrzeć spokojnie i bez goryczy na przeciwieństwa zewnętrzne, gdyż te nie mają znaczenia dla jego dobra wewnętrznego. Od obu tych myślicieli przejęła Dąbska swoistą koncepcję kształtowania w sobie męstwa wobec życia i wobec śmierci, którą wyraziła w zawołaniu: *non est necesse vivere – necesse est philosophari*.

¹⁴ I. Dąbska: *Z refleksji Władysława Witwickiego nad nauką i jej stosunkiem do innych dziedzin życia*, „Ruch Filozoficzny” T. 33:1975, 1, s. 14.

¹⁵ I. Dąbska: *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, „Meander” R. 1:1946, s. 457.

¹⁶ I. Dąbska: *Boecjusza „De consolatione philosophiae”*, „Filomata” 1962, 161, s. 82-86.

Druga perspektywa przezwyciężenia śmierci wiąże się, w przekonaniu Dąbskiej, z tworzeniem dzieł kultury, w których człowiek może żyć, a dokładniej może żyć jego imię, które „zapewnia człowiekowi pewną formę bytowania poza śmierć i grób. Póki ono trwa w napisach czy pamięci, póty żyje jakoś w innych ludziach i na ziemi ten, który to imię nosił. Wrodzony człowiekowi lęk przed śmiercią i pragnienie nieśmiertelności nie mało przyczyniają się do dbałości o pozostawienie po sobie dobrego imienia”¹⁷. W pracach Dąbskiej zarysowane zostały dwie drogi nieśmiertelności w kulturze. Jedna z nich polega na pozostawianiu części swej osobowości w dziełach kultury (literackich, naukowych, plastycznych, muzycznych itp.). Druga zaś dotyczy tych twórców, których przedmiotem twórczości są osobowości innych ludzi, w których mogą oni również żyć przezwyciężając śmierć. Ta druga droga nie pozbawia wizji nieśmiertelności takich twórców jak nauczyciele, aktorzy, muzycy itp. Dąbska, wychowana w szkole Twardowskiego, którego wielkość wyraziła się nie tylko w jego pracach naukowych, a może przede wszystkim w jego działalności nauczycielskiej, od swego mistrza przejęła przekonanie o tym, iż stosunek między nauczycielem a uczniem ma dla ciągłości i rozwoju kultury szczególne znaczenie. Wyrażała to w pracach poświęconych Twardowskiemu, a także w artykule *Pod opieką muz*¹⁸, w którym zwracała uwagę na znaczenie, jakie przykładał Platon do pracy nad urabianiem dusz ludzkich.

Narzędziem ciągłości kultury jest również język, a w szczególności imiona własne, które pełnią w kulturze szereg istotnych funkcji. Przede wszystkim nazywają oraz trwale i wszechstronnie reprezentują ludzką osobę. Sprawiają, że staje się ona czymś zindywidualizowanym, niepowtarzalnym, mającym swoją historię. Znaczenie imienia jako symbolu lub reprezentanta osoby nią nazwanej ma ważne znaczenie w wierzeniach religijnych, formach kultów religijnych, obrzędowości i magii ludowej, np. w religii chrześcijańskiej imię Boga jest święte i nie wolno brać go nadaremnie. Również wielkie znaczenie prawne i symboliczne ma nadawanie imienia dziecku u wielu ludów niezależnie od religii. Dopiero po nadaniu imienia dziecko staje się członkiem wspólnoty jako zindywidualizowana jednostka. Imię własne jako reprezentant osoby bywa również przedmiotem oddziaływań magii ludowej i różnego rodzaju wierzeń. Błogosławienie i przeklinanie, zamawianie i zaklinanie imienia ma w myśl tych praktyk oddziaływać na osoby to imię noszące. Posługiwanie się imionami własnymi ułatwia ludziom wzajemny kontakt wewnętrzny, bywa również nosicielem „inwokacji modlitewnej i miłosnej, rozkazów, przekleństw, pieszczot, przyjaznej i opiekuńczej troski, wrogich odruchów i tylu innych sytuacji i stanów, w których się wypowiada kontakt duchowy istot świadomych”¹⁹.

¹⁷ I. Dąbska: *Z filozofii imion własnych*, „Kwartalnik Filozoficzny” T. 18:1949, z. 3/4, s. 255–256.

¹⁸ I. Dąbska: *Pod opieką muz*, „Filomata” 1961, 150, s. 23–29.

¹⁹ Dąbska: *Z filozofii imion...*, s. 260–261.

Imię własne, w porównaniu z innymi jednostkowymi nazwami reprezentującymi osobę w pewnych okresach jej życia i pod pewnym określonym względem, reprezentuje osobę w sposób względnie trwały i wszechstronny. Mimo zmian osoby, którą reprezentuje, imię własne trwa symbolizując to wszystko, co mimo zmian trwa w człowieku jako jedno i to samo. Dąbskiej nie chodzi tu o ideę człowieczeństwa jako ogólnego przedmiotu, którego konkretyzacja są poszczególne jednostki ludzkie, lecz o ideę określonego, indywidualnego człowieka, którego konkretyzacja są poszczególne postacie, nieustannie zmieniające się w różnych fazach jego istnienia. Imię własne reprezentuje więc dla człowieka coś bardzo ważnego, co stanowi jego istotę i nadaje mu indywidualny charakter, coś z czym on sam się identyfikuje i z czym najczęściej identyfikują go inni.

Fakt, że od dziecięcych lat do śmierci i poza grób w pamięci ludzkiej i w historii przysługuje komuś zwykle to samo imię, podkreśla wymownie prawdę, że choć w miarę upływu czasu zmienia się i psychika, i organizm ludzki, to jednak wciąż trwa jedna i ta sama osobowość w różnej przejawiająca się postaci²⁰.

Zmiana imienia własnego może niekiedy symbolizować, zdaniem Dąbskiej, zmianę osobowości i narodziny nowego człowieka. W *Dziadach* Mickiewicza więzień pisał na ścianie celi *Obiit Gustavus, natus est Conradus*, aby tym zadokumentować przewrót wewnętrzny, jaki się w nim dokonał. Podobne, symboliczne znaczenie ma również składanie ślubów zakonnych. Analogiczne funkcje nazywania i reprezentowania pełni imię własne w odniesieniu do postaci fikcyjnych, bohaterów utworów literackich, bytowo uwarunkowanych twórczą koncepcją autora, jednocześnie podkreślając ich indywidualność, tożsamość i ciągłość istnienia nie tylko w procesie ewentualnych przemian, ale również w różnych ujęciach ze strony odbiorcy dzieła. Fikcyjne postacie literackie zachowują się wobec swego imienia podobnie jak żywi ludzie, troszczą się o „dobre imię” identyfikując się z nim lub je zmieniając dla pokuty lub ze strachu. Wraz ze zmianą imienia podejmują nowe role lub występują bezimiennie.

Czar, magię, tajemniczość, moc i piękno imienia zna i opisuje poezja wszystkich czasów i wszystkich ludów²¹.

Poza tymi wszystkimi funkcjami imiona własne zapewniają tożsamość i ciągłość kultury. Są z jednej strony tworzywem legendy i historii, a z drugiej strony afirmując i podkreślając jedność podmiotu zapewniają jednostce i jej dziełom trwanie i życie w pamięci żywych. Umarłym zapewniają nieśmiertelność a żywym poczucie tożsamości i łączności z tradycją. „Są pomostem — pisała Dąbska — między światem żywych i umarłych, pośrednikami «świętych obcowania»”²². Stąd też twórcy tyle znaczenia przywiązywali do umieszczenia

²⁰ *Ibid.*, s. 252.

²¹ *Ibid.*, s. 260.

²² *Ibid.*, s. 261.

swego imienia i nazwiska na tworzonych dziełach. Ale wpływ na dzieje kultury wywarli nie tylko twórcy, których imiona znamy, lecz również twórcy bezimienni. Nawiązując do freudowskiej koncepcji psychiki jednostki, odróżniającej sferę świadomych przeżyć i podświadomych kompleksów, Dąbska uważała, iż podobne rozróżnienia można zastosować do wyjaśniania procesu tworzenia kultury duchowej, w którym obok życia jawnego można również odnaleźć nurt utajony. Motywy, jakimi kierowali się twórcy oraz rolę twórczości bezimiennej w historii kultury badała Dąbska w rozprawie *O bezimienności*²³.

Każdy wytwór kulturowy ma indywidualny charakter, twórca wypowiada w nim swoją osobowość, swój pogląd na świat, swoje upodobania i dążenia. Świadomość oddania światu w dziele sztuki (lub nauki) cząstki własnego „ja” oraz utożsamianie się twórcy z własnym imieniem budzi w nim poczucie odpowiedzialności za dzieło. Autor utożsamia się z nim i podpisuje go własnym imieniem. Jednak w różnych warunkach historycznych, w zależności od ducha epoki oraz warunków rozwoju kultury pojawiały się u twórców skłonności do ukrywania swojego imienia. W świecie starożytnym było to zjawisko dość rzadkie. Twórczość starożytnych Greków była tak wybitnie indywidualna i imienna, gdyż cieszyli się oni — twierdzi Dąbska — dużą swobodą wypowiedzi oraz wysoko cenili służbę muzom przynoszącą im sławę, a ponieważ raczej rzadko pocieszali się perspektywą życia wiecznego, źródło nieśmiertelności widzieli w swoich dziełach. W wiekach średnich natomiast przyczyną bezimienności był duch pokory, umartwienia i ofiary. Uniwersalistyczny i teocentryczny pogląd na świat oraz stanowa i korporacyjna organizacja ustroju społecznego sprawiały, że jednostka była czymś niesamoistnym i zaszeregowanym, ascetyczne ideały zaś skłaniały ją do szczerego lub nieszczerzego wyrzekania się siebie. Zdaniem Dąbskiej w takich warunkach nie było miejsca na twórczość niezależną, skoro nauka i sztuka miały prawo egzystencji jedynie jako służebnice teologii, a nawet często były potępiane i uważane za trucizny dla dusz chrześcijańskich: sztuka ze względu na jej pierwiastki zmysłowe, nauka za jej myśl krytyczną. Ale nawet w tych ciasnych ramach twórcy stwarzali wiedzę i piękno zmysłowe, a także nieobce im było poczucie dumy i mocy, właściwe twórcom. Ci zaś, którzy pozostawali bezimienni wierzyli, iż jest to akt ofiary na chwałę Boga, który w zamian za wyrzeczenie się chwały doczesnej gotuje im chwałę najwyższą w dniu Sądu i Zmartwychwstania.

Ludzie odrodzenia, podobnie jak starożytni, cenili własną osobowość i w twórczości widzieli zrealizowanie marzeń o sławie za życia i wśród żywych. Ale też niejeden autor wolał pozostać bezimienny głosząc swoje śmiałe poglądy, a to z obawy przed spotkaniem z sądem inkwizycji. Przyniosło też odrodzenie

²³ I. Dąbska: *O bezimienności* [w:] *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*. Warszawa-Poznań-Toruń 1975; również w wersji francuskiej: *L'homme anonyme. Etude de psychologie et d'histoire de la culture*, „Studia Philosophica” T. 3:1939-46 (druk 1948), s. 115-149 i odb. s. 35.

inny motyw i formę bezimienności w postaci przyjmowania (najczęściej z powodu ambicji lub próżności) nazwisk zlatynizowanych bądź zgrecyzowanych, które w mniemaniach wielu brzmiały bardziej dostojnie. Inni autorzy zmieniali nazwiska kierowani pragnieniem nobilitacji przynajmniej na karcie książki i na odwrót, ludzie utytułowani niezbyt ceniący pracę twórcy, kiedy sami tworzyli, chętnie osłaniali się pseudonimem. Chętnie również używano pseudonimów w wieku XVII, okresie namiętnych sporów natury teologicznej.

Wiek XVIII to — zdaniem Dąbskiej — „epoka masek, gry, teatru, nie tylko w sztuce, ale i na co dzień, w życiu prywatnym i publicznym. Nic dziwnego, że w tych czasach artyści i pisarze przymierzali i dobierali pseudonimy, jak białe peruczki i żaboty przed lustrem, a czytelnik odgadywał je jak żywe szarady na kostiumowej zabawie”²⁴. W tym okresie nasilił się również inny rodzaj bezimienności: podszywanie się pod cudze nazwisko w celu jego kradzieży dla celów handlowych. Szczególnie ujawniło się to w sztukach plastycznych i przetrwało do naszych czasów. W okresie romantyzmu motywem bezimienności było upodobanie do wszelkiej tajemniczości.

Rozważania Dąbskiej o znaczeniu bezimienności w dziejach kultury pozwalają jej na sformułowanie następujących wniosków: a) motywem bezimienności jest strach lub duch pokory, umartwienia, i ofiary, a także właściwa niejednemu człowiekowi skłonność do gry, kostiumu i maski, b) bezimiennosc polega bądź to na ukrywaniu swego nazwiska, bądź też na używaniu nowego, c) bezimiennosc może być trwała (jeżeli twórca ocenia swoją działalność ujemnie) lub czasowa (jeżeli twórca ocenia swoją działalność dodatnio), d) twórca pozostaje bezimienny, jeżeli wytwory kulturowe są narzędziem walki z silniejszym przeciwnikiem lub narzuconym siłą ustrojem politycznym (społecznym).

Dotychczas wiele miejsca poświęciliśmy podmiotowi kultury i towarzyszącym mu procesom psychicznym polegającym na tworzeniu, przyjmowaniu i rozumieniu dzieł kultury. Procesy te oraz ich obiektywizacje w postaci wytworów kulturowych są, zdaniem Dąbskiej, elementami tego, co nazywamy kulturą. W pracy *O konwencjach i konwencjonalizmie*²⁵ przedstawiła ona w sposób najbardziej obszerny koncepcję wytworów kulturowych jako aksjologicznie ukierunkowanych systemów znakowych. Dąbska uznaje twórczość kulturową za zjawisko zgodne z ludzką naturą, człowiek bowiem żyjąc wśród innych ludzi odczuwa potrzebę porozumiewania i komunikowania się oraz oddziaływania na drugich. Aby ten cel osiągnąć musi stworzyć i doskonalić środki instrumentalne zdadne do wyodrębnienia, nazywania i komunikowania innych pewnych stanów rzeczy zachodzących w świecie zewnętrznym jak i w nim samym. Zdaniem Dąbskiej funkcje te pełnią różne systemy znakowe. Różnorodność form świadomej ludzkiej działalności warunkuje odpowiednie zróż-

²⁴ Dąbska: *O bezimienności*, s. 27.

²⁵ I. Dąbska: *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975, s. 152.

nicowanie tworzonych systemów znakowych. Z punktu widzenia filozofii kultury szczególnie interesująca jest działalność polegająca na budowaniu form zabezpieczających realizowanie i przekazywanie wartości. To aksjologiczne ukierunkowanie uznaje Dąbska za charakterystyczny element działalności kulturowej człowieka, który w tej twórczości posługuje się specjalną kategorią znaków — symbolami. Ponieważ pojęcie symbolu ma wiele różnych znaczeń, Dąbska analizuje te różne znaczenia i dokonuje ich klasyfikacji. Dla naszych rozważań przydatne jest wyróżnienie przez nią dwóch kategorii symboli pełniących odmienne funkcje: informacyjną lub ekspresyjną. Symbol ujmowany jako znak informacyjny pełni funkcję oznaczania przypisaną mu na zasadzie konwencji. W węższym znaczeniu, wykluczającym symbole logiczne i matematyczne, symbol nie tylko desygnuje przedmioty, lecz również służy sygnalizowaniu pewnych wartości, wzbudzaniu odpowiednich przeżyć aksjologicznych. Ten właśnie cel — twierdziła Dąbska — zakładają konwencje semantyczne w poezji, sztuce lub religii. Ponadto symbole występujące w kulturze (w szczególności w sztuce) mogą przedstawiać pewne przedmioty intencjonalne, które to przedmioty lub ich własności reprezentują inne przedmioty, np. dzieło sztuki jest symbolem, jeżeli intencja perceptora nie ogranicza się do przedmiotów przedstawionych w dziele sztuki lecz „wykracza przez nie”, sięgając jakby do przedmiotów świata realnego lub idealnego. Ich funkcja ściśle estetyczna ulega przez to modyfikacji, pełnią one bowiem również funkcję semantyczną. Używanie znaku w funkcji symbolu jest uwarunkowane znajomością konwencji, którą on zakłada. Niespełnienie tego warunku, twierdzi Dąbska — uniemożliwia zrozumienie symbolu, czyniąc go albo niezrozumiałym w ogóle, albo ograniczając jego funkcję do tzw. znaku ikonicznego. Niekiedy symbole bywają wieloznaczne, różne bowiem konwencje nakazują odnosić je do różnych przedmiotów.

W niektórych dziedzinach kultury (np. w sztuce) występują symbole, które są ekspresją egzystencjalnych doświadczeń rzeczywistości lub subiektywno-poznawczego ujmowania świata. Zdaniem Dąbskiej, przedmiot P jest w tym rozumieniu symbolem, „gdy przez swoje własności odsłania i uobecnia podmiotowi S pewną dziedzinę egzystencjalną, w szczególny sposób wartościową w jego indywidualnym przeżyciu”²⁶. Tego rodzaju symbole pełnią funkcję semantyczną nie na zasadzie konwencji, lecz metafory. Ze względu na wspólność, czy też podobieństwo pewnych ludzkich doświadczeń, pojawiać się one mogą samorzutnie u wielu indywidualów. Jeżeli zaś zostaną udostępnione innym są dla nich intuicyjnie zrozumiałe i na ogół zgodnie interpretowane. Czasem jednak, z powodu niepowtarzalności czyjś doświadczenia, udostępnione innym mogą być tak hermetyczne, niejasne i niezrozumiałe, że mogą być ujmowane dosłownie a nie metaforycznie i przez to tracą swój charakter symbolicznego odniesienia. Jeżeli tego typu symbole, desygnujące na zasadzie metafory, zostaną

²⁶ *Ibid.*, s. 56.

włączone do systemu informacji konwencjonalizują się zatracając swoją spontaniczność. Dąbmska nazywa ten proces banalizacją. Jest on odczuwany przez jednostkę negatywnie, co objawia się w postaci prób przełamania konwencji poprzez poszukiwanie nowych form ekspresji w literaturze i sztuce oraz tworzenie nowej, metaforycznej, a nie skonwencjonalizowanej symboliki. Prowadzi to do akceptacji lub narzucania nowych konwencji semiotycznych, które ponownie przyczyniają się do banalizacji tej nowej symboliki.

Systemy znakowe funkcjonujące w kulturze nie są wyłącznie wynikiem i jednoznacznym wyrazem ludzkiego doświadczenia lub też pozapojęciowych intuicji i emocji, lecz także, zdaniem Dąbmskiej, licznymi konwencjami ustanawiających sposób, w jaki treści owych doświadczeń, intuicji i emocji konceptualizują się i są porządkowane w tych systemach. W jej przekonaniu konwencje nie są arbitralnymi (tzn. dowolnymi) decyzjami, lecz ich wybór podyktowany jest „sądami o wartości, w imię których człowiek swoje sygnitywne systemy kulturowe buduje: sędami o wartościach poznawczych, jeśli idzie o naukę, o wartościach moralnych i witalnych, jeśli idzie o obyczaj i prawo, o wartościach estetycznych, jeśli idzie o sztukę²⁷. Konwencjonalizm, twierdzi Dąbmska, jako jedynie ściśle opisowa teoria systemów kulturowych, nie może rozstrzygać zagadnienia, jaki jest status ontologiczny tych wartości, które człowiek usiłuje realizować przy pomocy różnych konwencji. Odsłania on jedynie naturę owych środków i narzędzi oraz śledzi mechanizmy funkcjonowania tych konwencji w różnych dziedzinach kultury.

Ponieważ pojęcie konwencji jest wieloznaczne, Dąbmska podjęła próbę sprecyzowania różnych jego znaczeń, wyodrębniając trzy grupy znaczeniowe wyrazu „konwencja”. W pierwszym znaczeniu desygnuje ono umowę, porozumienie się, ugodę /K-I/; w drugim — wybór, decyzję, rozstrzygnięcie, ustanowienie /K-II/; natomiast w trzecim odnosi się do pewnego sposobu bycia, uzusu, obowiązującego kanonu postępowania /K-III/. W każdej z tych trzech grup należy jeszcze odróżnić akty, czyli pewne działania (denotowane przez literę „a”), od wytworów będących rezultatem owych działań (denotowane przez literę „b”).

Badanie roli konwencji w różnych dziedzinach kultury rozpoczyna Dąbmska od języka, ponieważ jest on uniwersalnym narzędziem współżycia międzyludzkiego i nie tylko sam jest ukształtowany przy pomocy konwencji, ale również jest środkiem wprowadzania konwencji we wszystkie pozostałe dziedziny kultury. Jej zdaniem, z historycznego punktu widzenia nie można rozstrzygnąć, w jakiej mierze język jest wynikiem naśladowania a w jakiej umownym sposobem bycia. Natomiast rozpatrywany jako system znaków służący do prezentowania pewnych przedmiotów i komunikowania o nich informacji, pełni te funkcje na zasadzie konwencji, których wybór jest uzasadniony pragmatycznie, ze względu na sprawność instrumentalną owego systemu znakowego. W języku występują

²⁷ *Ibid.*, s. 143-144.

konwencje we wszystkich wyróżnionych wcześniej znaczeniach. Biorąc pod uwagę rolę, jaką pełni język w poznaniu naukowym i w przekazywaniu uzyskanej wiedzy, należy uznać, iż konwencje odgrywają w nauce szczególną rolę. W zależności od typu metodologicznego danej dyscypliny naukowej mogą one pełnić nieco odmienne funkcje. W geometrii, zdaniem Dąbskiej, konwencjonalny jest wybór aksjomatów, natomiast w fizyce występują dwa typy konwencji. Pierwszy typ pojawia się w ogólnej teorii fizyki i ma charakter metateoretyczny, a dotyczy kryteriów akceptowalności teorii fizykalnych. Drugi typ występuje wewnątrz konkretnej teorii fizykalnej i składa się z trzech rodzajów. Pierwszy rodzaj tworzą konwencje pomiarowe, a drugi podstawowe prawa fizyki, ustalające sens aparatury pojęciowej danej teorii. Wreszcie trzeci rodzaj konwencji dotyczy wyboru zdań rejestrujących dane obserwacji i pomiaru. W historii jako nauce konwencjonalnie wyznacza się fakty historyczne jako pewne całości (pojęcia historyczne) oraz dokonuje periodyzacji. Ponieważ poznanie historyczne jest, jak twierdzi Dąbska, poznaniem hermeneutycznym, wymaga ono od badacza znajomości konwencji, które warunkują odszyfrowanie i interpretację źródeł.

W dziedzinie prawa i moralności u podstaw konwencji typu K-II-a ustanawiających konwencje w sensie K-II-b (reguły etyczne, przepisy prawne) leżą najczęściej pewne sądy o wartościach, które pretendują do obiektywnego uzasadniania. Decyzja jest więc wyborem normy, która — w przekonaniu podejmującego decyzję — stwierdza powinność sposobów postępowania, mających realizować i zachowywać owe wartości. W różnych czasach i w różnych środowiskach konwencje zarówno w sensie umowy, jak ustanowienia i zwyczaju podlegają stałemu procesowi przełamywania starych i akceptowania nowych. To starzenie się i giniecie dawnych konwencji oraz nieustanne pojawianie się nowych nie świadczy, zdaniem Dąbskiej, o ich arbitralności (tzn. dowolności), lecz o ich instrumentalnym znaczeniu w budowaniu form zabezpieczających realizowanie i przekazywanie wartości.

W sztuce konwencje są jednym z istotnych czynników kształtowania się określonych form artystycznych i stylów. Nieznajomość tych konwencji nie tylko uniemożliwia uchwycenie struktury dzieła, lecz również utrudnia przeżycie jego estetycznych wartości. Konwencje w sztuce (podobnie jak w innych dziedzinach kultury) uwarunkowane są przez sądy wartościujące i dotyczą środków realizowania wartości uznanych przez twórcę dzieła sztuki oraz doboru środków ekspresji zdolnych wzbudzić w odbiorcy odpowiednie przeżycia estetyczne. Aby to osiągnąć artysta musi bądź akceptować, bądź proponować pewne konwencje, nie tylko semiotyczne, lecz również estetyczne.

Filozofia kultury Izydory Dąbskiej jest z jednej strony odbiciem jej bogatej osobowości, z drugiej zaś strony wyrasta z tradycji kulturowej i filozoficznej. Odnaleźć można w jej twórczości duży wpływ literatury polskiej (szczególnie okresu romantyzmu) oraz oczarowanie kulturą antyczną, która była przed-

miotem jej badań historyczno-filozoficznych. W pracach filozofów starożytnych, a zwłaszcza Platona, poszukiwała odpowiedzi na pytania natury metafizycznej i aksjologicznej. Spośród filozofów, z którymi zetknęła się osobiście, największy wpływ wywarli na nią Kazimierz Twardowski i Władysław Witwicki. W okresie międzywojennym Dąbska pozostając pod silnym wpływem Twardowskiego i Schlicka zajmowała się przede wszystkim filozofią nauki, ale już w 1937 roku, w pracy habilitacyjnej *Irracjonalizm a poznanie naukowe* wyszła poza problematykę filozofii nauki i przedstawiła dualistyczną koncepcję dziejów kultury, będącą kontynuacją badań Witwickiego przedstawionych m. in. w pracach *Z filozofii nauki* i *Wiara oświeconych*. Inspiracją twórczością Witwickiego ujawnia się również w jej poglądach na podmiot kultury i towarzyszące mu procesy psychiczne. W okresie powojennym Dąbska zdecydowanie rozszerzyła program swoich badań wypracowując nie tylko własną teorię nauki i poznania naukowego, lecz również koncepcję kultury. Jej badania nad wytworami kulturowymi jako aksjologicznie ukierunkowanymi systemami znakowymi, nawiązują do wyróżnionej przez Twardowskiego klasy wytworów psychofizycznych mających charakter znakowy. Oryginalnością jej filozofii było zastosowanie konwencjonalizmu nie tylko na gruncie filozofii nauki, lecz również do opisu i wyjaśniania innych zjawisk kulturowych. Dąbska stojąc na stanowisku konwencjonalizmu umiarkowanego jednocześnie zwalczała konwencjonalizm w wersji skrajnej, prowadzący, w jej przekonaniu, do relatywizmu aksjologicznego.

SUMMARY

The aim of the present paper is to justify the thesis that Izydora Dąbska's dualism of personality is reflected in her philosophical works. Especially it is reflected in the philosophy of culture which is the scientific description of culture on the one hand, and the attempt to answer some questions of metaphysical and axiological nature on the other. This dualism occurs in her conception of culture, too. This is because Dąbska's conception of culture derives from two opposite attitudes: the rationalistic (the origin of science) and the irrationalistic one (the origin of other domains of culture). The products of culture are axiologically oriented significant creations which aim at actualization and communication of values at the expense of permanently breaking down conventions. In the works of culture man can also overcome his death by expressing his personality, the symbol of which is his own name.

РЕЗЮМЕ

Статья эта является попыткой доказать, что дуализм личности Изидоры Домбской нашел отражение в ее философическом творчестве, особенно в философии культуры, которая, с одной стороны, является научным описанием культуры, с другой — попыткой ответить на метафизические и аксиологические вопросы. Этот дуализм проявляется тоже в ее концепции культуры, которая строится на двух противоположных основах: рационалистической (источник науки) и иррационалистической (источник всех остальных отраслей культуры). Изделия культуры это аксиологически направленные произведения, осуществляющие и передающие ценности путем непрерывного преодоления традиции. Произведения культуры человек может тоже преодолеть смерть, проявляя в них свою индивидуальность, символом которой является личное имя.