

Dialektyczny charakter aktualistycznego ideału doskonałości. Koncepcja doskonalenia i samodoskonalenia w nowoczesnym idealizmie ontologicznym

*The Dialectical Character of the Actualistic Ideal of Perfection.
The Concept of Improvement and Self-improvement
in the Modern Ontological Idealism*

Konrad Wyszkowski, Uniwersytet Warszawski

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje główne zasady aktualizmu Giovanni'ego Gentile'go jako nadal ważnego, nowoczesnego systemu filozoficznego. Autor wprowadził uzasadnienie w tych momentach, które wymagały rozszerzenia merytorycznego. Doszedł do określenia rozumności jako cechy konstytutywnej dla kolektywnego człowieczeństwa; pokazał przejście od doświadczenia rozumności do odkrycia Ducha i jego rzeczywistości; wreszcie opisał wolność i etyczność myślenia oraz stawania się Ducha. Kończy tę rozprawę określeniem ideału doskonalenia w aktualizmie oraz zarysowaniem jego konsekwencji dla pojedynczego człowieka.

Słowa kluczowe: aktualizm, Giovanni Gentile, ideał osobowości, psychologia filozoficzna.

The article presents the main principles of the Giovanni's Gentile actualism, as a still valid, modern philosophical system. We substantiated them in that moments, in which they required an essential enlargement. We came to specify the rationality as the constitutive attribute of collective humanity; we presented a movement from the experience of rationality to a discovery of the Mind-Spirit and his reality; finally we specified the freedom and ethicality of thinking and becoming of the Mind-Spirit. We ended this paper by describing the ideal of improvement in actualism and by outlining its consequences for an individual man.

Keywords: actualism, Giovanni Gentile, ideal of personality, philosophical psychology.

ABSTRACT

Wstęp

Przedstawiamy niżej filozoficzne, a więc merytoryczne, uzasadnienie stanowiska pedagogicznego i w ogóle wychowawczego, w najszerszym tego słowa znaczeniu, nowoczesnego idealizmu metafizycznego. Idealizm metafizyczny rozumiemy tu jako system poglądów filozoficznych, dotyczących pojęcia bytu, rodzajów bytów i rodzajów istnienia (tj. sposobu istnienia), którego zasadą jest ograniczenie poznawalnego istnienia do tego, co da się pojąć umysłem. To enigmatyczne określenie wyjaśni się w trakcie dalszych wywodów. Zajmiemy się tu idealizmem nowoczesnym, a więc nie tyle najnowszym, co najbardziej, wydaje się, rozwiniętym, czyli aktualizmem Giovanni'ego Gentile'go. Postaramy się także, zgodnie z post-heglowskimi postulatami tego nurtu, nadać tym, podkreślamy to, merytorycznym wywodom odniesienie historyczne, które pozwoli lepiej je zrozumieć, przez genezę myśli, które starają się one uzasadnić. Merytoryczność tę bowiem rozumiemy

jako skupienie się, możliwie nowatorskie, na racjonalnym, filozoficznym dowiedzeniu przedstawianego stanowiska, a więc, krótko mówiąc, na naukowym przedstawieniu jego prawdziwości. Cała ta rozprawa jest zanurzona w odkryciach G. Gentile'go, stąd poza bezpośrednimi odwołaniami nie będziemy przypisywać do niego wielu jego tez, które staramy się uzasadnić, tylko zaznaczymy tu, że najwięcej korzystaliśmy z następujących jego dzieł: *Teorii Ducha jako czystego aktu* i *Reformy wychowania*.

Kolektywizm rozumności i języka

Zanim opiszemy pojęcie doskonalenia w tej filozofii, przedstawimy pokrótce jak pojmuje ona człowieka, a więc tego, kto ma podlegać doskonaleniu. To nie znaczy, że ta filozofia ogranicza się do człowieka pojętego gatunkowo, ale tylko że ogranicza się do duchowości, którą – przez gatunkową formę jej przejawiania się – nazywa człowieczeń-

stwem. Człowiek jest dla idealizmu duszą, a mówiąc po Augustyńsku, „człowiekiem wewnętrznym”, a więc *mens*, myślą. Nie jest to tym, co się zwyczajnie pojmuje jako pojedynczego człowieka, z jego biografią, cielesnością, świadomością, nieświadomością i całym jego empirycznym uwarunkowaniem. Jest to człowiek jako dusza, i to dusza rozumiana niemal po platońsku, tj. niemal substancjalnie. A takie rozumienie duszy pozwoliło Kartezjuszowi na utożsamienie jej z myśleniem (łac. *cogitare*) jako czynnością: myśleniem bardzo szeroko pojętym, obejmującym wszelkie doświadczanie i poznawanie. A zatem to kartezjańskie myślenie, augustyński „człowiek wewnętrzny” są właściwie pojętą jednostką ludzką.

To wytłumaczenie potrzebuje jeszcze uzasadnienia. Najlepszym dla niego jest lubiany przez G. Gentile’go wywód z doświadczenia używania języka. Ważnym zastrzeżeniem jest, aby pamiętać, że nie będziemy tu mówili o doświadczeniu w znaczeniu empirycystycznym. Doświadczenie, które mamy na myśli jest najszerzym, jakie można pojąć, jeżeli chodzi o władze umysłu, które w jego tworzeniu uczestniczą, choć tylko takie, jakie można sobie uświadomić w jego przeżywaniu; także jeżeli chodzi o jego określenie czasowe, jest ono najszerzym, choć wykracza poza czas, co stanie się jaśniejsze niżej. Doświadczenie to obejmuje nie tylko „dane zmysłowe”, lecz także wszystko to, co intelligibilne, poznawalne tylko intelektem. Po takim, wstępnym, określeniu tego, o czym będziemy mówić, przechodzimy do rzeczoności języka. Otóż, o języku można myśleć jako o dźwiękach, charakteryzujących się pewnymi sytuacjami użycia, wartościami estetycznymi (czasem i onomatopeją), regularnościami we wzajemnym układzie, itp. Te cechy dźwięków można porządkować prawami, wedle tych ich właściwości zmysłowych i syntaktycznych. Ale jeżeli zapytamy o to, czemu język służy – tak, jak zapytał Augustyn Adeodata – to od razu wejdziemy w swoje doświadczenie używania języka. W nim możemy wyróżnić dwie co najmniej jakości: zmysłową i intelligibilną. Pierwszą już pokrótce opisaliśmy wyżej, choć z zewnątrz – tu należy zaznaczyć, że używając języka tę jakość odczuwamy jak najbardziej subiektywnie; druga ujawnia się w tym, że my słowa rozumiemy, że je interpretujemy, że reagujemy na nie szukając w naszej świadomości odpowiadających im sensów, wrażeń, wspomnień, obrazów, itp. Oczywiście, można próbować redukować te przeżycia do skomplikowanych struktur zmysłowych, ale choćby ich formy powinny przed tym przestrzegać, nie mówiąc już właśnie o doświadczeniu bezzmysłowego rozumowania. Oczywiście, nie możemy się tu odwołać do niczego więcej niż tylko do doświadczenia każdego z nas, ale zaznaczamy tu, że aktualizm jako filozofia stanowiąca system rozpoczy-

nający swe twierdzenia i wywody od najpierwotniejszego doświadczenia świadomości, każe w sposób nieuprzedzony szukać tego, co rozumne, a nie z góry zakładać, że to, co rozumne doskonały komputer używający abstrakcyjnych formuł obliczeniowych mógłby rozłożyć na wrażenia zmysłowe. Ważne jest także to, że nawet przyjmując takie redukcjonistyczne stanowisko, dotyczyłoby ono dopiero jakiegoś świata samego w sobie, świata *noumenów* (co do znaczenia tego terminu v. Kant 1986), a nie tej rzeczywistości, o której mówimy z punktu widzenia idealistycznego: a więc ograniczonego do tego, co wyobrażalne lub pojmowalne – obejmowalne umysłem (podstawy takiej metody filozoficznej można znaleźć np. w Berkeley 2004). Rzeczywistość idealizmu jest konieczną, choć nie badaną – jako nie nadająca się rzekomo do naukowego poznania – podstawą, podszewką świata rzeczy samych w sobie, *stoffów, drzew, kamieni*; jest filtrem wszystkich docierających do świadomości danych, które ona interpretuje jako dane o rzeczywistości nauk ścisłych. Podsumowując pierwszą część tego wywodu: używając języka – jako jego myślący podmiot – odkrywamy jego warstwę intelligibilną. Co więcej, znaczenie języka, jego użyteczność informacyjna, która jest warunkiem jego użyteczności pod każdym innym względem, ujawniają, że koniecznymi cechami jego międzyludzkiej użyteczności są jego intelligibilność i subiektywna zmysłowość w akcie jego użycia przez człowieka. Różnorakie teorie języka mogą pomijać ten aspekt, uważać go za przygodny (ale nie niekonieczny!) jedynie w używaniu języka, mogą go wreszcie jakoś zredukować, lecz jeżeli nie są fałszywe, nie mogą negować tej oczywistej części naszego doświadczenia.

Konieczność tego aspektu została wydobyta już znakomicie przez Augustyna (1999). Żeby słowo znaczyło nie abstrakcyjnie – według obserwowalnych z zewnątrz reguł użycia bądź składni – lecz konkretnie, dla człowieka: nie znaczyło samo w sobie, ale dla wymawiającego je i słyszającego je (resp. piszącego i czytającego), musi w świadomości tego, dla którego ono znaczy wywoływać zjawiska świadomości. Część, oczywiście, to zjawiska zmysłowe, takie jak czysty kolor np.; część zaś to pojęcia intelligibilne, takie jak np. czystość koloru, czy prawda. Lecz, aby powiązać znak ze znaczeniem (możemy użyć tu też pojęcia sensu; w każdym razie chodzi o pojmowanie znaczenia), aby łączyć znaki, potrzeba jakiegoś spoiwa, sądu, pojęcia: i to jest czynność intelektualna. A zatem samo używanie języka – używanie zgodne – wymaga zgodności czynności intelektualnych. W języku zatem łączy ludzi intelligibilność.

Można-by jednak uznać, że ta intelligibilność może być u każdego inna, że intelekty łączą się tylko okazjonalnie, przygodnie w języku, że – w gruncie rzeczy – każdy taki

intelekt może być czymś zupełnie innym od naszego intelektu. Taki językowy okazjonalizm mógłby być dodatkowo poparty Augustyńskim uzasadnieniem rozumności jako wewnętrznego głosu Chrystusa, a dokładniej dialogu z wewnętrznym głosem naszej duszy, pochodzącym od Chrystusa. Jedność przyczynowości nie musiałaby oznaczać wcale zgodności rozumowań – a jej zaskakująca zgodność mogłaby wynikać po prostu z takiej interwencji. Jednak, jak niżej pokażemy, nie ma potrzeby odwoływać się do takiej – zresztą filozoficznie niepojmowalnej – interwencji, aby uzasadnić, że tu zachodzi nie tylko zgodność, ale także jedność intelektów i rozumów – oczywiście nie w ich partykularnym użyciu, ale w ich pryncypiach i gwarantowanej przez nie obiektywności. Nie wystarczają tu wywody I. Kanta z „Krytyki czystego rozumu”, bo one udowadniają tylko obiektywność przy założeniu jedności umysłów (pomijamy tu przypuszczenia dotyczące intencji I. Kanta). Warto jednak pamiętać, że G. Gentile – zainspirowany Georgem Wilhelmem Friedrichem Heglem (2002) – będzie widział w tej jedności umysłów Ducha, który dąży do tego, żeby stać się Bogiem, o czym więcej będzie niżej; w ten sposób łatwo połączyć Augustyna z G. Gentile’em, mówiąc, oczywiście, o Chrystusie Augustyna jako o Bogu w znaczeniu filozoficznym (*Boga filozofów*), a nie religijnym.

Aby pokazać tę jedność, trzeba wyjść z przeżyć pojedynczej świadomości, do intelligibilnej obiektywności. Podstawą do tego są wywody I. Kanta dotyczące *praw moralnych* (1972; 1984). Powołując się na nie, przedstawimy je tylko pokrótce w aktualistycznym świetle i dopełnimy niezbędnymi nam tu wywodami. Otóż, jak dowiódł I. Kant, nasz rozum, w pojedynczej świadomości, wyznacza jej obowiązki moralne, do których poczuwa się ona przez jej ich konieczność, wynikającą z powszechnego, obiektywnego obowiązywania. Obowiązki moralne są zatem intelligibilne i dotyczą – przez swą powszechność – każdej istoty rozumnej. Każda myśl ludzka, a więc – już w aktualizmie – także każde świadome działanie ludzkie, ma w rozumie odpowiedni wzorzec, wobec którego myśl się określa. Człowiek związany obowiązkami odróżnia się tym samym od rzeczy, która podlega tylko faktycznym, naturalnym prawom: na tym, m.in., polega jego odrębność od świata rzeczy jako osoby. Ogólność rozumu wyznacza te obowiązki każdemu podmiotowi, a więc rozpoznając w ogóle ich obowiązywanie – niezależnie od ich treści – rozpoznaje on konieczność podlegania im przez każdą rozumną istotę. Rozumność ta ujawnia się w intelligibilności działań drugiej istoty, a dokładniej w intelligibilności zachowań, których nie przypisujemy własnej empirycznej podmiotowości. Możliwość rozumnego pojęcia tych zachowań oznacza, że w nich uczestniczy rozumność, że ona

nimi kieruje. Oczywiście, nie należy myśleć o rozumności tu jako o woli jakiegoś zantropomorfizowanego nad-podmiotu, tylko właśnie jako o działaniu zgodnym z rozumem (nie w jego funkcji praktycznej, wyznaczającej prawa moralne, lecz w funkcji teoretycznej, pozwalającej zobaczyć motywy, pobudki woli innego). A takie działanie ma zarazem wyznaczone przez rozum prawa moralne, a zatem jego empiryczny podmiot jest zarazem osobą, tj. podmiotem moralnym. Podmiotowość moralna, jako wyznaczająca co należy czynić, determinuje, przynajmniej częściowo, wolę, a zatem oznacza rozumność czynną, niezależną od naszej empirycznej podmiotowości, a więc przejawiającą się w drugim. A mimo tego, przejawiającą się tak samo, takimi samymi obowiązkami, a więc takimi samymi rozumowaniami i pojęciami intelektu. A to oznacza, że każda, niezależna od naszej, empiryczna podmiotowość jest zgodna z naszą nie tylko przypadłościowo, ale istotowo, z wewnętrznej konieczności.

Gdy skonstatowaliśmy już tę jedność, będącą nie tylko jednością wyników myślenia, ale samego sposobu myślenia, widzimy, że jest ona trudna do wyrażenia. Gdybyśmy bowiem twierdzili dosłownie, że każdy człowiek kieruje się jednym i tym samym rozumem, że istnieje jakaś nadludzka władza, której wszyscy na raz używają, to wielość podmiotowości wydawałaby się czymś niemożliwym. Jedność rozumu wyklucza mnogość jego użycie: każdy człowiek rozumujący tworzyłby nowy rozum. Jednak nie takie jest znaczenie tego słowa. Rozum jest myśleniem jako takim i to w najszerszym tego słowa znaczeniu, obejmującym pobudzenia zmysłowe, ich syntezę w pojęciach i formach, a wreszcie czyste pojęcia, prawa i pojmowanie bytów intelligibilnych. (Oczywiście odlegli jesteśmy tu od Kantowskiego przywiązania do terminów władz umysłowych i podmiotów, co w świetle całości aktualizmu jest zupełnie usprawiedliwione, więc równie dobrze moglibyśmy napisać, że rozum jest intelligibilnym myśleniem, a całość myślenia obejmuje dodatkowo zmysłowość; nie ma to znaczenia tutaj, bowiem tym, co nas interesuje jest bezpośrednie połączenie ludzi, a więc ich rozumność). A zatem używanie rozumu jest metaforą oznaczającą rozumne myślenie. Rozumność myślenia oznacza zaś jego intelligibilność, a więc ogólną pojmowalność. I nie należy tu dawać się zwieść pozorom błędu, błędnego koła w określaniu. Otóż, uczestnicząc w takich czynnościach jak używanie języka, doświadczamy w sobie, poza partykularnym empirycznym myśleniem, myślenia ogólnego, za pomocą którego można pojąć także działania innych podmiotów, działania za które nie czujemy się odpowiedzialni. To słowo, *czujemy się*, nie jest tu metaforą, bo właśnie to, co w nas zmysłowe, nasze ciało, nas indywidualizuje, o czym niżej więcej napiszemy.

Kolektywizm osobowości jako osobowości rozumnej

Pokazaliśmy, że rozumność jest czymś, co łączy, zarówno jako funkcja, jak i jako znamię każdej świadomości podmiotowej. Jasne jest więc, że jest ona kolektywnym znamieniem świadomości. Rzecz teraz w tym, aby pokazać, że czyni ona z podmiotów empirycznych, ludzi ujętych w ograniczeniach indywidualnych, empirycznych ciał i świadomości, kolektywną świadomość. Idźmy dalej przez zagadnienie używania języka. Jak już zauważyliśmy, język jest czymś, co koniecznie wymaga jedności najwyższej, intelligibilnej władzy poznawczej ludzi. Określimy teraz dokładniej, co rozumiemy przez określenie *najwyższa*. Otóż, język, który pozwala wznieść się do obiektywności, jest zarazem tym, co pozwala każdemu myśleć subiektywnie. Każda świadomość empiryczna (co do znaczenia tego terminu vide Kant 1984), chcąc ująć się szerzej niż w momencie czasowo-przestrzennym, choćby jako podmiot poznania, nie mówiąc już o podmiocie obowiązków moralnych, potrzebuje określić się przy użyciu elementów intelligibilnych (nadal nie przesądzając o tym, czy są one redukowalne do empirycznych, czy nie). Objawia się to chociażby użyciem języka do opisu własnych stanów psychicznych, zjawisk objawiających się w zmyśle wewnętrznym (co do znaczenia tego terminu vide Kant 1984), czy wreszcie do determinacji psychicznej, wewnętrznej przyczynowości (do podejmowania decyzji, kierowania ciałem np.), a więc do wszystkiego tego, co potocznie nazywa się *myśleniem*. Używamy języka jako znaku, jako tego, co korzysta z naszej intelligibilności. A zatem nawet wewnętrzne określanie siebie korzysta z tego, co jest uwarunkowane, a wręcz wytworzone w interpretacji przez kolektywną cechę świadomości. Jest to zresztą już w samym założeniu kolektywność, co pozwala zauważyć już nawet – pozornie paradoksalnie – empirycystyczne podejście do filozoficznej psychologii (np. James 1912). Otóż, człowiek jako świadomość empiryczna, wyodrębniona czasem i przestrzenią, nie ma żadnego nie-metaforycznego, dosłownego „ja” w sobie. Jest społecznym połączeniem stanów psychicznych jednego ciała. A więc „od wewnątrz” człowiek za każdym razem, w każdym momencie czasowym, jest kim innym. A właściwie nie jest „kimś”, tylko raczej stanem. Żeby być kimś, musi ukonstytuować w swojej psychice, a dokładniej w ciągu następujących po sobie świadomości, osobowość, ciągłość, a więc musi wytworzyć intelligibilny podmiot, który łączy te świadomości w jedną. Oczywiście, z empirycystycznego punktu widzenia ten podmiot jest, nazwijmy to tak, projekcją. Ale jest on koniecznie potrzeb-

ny. Stąd, w szczególności, określając się językiem, określamy się jako intelligibilne podmioty.

Ale czym właściwie jest taki podmiot? Otóż możemy uznać, że jest on jakimś *noumenem*. Jednak jest to dla nas *ex definitione* niepoznawalne (dokładniej, niepoznawalny jest *noumen* jako coś substancjalnego; ale już jako intelligibilne, że tak napiszemy zjawisko, jako część świadomości jest poznawalny; o tym będziemy niżej jeszcze pisać; I. Kant twierdząc, że można taki *noumen* odkryć, choćby jako postulat (Kant 1972), jeżeli miał coś więcej niż my na myśli, poszedł za daleko, bez potrzebnego krytycyzmu; w jego systemie ta nieostrożność była zapewne konieczna, ale to rzecz na inne rozważania). A zatem czym on jest w świadomości? Jest on właśnie, że tak napiszemy, tokiem świadomości, jest świadomością samą, a więc tym, co w niej intelligibilne i tym, co w niej empiryczne. Ale to, co w niej empiryczne może zostać uświadomione dopiero poprzez intelligibilność, a więc intelligibilność jest nie tylko warunkiem koniecznym samoświadomości, ale w ogóle świadomości, możliwości określenia się, przedstawienia samemu siebie czegokolwiek, a nie bytu odczuwania następowania bodźców. A zatem, w swej całości, świadomość jest myśleniem w ogóle, a więc intelligibilno-empiryczną całością. Jej warunkiem koniecznym jest to, co w niej ogólnoludzkie, a więc jest koniecznie i istotowo kolektywna.

Wydów tego, jak rozumność koniecznie wynika z możliwości poznania świata, z możliwości doświadczenia, znajduje się już u I. Kanta w *Krytyce czystego rozumu*. Ze względu właśnie na ten *transcendentalny* charakter tej wielkiej, całościowej, pozwalającej na obiektywność, świadomości, nazwał on ją tam *transcendentalną* właśnie. Posuwając się dalej, przez idealistów niemieckich, aż do G. Gentile’go, widzimy w niej ożywiającego nas *Ducha* (Gentile 1922), który jest samym naszym myśleniem w jego całości, bo nie tylko jest, jak to wyżej wywiedliśmy, warunkiem naszego porozumienia i naszej osobowości, ale jest też warunkiem w ogóle naszego poznania. To on wyznacza czas i przestrzeń, to on tworzy obiektywne pojęcia i w ogóle same obiekty. A więc, to nasze kolektywne myślenie jest zarazem świadomością transcendentalną, której *pierwotna apercepcja* (Kant 1986), którą G. Gentile (1922) rozwija w teorię duchowej aktywności, jest warunkiem już nie tylko poznania (w potocznym tego słowa znaczeniu), ale – tym samym (już filozoficznie, idealistycznie) – istnienia tego, co jest dla nas rzeczywistością doświadczalną (rozumowo i empirycznie; patrz wyżej, na nasze ponad-empirycystyczne określenie doświadczenia). Powołując się więc, dla zwięzłości i z braku nowego wkładu, na wspomnianych autorów, stwierdzamy, że kolektywne znamię świadomości, które utożsamiamy z Kartezjańskim *cogitare*,

jest zarazem świadomością transcendentalną z wszystkimi jej swiatio-twórczymi funkcjami, odkrytymi przez I. Kanta i po Kancie.

Określiwszy pokrótce to, co potrzebne do zrozumienia dalszych wywodów, przejdziemy do wystarczającego dla tej rozprawy określenia jednostki ludzkiej, którą – niżej – jako przedmiotem (i – jak się okaże – podmiotem zarazem) doskonalenia się zajmiemy. Pokazaliśmy, że człowieczeństwo jako rozumność stanowi jednolite myślenie obejmujące także część empiryczną w każdej jednostce. Powstaje pytanie jak takie połączenie jest możliwe? Otóż, znowu trzeba zauważyć, że rozumność, Duch, o których mówimy, nie jest jakąś substancją, czymś co należałoby wyobrazić sobie czasowo, przestrzennie lub nawet analogicznie do materii jako jakąś nie-materialność. Rozumność jest samym ogólnym myśleniem, ujętym pierwotnie przez nasze doświadczenie własnej świadomości. A zatem, jego uczestniczenie, że się tak platonicznie wyrazimy, w różnych świadomościach pojedynczych, o różnych doświadczeniach, nie jest niczym niepojmowalnym. Samo zaś uczestniczenie polega na świadomości ciała, na odczuwaniu własnej indywidualności, a więc na rozumieniu własnej empiryczności. To rozumienie, zgodnie z zasadami aktualizmu, jest zarazem także czynieniem. A zatem rozumienie ciała jest tworzeniem jego istnienia, a pojmowanie własnej nad nim władzy jest kierowaniem tym ciałem. I tu ujawnia się indywidualność człowieczeństwa. O ile jego ogólność jest rozumnością, o tyle jego pojedynczość jest świadomością ciała, panowaniem nad tym ciałem. A ta świadomość, panowanie, wyznaczanie ciała granic, spieranie się indywidualnego podmiotu z ograniczeniami natury (która istnieje, nota bene, dla niego jako natura, jako *factum*, tylko jako dla jednostki, nie jako dla Ducha) tworzy jego charakter. Mówiąc zaś ściśle, zgodnie z zasadami aktualizmu, skoro świadomość jest myśleniem, a więc pierwotnie poznana aktywnością, to tworzenie charakteru jest rzeczywistością myślenia, a więc – chcąc mówić o charakterze jako o czymś rzeczywistym, jako o konkretnie – to, co potocznie (przy uznaniu powyższych wywodów) nazwalibyśmy tworzeniem charakteru, jest właśnie samym charakterem. Zastanówmy się teraz jeszcze nad tak rozumianym charakterem. Skoro jest on tworzącym indywidualność jednostki – wyodrębniającym jednostkę – znamieniem, to co odróżnia go od samej jednostki? Jest on aktywnością, myśleniem tworzącym jednostkę przez uświadamianie sobie swojej rozumności w ciele i ciała w rozumności. A zatem jest on samą jednostkową świadomością. Doszliśmy więc do bardziej szczegółowego określenia jednostkowej świadomości poprzez pojęcie charakteru. Wyraźmy je jeszcze dokładniej zaznaczając, że jednostka ludzka jako ludzka, a nie fakt em-

piryczny, jest nie ciałem oglądanym z zewnątrz, ale ciałem wewnętrznym, charakterem rządzącym tym ciałem: świadomym panowaniem nad własnym ciałem. Doszliśmy więc do zrozumienia jednostki ludzkiej jako kolektywnej świadomości, która indywidualizuje się przez świadomość ciała, a więc która jest jednostkowością w panowaniu nad własną empirycznością i ogółem w we własnej rozumności (ujawnia to już tu przymiotnik *własna*, bowiem jest ona własna, ale nie indywidualnie, ale właśnie kolektywnie, podmiotu ludzkiego jako całości). Człowiek jest indywidualizującą się ludzkością, żeby tak tym ostatnim wyrażeniem nawiązać do konceptu *grand etre* August’a Comte’a.

Podsumowując ten krótki, aktualistyczny opis człowieka, wraz z uzasadnieniem tego opisu, zauważamy jeden tylko podmiot, obejmujący całą rozumność, a więc całą naszą rzeczywistość, wedle idealistycznego podejścia. Ten podmiot w swej istocie (jest to pewne uproszczenie, nie ma tu jednak miejsce na omówienie pojęcia istoty) jest samą ogólnością, która objawia się w rozumieniu, interpretacji, obowiązku moralnym, itp. Zarazem jest on podmiotem każdej jednostki – jest jej podmiotowością – tym, co czyni z jednostki empirycznej podmiot. A zatem ludzkość, jako wielki podmiot, jest tożsamością wielości i jedności – tożsamością nie logiczno-formalną, lecz dialektyczną. Jest myśleniem najszerzej pojętym – myśleniem uczestniczącym w każdej pojedynczej świadomości i łączącej się z jej empirycznością (dokładniej, tworzącej tę empiryczność, to jednak także nie ma w tej rozprawie znaczenia i nie zamierzamy tego rozszerzać, choćby przez wagę i rozwlekłość zagadnienia).

Dynamizm osobowości rozumnej

Cóż oznacza ta dialektyczność podmiotu-ludzkości? Wróćmy do obserwacji własnego doświadczenia świadomości. Jak już wyżej zauważyliśmy jest to doświadczenie myślenia jako aktywności. Łączy się z tym druga obserwacja, może nawet łatwiejsza, choć w swych konsekwencjach trudniejsza, i może przez to – wtórnie – niechętnie ją się przyjmuje będąc uprzedzonym potocznymi mniemaniem. Jej główną częścią jest stwierdzenie, że to myślenie, którym jest nasza świadomość jest właśnie czynnością, czymś co się dzieje, czymś co **się staje**. Stawanie się rozumiemy tu jak najbardziej tradycyjnie, tj. jako stan rzeczy między niebytem a bytem (np. Arystoteles 1983). Byt staje się niebytem i niebyt staje się bytem – na tym ma polegać *natura rzeczy*. Jednak jeżeli za niezbywalne i podstawowe, nieredukowalne doświadczenie samego doświadczenia, myślenia uznamy właśnie czynność myśli, jej zmienność,

jej przechodzenie, to rozumiemy, że myślenie *per se* jest stawaniem się. Odwołujemy się tu do zupełnie niedyskursywnego doświadczenia, które uważamy za podstawowe i nieredukowalne; do doświadczenia stawania się rzeczywistości w naszej świadomości – do doświadczenia zawieszenia sposobu istnienia myśli między bytem a niebytem. Jednak nie chodzi tu o dedukcję stawania się z bytu i niebytu (jak u G. W. F. Hegla 2012), lecz właśnie o pierwotność stawania się. Byt i niebyt to abstrakcje wynikające z pierwotnego, konkretnego, nieustannego stawania się naszej myśli. Ta obserwacja wewnętrzna, inteligibilno-empiryczna, a dokładniej tak elementarna, że w konkretności swojej nie będąca podzieloną – lecz jednością, jest podstawą reformy jaką G. Gentile przeprowadził w dialektyce heglowskiej, którą nazywał *dialektyką nowoczesną* (w odróżnieniu od antycznej, platońsko-arystotelesowskiej). Jest to twierdzenie, które połączone z twierdzeniem o aktywności każdego myślenia, a więc także teoretycznego, oznacza, że nasze myślenie – jako ogólna rozumność jest aktem (Arystoteles 1983), który nie kończy nigdy aktualizować rzeczywistości, lecz ją cały czas stwarza: jako całość warunków naszego poznania, jako siła, która poznając tworzy naszą rzeczywistość zarazem. Co więcej, jako ciągły akt ponawia swoje aktualizacje, a raczej aktualizuje wedle własnego porządku: każde poznanie w nim jest nową aktualizacją. Łatwo byłoby to przedstawić w konwencji upływającego czasu, ale jak się zaraz okaże ten akt jest poza czasem: tworzy on czas – czas jest jedną z jego aktywności.

Już wyżej powołaliśmy się na rozważania I. Kanta o warunkowaniu rzeczywistości przez podmiot ją poznający, a także na dalsze wywody i rozszerzenia idealistów niemieckich. Tak, jak wyżej, przedstawimy tu tylko ostateczne wyniki tych rozumowań w świetle aktualizmu. Otóż, to właśnie podejście, coś, co można by porównać z kopernikańskim przewrotem, wraz z konsekwentnym zastosowaniem podejścia idealistycznego do bytów inteligibilnych i do danych zmysłowych, aż do idealizmu absolutnego, a więc nie uznającego niczego, co miałyby istnieć jako poznane czy pojęte, co nie byłoby samą myślą, a więc poznawaniem, a więc aktem samym. A zatem nasz Duch, nasza rozumność jest całością poznania, która indywidualizuje się w empiryczności, tworząc samej sobie to, co pojedyncza świadomość bierze za dane, za pozytywne. Do szczegółowych wywodów i uzasadnień, do których nie mamy nic do dodania odsyłamy (Gentile 1922); zaznaczymy tylko ostateczne wyniki, potrzebne do dalszych rozważań. Chodzi o niezależność Ducha, a więc naszej rozumności, od czasu, przestrzeni i przyczynowości. Czas i przestrzeń są tworzone przez Ducha w poznawaniu, a jako formy, części tego poznania są zarazem jego czyn-

nościami, fragmentami aktu. Czas i przestrzeń to abstrakcje tworzone przez dzielące się na obiekty myślenie; są one wynikiem i warunkiem zarazem podziału, do którego dąży myślenie w swym immanentnym stawaniu się. Ale skoro myśl jest aktywnością tworzącą te formy naoczności (Kant 1986), to ona im nie podlega: jest więc stawaniem się poza czasem i przestrzenią: może się w nich umieszczać jako poznawane obiekty, ale jako czynność twórcza, a więc to, co się staje jest poza nimi: jest ona wiecznością rozumianą jako wieczne teraz. Jej absolutność pozwala jej podejmować akty duchowe, intelektualne, rozumowe, poza czasem i przestrzenią. A ponieważ udziela się ona w każdym z nas, to także i my możemy umieszczać nasze duchowe akty poza tymi formami. Taka niezależność Ducha od czasu i przestrzeni oznacza także niezależność od empirycznej przyczynowości. Jeżeli zaś będziemy mówili o przyczynowości metafizycznej, którego to pojęcia bardzo ciekawie, okazując jego poważną odrębność od przyczynowości empirycznej, używał chociażby Kartezjusz w *Medytacjach* (2001), to ona wynikająca z samych pojęć musi wynikać z tożsamości przyczyny i skutku, co – zgodnie chociażby ze sławnymi uwagami Davida Hume’a – wyklucza pojęcie przyczynowości jako czegoś więcej niż objaśnienia analitycznego bytów. Stąd nie jest to przyczynowość dynamiczna, a tylko statyczna analiza. Duch jednak – jako transcendentalna świadomość – może swą podmiotowość jako jaźni konstytuować w obiekcie i tym samym wytwarzać go jako swój skutek. I w tym znaczeniu Duch jest *causa sui* (Spinoza 1991): tożsamy ze sobą i dynamiczny zarazem. Jest to jednak możliwe tylko dzięki jego stawaniu się.

A zatem Duch jest wolny od wszelkiej determinacji dynamicznej; będąc (używamy tu słowa *być* jako części predykatu, a nie jako synonimu istnienia) zaś stawaniem się nie ma determinacji statycznej w żadnej swojej naturze, istocie czy czymkolwiek podobnym. Duch jest zatem wolny – oczywiście jako Duch, a nie jako wyabstrahowany z duchowej (a więc prawdziwej) rzeczywistości obiekt empiryczny – w rodzaju człowieka pojętego bez jego duchowości. Ta wolność zaś, szersza w swym uzasadnieniu i swej mocy od Kantowskiej (1972; 1984; co do samego pojęcia także 1986), ma jej wszystkie – przynajmniej główne – atrybuty; wiąże się stąd także z *autonomią rozumu*.

Zanim jednak zajmiemy się konsekwencjami tej ludzkiej autonomii moralnej, opiszemy ostatni problem przed przejściem już do ostatecznego zagadnienia, które w świetle całości tej rozprawy stanie się pełne i jasne, a więc dla którego ta część uzasadniająca i wywodząca była potrzebna nie tylko przez wymagania merytorycznie traktowanej filozofii, lecz także dla wyraźnego określenia głównej treści omawianego zagadnienia. Jest nim zagadnienie uczestnic-

twą jednostki ludzkiej w wolności Ducha. Otóż, jednostka ludzka pojęta jako przedmiot badań empirycznych jest poddana konieczności zarówno wewnątrznie – jako empirycznie pojęta świadomość –, jak i zewnątrznie – jako ciało. Pomijając kwestię czy empirycznie da się złożyć z ciała i świadomości spójną teoretycznie całość, widać, że w tak pojętym człowieku wszystko przebiega według praw przyczynowości żądającej następstw nie zostawiających miejsca dla jakiegokolwiek wolności – poza – być może ślepym przypadkiem, choć to już jest empiryzm pozbawiony filozoficznej systematyczności. Jednostkę ludzką trzeba ująć w jej indywidualnej pełni – jako charakter, w którym uczestniczy Duch. Ta konieczna część, która z człowieka empirycznego czyni człowieka po prostu, właściwie pojętego, spaja go z całą rozumującą ludzkością i wyraża to jej myślenie, w którym on uczestniczy. Oczywiście potrzeba do tego osobowości transcendentalnej, która ujmuje człowieka w jego historii, biografii (przeszłość jest oczywiście wysiłkiem – ciągle się stającym jako całość – wiecznej terażniejszości Ducha). I taki człowiek, uczestniczący w światło-twórczej osobowości uświadamia sobie swoją wolność. Każdy akt jego poznania i każdy akt jego woli są niezdeteminowane jako całości duchowe (tzn. nie tylko empiryczne), dlatego też przynależy im ocena moralna, której drugim obliczem jest ocena logiczna (o czym jeszcze niżej). Jednak błąd w pojęciu tej wolności czai się nie tylko przy empirycznym pojmowaniu człowieka, ale też w jego pojmowaniu subiektywistycznym, jako pojedynczej jednostki, choćby duchowej, np. z-substancjalizowanej duszy (której koncepcję tradycyjnie przypisuje się Platonowi). Otóż nie można tego niezdeteminowania dopatrywać się w świecie zamkniętym do doświadczenia jednostki: ona może przez nie odkryć ten brak determinacji, ale dotyczy on całości rzeczywistości tworzonej przez Ducha. Stąd jednostka może w uprawniony sposób czuć się wolną dopiero obiektywnie, w całości rzeczywistości – w swych czynach i myślach – lecz nie w oderwaniu od ich kolektywnego i duchowego tła. Te rozważania są warte szerszej rozprawy, ale na potrzeby tej wystarczą.

Dotąd ustaliliśmy duchowy charakter jednostki ludzkiej, jej wolność i kolektywność. Odkryliśmy, że jednostka uczestniczy w podmiocie, który tworzy rzeczywistość i który w tej twórczości, w myśleniu, jest wolny. Ta wolność jest zapewniona przez jego wieczność i pierwotność przyczynową. Oznacza ona jego autonomię moralną, a więc, że jest on celem samym dla siebie (Kant 1984), który sam sobie wyznacza obowiązki moralne, przez które wszystkie jego czyny, a więc wszystkie jego myśli, nabierają oceny etycznej (wtórność oceny etycznej wobec obowiązku bardzo celnie pokazuje Kant w 1972). A zatem Duch jest

osobowością moralną, jest też twórcą rzeczywistości w jej przeszłości i przyszłości. Jednostka uczestniczy w Duchu przez to, co w niej intelligibilne, przez charakter, który zmagają się z tym, co dla niej subiektywnie jest naturalne, ale co dla Ducha jest też jego dziełem.

Planowe kształtowanie osobowości rozumnej

Przechodzimy teraz do ostatecznego zagadnienia. Zaczniemy od zapowiedzianego omówienia problemu relacji oceny etycznej i logicznej. Sprowadza się on do wspomnianego kilkakrotnie utożsamienia czynności z myśleniem, woli z intelektem. Ponieważ poznając – jako podmiot teoretyczny – oraz podejmując działania – jako podmiot praktyczny – zawsze musimy uczestniczyć w Duchu, który nadaje nam podmiotowość, to jego działania i myśli są naszymi działaniami i myślami jako podmiotów. A więc skoro w nim utożsamia się myśl i czyn w akcie, w stawaniu się świadomości jakim on jest, to także w nas ta tożsamość pozostaje. A zatem podział na myśl teoretyczną i praktyczną oraz na ich dziedziny nie jest nawet podziałem funkcji, ale aspektów. Z tej perspektywy każdy czyn można oceniać logicznie (może bardziej jasno będzie brzmiał tu przymiotnik *epistemologicznie*), a każdą myśl można oceniać etycznie. Co więcej, słowo można oznacza tu tylko modalność subiektywną, bowiem prawa moralne rozumu dotyczą każdego działania, a więc każdej myśli, a więc każda myśl ma – przez obowiązujące ją prawo – ocenę etyczną a każde działanie ocenę logiczną (respective epistemologiczną).

Czym w takim razie jest doskonalenie? Przechodzimy do tego pytania już tylko podsumowując wyniki naszych dotychczasowych wywodów. Otóż doskonałość jest aktualnym wzorcem moralnym (a więc zarazem poznawczym, charakterologicznym, itp.), który wynika ze spełnienia obowiązujących aktualnie praw moralnych – można więc powiedzieć, że jest aktualnym *państwem celów* (Kant 1984). Właśnie słowo *aktualny* jest tu bardzo ważne. Bowiem doskonałość nie dość, że nie jest wzorcem *sensu stricto* (bo wynika z praw moralnych, a nie warunkuje je, czy stanowi), to nie jest stały. Otóż Duch w swym immanentnym stawaniu się ustanawia wciąż nowe prawa moralne. Aby to zrozumieć trzeba dodać ostatni rys charakterystyczny Ducha. Otóż nie można go rozpoznać jako jakiegoś – jakby czasowego – momentu, jako jakiejś chwili, takiej jaką jest empiryczna świadomość. On jest całością osobową, skupiającą racje, myśli, działania – cały intelligibilny proces swojego dotychczasowego stawania się, swojej historii – tak, jak ją pojmował Giambattista Vico: jako dzieje myśli

i czynów myślanych. A zatem Duch jest swoją historią, tak jak osoba jest swoją biografią. Ale nie jest nią jako abstrakcyjnym ciągiem wydarzeń raz na zawsze ustalonych, bo jest stawaniem się. A więc jest ona aktualnie umieszczoną w swojej wiecznej terażniejszości historią pojętą wedle aktualnego swojego stanu. Jednak zarazem jest dalszym stawaniem się, które wymaga dla siebie dalszego następowania historii. Jest więc dialektyczną jednością dynamicznych jedności myśli aktualnej i wielości intelligibilnej historii. Takie określenie Ducha pozwala na zrozumienie jego zmienności w prawach moralnych, a więc także w jego ideale, w jego wzorcu doskonałości.

Ta odpowiedź wydaje się skrajnie relatywistycznym oddaniem się aktualności jako ustalającej prawdę i ideały. Jest to tylko pozór bowiem ta aktualność jest absolutna i rzeczywista; ona też pozwala przez swoje formy, zgodnie z udaną metodą transcendentalną I. Kanta (przede wszystkim 1972; 1984), zrozumieć co w tym ideale jest pewne, co się nie zmienia, choć nabywa nowych treści (oczywiście one przetwarzają formę możliwie nie do poznania, ale aktualizm jest filozofią na dziś, a nie na zawsze). Idąc tym tropem widać już łatwo, że doskonalenie siebie polega na przestrzeganiu wyznaczanych przez rozum obowiązków moralnych, a zatem także poznawczych. Jest to więc potężna systematyczna podwalina do obrony dbałości o prawdę, ścisłość i inne naukowe wartości. Co więcej, z obowiązku przestrzegania praw moralnych wynika – jako jego konieczny warunek – potrzeba panowania charakteru nad empirycznością – a więc realizacji wolności Ducha w wolności jednostek. Ta realizacja wymaga panowania nad sobą, co już starożytna filozofia widziała jako bardzo ważną cnotę (np. Platon 2002; 2010), a więc szerzej – co znów ujawnia nam stwierdzenie tożsamości myśli i czynu – samoświadomości, co tu szczególnie wypada nazwać samowiedzą. Nie chodzi tu o samowiedzę jako o samo uświadomienie sobie własnej świadomości, ale o poznanie własnej świadomości, które przez całkowitość swego celu jest nieosiągalne wobec tego, że znamieniem Ducha jest stawanie się. I tu widać też, że doskonałość jest celem nieosiągalnym, że doskonalenie jest nieustannym procesem, wynikającym z ciągle na nowo stawianych obowiązków moralnych. Tak, jak Gentile widzi w stawaniu się Ducha teogonię (1922), tak też doskonale tej prawdzie odpowiada aforyzm Adama Mickiewicza (napisany na podstawie jego lektur filozoficznych): „Wierzysz, że się Bóg zrodził w betlejemskim żłobie, | Lecz biada ci, jeżeli nie zrodził się w tobie.” Ostatecznie też widać więc następujące cechy doskonalenia: moralna konieczność (obowiązek), nieosiągalność celu, kolektywność podstaw, jedność wysiłków poznania i czynów. Jest więc doskonalenie kształtowaniem w swojej indywidualnej

cielesności charakteru jako uczestniczącego w ogólności. Jest więc ono kulturą pojętą w głębszym, paideitycznym znaczeniu (Jaeger 2001): kształtowaniem swojego człowieczeństwa. Jest stawaniem się człowiekiem przez jednostkę i stawaniem się ludzkością przez ogół – doskonale zatem odpowiada temu ideałowi jedna z nazw zaproponowanych przez G. Gentile’go, czyli *humanizm* (1932).

Wreszcie omówimy ostatnie znamię, wyjątkowo ciekawe. Otóż ideał humanistyczny, że już go tak nazwiemy, wymaga rozbudzania wolności w każdej jednostce. Wymaga więc tworzenia w niej **osobowości**. Powyższe odwołanie do pojęcia kultury nabiera więc tu jeszcze systematyczności i głębszego sensu. Im bardziej doskonalony zanurza się w Duchu, w jego historii, a więc historii swojego społeczeństwa, a dalej ludzkości, ale historii żywej, intelligibilnej, tchnącej oddechem artystów, świętych i filozofów, historii przeżywanej w takich aktach, jak używanie języka, w którym przeżywa się etymologie, sensory, skojarzenia, systemy stojące za doborem słów, za ich semantyką i w którym wybiera się dalsze jego określenia, przez który uczestniczy się w wolności, oceniając prawdę i fałsz, dobro i zło, tym bardziej staje się podmiotem, tym silniejszy ma charakter, tym bardziej panuje nad sobą, a więc tym właściwie co najmniej jest nim, a staje się nim dopiero, gdy on to opanowuje. Wychowanie, samowychowanie i każde dalsze doskonalenie winno być zatem skupione na tworzeniu w sobie – *respective* w doskonalonym – osobowości, podmiotowości, wolności, charakteru. Powinno odrzucać wszelkie zbyt ściśle schematy, przyglądać się aktualnym potrzebom duchowym, dostosowywać się do okoliczności, odcinać się od dogmatyzmu w wyborze środków i we wzorcach zachowań. Powinno mieć ono dwie podstawowe cechy filozoficznego podejścia do rzeczywistości: krytycyzm, jako syntezę sceptycznej ostrożności z dogmatycznym dążeniem do ustalenia prawdy, oraz systematyczność, jako ciągłą dbałość o zachowanie jedności w życiu i myśli (które są tym samym, jak już zauważyliśmy), rozpatrywanie wszystkiego, co pojedyncze, szczegółowe, w świetle zasad całości. Powinno być także dialektyczne, powinno widzieć godność, a więc bezcenną wartość, człowieka w jego stawaniu się nieustannym, we wzroście w siłach i mądrości.

Podsumowanie

Zakończmy tę krótką rozprawę spojrzeniem na całość tematu. Duch, który uczestniczy w nas, który przejawia się w każdym świadomym akcie, choćby używania języka, jest ponad-indywidualną osobowością moralną i twórczą.

Wyznacza ona światu ramy w historii i jest wolny w tworzeniu przyszłości (co zawiera w sobie także tworzenie historii cały czas na nowo). Obowiązki, które on wyznacza tworzą aktualny ideał osobowości. Realizowanie tego ideału musi odbywać się przez wolność i podporządkowanie w niej prawom moralnym. Jednostka doskonali się przez uczestnictwo w kulturze ludzkości, w jej intelligibilnej historii i w kształtowaniu swojego charakteru. Wszystko to stanowi jedność dzięki spoiwu autonomicznej moralności rozumu i dzięki temu, że myśl jest aktywnością. Podsumowując, ideałem człowieka i wzorcem doskonalenia jest człowiek wolny, kulturalny, panujący nad sobą (roztropny): Duch wcielony w indywidualne warunki empiryczne. Wszelkie doskonalenie, godne tej nazwy, jest procesem posłuszeństwa prawom moralnym, a więc jest postępem etycznym. Taki jest zarys aktualistycznej koncepcji doskonalenia.

Bibliografia

1. Augustyn, (1999) *O nauczycielu* [w:] *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
2. Arystoteles, (1983) *Metafizyka*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
3. Berkeley G., (2004) *Trzy dialogi pomiędzy Hylasem i Filonousem*, Warszawa: De Agostini – Altaya.
4. Descartes R., (2001) *Medytacje o pierwszej filozofii* [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii | Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora | Rozmowa z Burmanem*, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
5. Gentile G., (1922) *The Theory of Mind as Pure Act*, London: Macmillan and Co., Limited.
6. Gentile G., (1932) *Reforma wychowania*, Lwów-Warszawa: Książnica-Atlas.
7. Hegel G. W. F., (2002) *Fenomenologia Ducha*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
8. Jaeger W., (2001) *Paideia*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
9. James W., (1912) *Essays in Radical Empiricism*, New York-London-Bombay-Calcutta: Longmans, Green, and Co.
10. Kant I., (1972) *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
11. Kant I., (1984) *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
12. Kant I., (1986) *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
13. Platon, (2002) *Charmides* [w:] *Ion | Charmides | Lysis*, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
14. Platon, (2010) *Państwo*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
15. Spinoza B., (1991) *Etyka*, Warszawa: Wydawnictwo AKME.

Licencja:



Publikacja udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa Na tych samych warunkach. Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów oraz Agencji Managerskiej VIP for You. Pełna treść licencji dostępna pod adresem: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/pl/>
 Publikacja dostępna w sieci pod adresem: <http://kwartalnikrsk.pl>